

Fernando María RUIZ ORTIZ

VIDA HUMANA Y LUZ DE LA PALABRA

*Tesis Doctoral
dirigida por
Enrique MARTÍNEZ GARCÍA*

Universitat Abat Oliba CEU
Facultad de Ciencias Sociales
Programa de Doctorado en Estudios Tomísticos
Área de conocimiento: Filosofía

2016

A la Inmaculada Virgen María, bajo cuya protección
he puesto todos mis trabajos y estudios

A mi esposa Inmaculada Domenech Guillén, porque
gracias a su apoyo he podido realizar esta tesis

“Así como la voz manifiesta al verbo interior,
así por la carne se ha manifestado el Verbo eterno”
(Santo Tomás de Aquino, *De Veritate*, q.4, art.1, ad 6)

Resumen

La palabra del hombre, signo por excelencia de la comunicación humana, ha sido considerada por los filósofos desde el llamado “giro lingüístico” como algo que o es la única realidad o bien constituye un obstáculo para acceder al ser de las cosas y manifestar la verdad. Por el contrario, en esta investigación se pretende estudiar bajo la guía del pensamiento de Tomás de Aquino que la luz de la palabra es el fundamento del perfeccionamiento de la vida humana en todas sus dimensiones y que el lenguaje se convierte de algún modo en la obra maestra de la cultura humana.

Resum

La paraula de l'home, signe per excel·lència de la comunicació humana, ha estat considerada pels filòsofs des de l'anomenat “gir llingüístic” com allò que o és l'única realitat o bé constitueix un obstacle per accedir a l'ésser de les coses i manifestar la veritat. Pel contrari, en aquesta investigació es pretén estudiar sota la guia del pensament de Tomàs d'Aquino que la llum de la paraula és el fonament del perfeccionament de la vida humana en totes les seves dimensions i que el llenguatge es converteix d'alguna manera en l'obra mestra de la cultura humana.

Abstract

The word of the man, sign by excellence of human communication, has been considered philosophers since the so called “lingüistic turn” as something which is either the only reality or constitutes an obstacle to access to the nature of things and state the truth. On the contrary, it is pretended in this research to study, unde the guidance of Tomás de Aquino´s thinking, that the light of the word is the foundation of the of the perfection of human life in all its dimensions and that language becomes, in some way, the masterprice of human culture.

Palabras claves / Keywords

Luz – Palabra – Perfeccionamiento – Entendimiento agente – Vida humana
--

Sumario

Introducción	15
I. ESTADO DE LA CUESTIÓN	23
I.1. La banalización de la palabra humana	23
I.2. Kant: la escisión entre los conceptos y el ser	24
I.3. El irracionalismo decimonónico: de Schopenhauer a Freud	29
I.3.1. Schopenhauer: las categorías impiden el acceso a la cosa en sí	30
I.3.2. Nietzsche: la culpabilización de la palabra	32
I.3.3. Freud: el desprecio de la obra cultural	36
I.4. El giro lingüístico del siglo XX	38
I.4.1. El proyecto de un lenguaje unívoco: Frege y Russell	38
I.4.2. El primer Wittgenstein: los límites del decir unívoco	41
I.4.3. Heidegger: el giro lingüístico es un giro ontológico	45
I.4.4. Hans Georg Gadamer: ataque explícito al verbo mental	54
I.4.5. Karl Popper: la negación de la palabra científica	57
I.4.6. El estructuralismo de Lévi-Strauss	59
I.4.7. Foucault: las palabras, las cosas y la muerte del hombre	61
I.4.8. Deleuze: los conceptos como ficciones	63
I.4.9. Jacques Derrida y el logofonofalocentrismo	64
I.4.10. El segundo Wittgenstein: la palabra como uso social	66
I.4.11. Karl Otto Apel: sincero diagnóstico del giro lingüístico	72
I.4.12. Breve recapitulación del estado de la cuestión	76
II. FUNDAMENTOS METAFÍSICOS: EL SER EN TANTO QUE COMUNICATIVO Y PERFECTIVO	77
II.1. El ente es lo que tiene ser	77
II.2. El ser como acto y perfección	78
II.2.1. Las propiedades trascendentales del ente	83
II.3. Los grados de perfección	93
II.3.1. La explicación hilemórfica de la realidad natural	94
II.3.2. La escala de los entes	96
II.4. El dinamismo perfectivo en la escala de los entes	105
II.4.1. Las dos dimensiones de comunicación del bien	108
II.4.2. Los grados de comunicación de bien en la escala de los entes	110
II.5. La analogía	114
II.5.1. Clases de analogía	116
II.5.2. El uso de la analogía de proporcionalidad y de la analogía de atribución	119
III. EL CONOCIMIENTO HUMANO	123
III.1. El conocimiento del alma unida al cuerpo	123
III.2. Los sentidos externos	127
III.2.1. La división de los objetos sensibles	129
III.3. Los sentidos internos	135
III.3.1. El sentido común	135
III.3.2. La actividad de la facultad imaginativa	139
III.3.3. La estimativa o cogitativa	142

III.3.4. La memoria sensible y la percepción del tiempo	145
III.3.5. El juicio singular y el fantasma.....	150
III.4. El entendimiento humano	151
III.4.1. El entendimiento paciente.....	151
III.4.2. El entendimiento agente	152
III.5. El objeto del entendimiento humano	155
III.5.1. El ente en tanto que <i>primum cognitum</i> y en tanto que objeto de la Metafísica	155
III.5.2. El objeto directo del entendimiento humano: la <i>quidditas</i> de la cosa sensible	164
III.5.3. La abstracción en el entendimiento posible y sus grados de certeza	170
III.5.4. El conocimiento de los primeros principios está vinculado al conocimiento del ente.....	174
III.6. La intelección humana	179
III.6.1. La necesidad de la abstracción.....	179
III.6.2. El papel de la especie inteligible	181
III.6.3. La abstracción como iluminación	187
III.6.4. El acto de entender.....	189
III.6.5. La formación del verbo mental.....	190
III.6.6. La formación del juicio y del razonamiento	194
III.6.7. La conversión a la imagen	201
III.7. El conocimiento que el alma humana tiene de sí misma	214
III.8. El conocimiento de lo superior al hombre	220
III.9. El conocimiento en el alma separada	227
III.10. Los grados de conocer superiores al entendimiento humano	233
III.10.1. El conocimiento en los ángeles.....	235
<i>III.10.1.1. Las especies inteligibles innatas</i>	238
<i>III.10.1.2. El conocimiento de las realidades inmateriales</i>	240
<i>III.10.1.3. El conocimiento de las realidades materiales</i>	244
<i>III.10.1.4. El conocimiento de lo singular</i>	245
<i>III.10.1.5. El modo de conocer angélico</i>	248
III.10.2. El conocimiento en Dios.....	253
<i>III.10.2.1. El perfecto autoconocimiento de Dios</i>	254
<i>III.10.2.2. Dios conoce todas las cosas en sí mismo y de modo simultáneo</i>	256
<i>III.10.2.3. El conocimiento divino del no-ente y del mal</i>	259
<i>III.10.2.4. El conocimiento divino de lo singular</i>	261
<i>III.10.2.5. El conocimiento divino de los futuros contingentes</i>	263
<i>III.10.2.6. La inmutabilidad de la ciencia divina acerca de las cosas mudables</i>	265
III.11. El lenguaje externo del hombre	266
III.11.1. La palabra humana, un signo privilegiado.....	266
III.11.2. Los rasgos esenciales de la palabra exterior.....	268
III.11.3. La palabra exterior manifiesta y comunica la palabra mental	271
III.12. El lenguaje humano de lo superior al hombre	274
III.12.1. Los diversos modos humanos de nombrar a Dios	274
IV. EL CONOCIMIENTO EN CUANTO TAL	281
IV.1. La inmaterialidad del conocer	281
IV.2. La vuelta sobre sí o subsistencia del cognoscente	285
IV.2.1. La inteligibilidad actual del alma humana en su ser entitativo	286

IV.2.2. La vuelta sobre sí mismo a nivel sustancial	288
IV.2.3. La vuelta sobre sí y la dignidad del ser personal	292
IV.3. La unión del cognoscente con lo conocido	296
IV.3.1. El conocimiento en cuanto tal es infinito	301
IV.4. El conocer es manifestativo y locutivo	303
IV.4.1. La naturaleza autocomunicativa del acto	304
IV.4.2. La locutividad del entendimiento	305
IV.4.3. El olvido casi generalizado del carácter locutivo del entendimiento.....	306
IV.4.4. La excepción de Juan de Santo Tomás	309
IV.4.5. La palabra mental es el lugar de la manifestación de la verdad	312
V. LA VIDA HUMANA SE MANIFIESTA Y PERFECCIONA POR LA LUZ DE LA PALABRA ...	313
V.1. El camino del hombre hacia su plenitud.....	313
V.1.1. El hombre no está ultimado por el mero hecho de ser.....	313
V.1.2. El hombre, un bien creado: modo, especie y orden.....	314
V.1.3. Las inclinaciones naturales: ordenación del hombre a la perfección según su naturaleza .	315
V.1.4. La indigencia de la persona humana	318
V.1.5. El perfeccionamiento último de la persona humana	325
V.2. Las dos dimensiones del perfeccionamiento de los entes	327
V.2.1. La palabra es necesaria la perfección del hombre.....	328
V.3. La luz de la palabra	330
V.3.1. Antecedentes sobre la luz y la iluminación	330
V.3.2. La luz en Santo Tomás	332
V.3.3. La iluminación en Santo Tomás.....	338
V.4. El perfeccionamiento de la vida humana <i>ex indigentia</i> por la palabra.....	341
V.4.1. Teoría, praxis y <i>poiesis</i>	342
4.2. La inteligencia, la ciencia y la sabiduría	344
V.4.3. La palabra mental: raíz de la libertad y de las dimensiones del dinamismo humano.....	352
V.4.4. Ser, praxis y palabra	353
V.4.4.1. <i>Ser, norma moral y palabra</i>	357
V.4.4.2. <i>La obligación moral: palabra de la conciencia</i>	360
V.4.4.3. <i>Las virtudes morales: palabra habitual de la decisión libre</i>	361
V.4.4.4. <i>La prudencia: palabra que dice cuál es la acción recta</i>	365
V.4.5. Ser, <i>poiesis</i> y palabra	367
V.4.5.1. <i>La palabra poética: nobilísima entre todas las bellas artes</i>	370
V.4.6. La técnica es para la praxis, la praxis para la contemplación, y la contemplación es para Dios .	370
V.4.6.1. <i>Toda la obra cultural es un crecimiento en verdad, bondad y belleza</i>	373
V.4.7. El lenguaje externo: obra maestra de la cultura.....	377
V.4.7.1. <i>Las virtudes del lenguaje externo</i>	381
V.4.8. La indigencia de amistad en la vida humana y la palabra.....	384
V.4.9. La ley humana: educadora del hombre y medio para la amistad.....	389
V.4.9.1. <i>Definición de ley</i>	390
V.4.9.2. <i>Clases de leyes</i>	391
V.4.9.3. <i>Ley eterna</i>	391
V.4.9.4. <i>Ley natural</i>	392
V.4.9.5. <i>Orden de los preceptos de la ley natural</i>	394

V.4.9.6. <i>La ley humana</i>	398
V.4.10. Los súbditos son conducidos por la autoridad política	401
V.4.11. La palabra de la ley se ordena a la amistad entre los hombres.....	403
V.4.12. Ley, palabra y fin último.....	407
V.5. El perfeccionamiento de la vida humana <i>ex plenitudine</i> por la palabra	409
V.5.1. La acción educativa de los padres sobre sus hijos.....	411
V.5.1.1. <i>La familia educa en el culto a Dios por medio de la palabra</i>	414
V.5.2. La palabra del maestro en la enseñanza.....	415
V.5.3. La palabra del hombre: una nueva creación de las cosas materiales	426
V.5.4. La educación como segunda generación	429
V.5.5. La autoridad política conduce a los súbditos a su fin	437
V.5.6. La amistad y la palabra.....	445
V.5.6.1. <i>El perfeccionamiento del hombre por el amor</i>	445
V.5.6.2. <i>El bien es amable en cuanto que es comunicable</i>	446
V.5.6.3. <i>El amor de sí mismo, forma y raíz de la amistad</i>	447
V.5.6.4. <i>Amor de concupiscencia y amor de benevolencia</i>	448
V.5.6.5. <i>La dilección y el amor de amistad</i>	452
V.5.6.6. <i>El subsistente personal, único sujeto de amistad</i>	456
V.5.6.7. <i>La comunicación más perfecta: la vida personal por la palabra</i>	457
V.5.6.8. <i>Conocimiento y amor del subsistente personal</i>	462
V.5.7. <i>Conocimiento por connaturalidad: la palabra del corazón</i>	463
V.6. Fundamento último del perfeccionamiento por la palabra	467
V.6.1. Dios creó todas las cosas por su Palabra.....	469
V.6.2. Dios gobierna todas las cosas por su Palabra.....	471
V.6.3. Las causas segundas libres, obran en el gobierno divino por medio de la palabra.....	474
V.7. Elevación sobrenatural de la palabra humana	478
V.7.1. La Revelación del Verbo.....	479
V.7.2. La elevación de la palabra humana.....	483
V.7.3. La luz de la gracia y el <i>lumen gloriae</i>	487
V.7.4. Conocer y amar a Dios.....	489
V.8. La contemplación amorosa del bien divino	494
V.8.1. La deformación intelectualista de la contemplación	494
V.8.2. La bienaventuranza imperfecta y la perfecta	495
V.8.3. El amor de Dios: la contemplación más gozosa y fecunda.....	497
V.8.4. Palabra mental, bienaventuranza incoada y sagrada Liturgia	502
VI. LA PERVERSIÓN DE LA PALABRA HUMANA	507
VI.1. La presencia del mal en la realidad	507
VI.1.1. La corrupción de lo mejor es lo peor	510
VI.2. Las tres dimensiones de la palabra humana	511
VI.3. La colonización mental por medio del lenguaje	512
VI.4. Las técnicas de degradación del lenguaje	513
VI.4.1. La transmutación emotiva de las palabras	513
VI.4.1.1. <i>El envilecimiento de las grandes palabras</i>	514
VI.4.1.2. <i>La exaltación de palabras mediocres o asépticas</i>	515
VI.4.2. La estrategia en la manipulación del lenguaje.....	516

VI.4.3. Un nuevo lenguaje: lo políticamente correcto	518
VI.5. La perversión última de la palabra humana	520
VI.6. El eclipse de la palabra humana en la educación	522
VI.6.1. La desaparición del maestro.....	523
VI.6.2. Implicaciones últimas de la actual deriva de la enseñanza.....	525
VI.7. Algunas implicaciones teológicas de la perversión de la palabra humana.....	526
Conclusión.....	529
Bibliografía	543

INTRODUCCIÓN

La centralidad que ha adquirido en los últimos tiempos en la reflexión filosófica el tema de la palabra del hombre y del lenguaje es digna de mención. Desde que aquella repugnante afirmación nietzscheana en la que decía “temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque aún seguimos creyendo en la gramática”, toda una pléyade de autores desde inicios del siglo XX hasta nuestros días han hecho de la palabra del hombre un tema dominante y casi obsesivo. En casi todos los casos, como veremos, ha ido estrechamente asociado a una actitud antimetafísica, pues estos autores advierten que la palabra humana encierra algo misterioso y que constituye una puerta a la metafísica. Es por ello que todos los esfuerzos de dichos autores en conjurar este supuesto peligro se han convertido en ríos de tinta para intentar demostrar en vano que la palabra no es otra cosa que su uso social y que los conceptos vienen a ser algo así como convenciones o ficciones pertenecientes a una determinada tradición lingüístico-cultural. De esta situación resulta, desgraciadamente, que los estudiantes actuales de una Facultad de Filosofía experimentarán tedio al trabajar durante varios años a este tipo de autores que normalmente no aportan ninguna luz para entender este instrumento privilegiado de la sociabilidad entre los hombres que es la palabra, según la conocida expresión del Estagirita.

Por otro lado, el refinamiento perverso de la ingeniería social a través de las técnicas de manipulación del lenguaje, ha suscitado muchas veces una reacción precipitada contra los conceptos y contra todo lo intelectualmente pensado, como si se tratase de una socialización de la verdad, cuando en realidad esa indignación tendría que dirigirse justamente contra las mismas falacias y espejismos, pero no contra la maltratada palabra humana. En este sentido, pueden destacarse las campañas publicitarias y la creación del lenguaje de lo políticamente correcto, que actualmente se percibe en especial respecto de la ideología de género, ya que muestran un poder de dominación muy grande pues se accede de una manera inadvertida a la interioridad de las personas, afectando a su modo de pensar, de querer y de sentir. Esto nos mueve a querer saber qué es la palabra humana, qué papel ejerce en el perfeccionamiento y maduración del hombre y por qué cuando se pervierte se siguen efectos tan nefastos. Así pues, nos parece que el efecto de confusión interna que es capaz de provocar en las mentes la palabra desviada, va más allá de la clásica caracterización de esta como un mero signo convencional.

En tercer lugar, atendiendo a un interés más personal, los docentes hemos asistido con preocupación en las aceleradas innovaciones educativas de los últimos tiempos a la desaparición creciente del maestro, a la abdicación de su misión fundamental y a la exaltación de la autonomía y del protagonismo exclusivo del alumno. Sin embargo, de todos estos aspectos, llama la atención particularmente el eclipse de la palabra del maestro, como si este ya no posee nada que comunicar y que pueda contribuir a la maduración del educando, haciendo del docente una especie de guardia de tráfico que modera la circulación con sus gestos. De esta manera, el maestro ya no posee como misión esencial enseñar sino regular otros aspectos secundarios y accidentales, como la organización de tiempos, el reparto de materiales y encargos, etcétera.

Es por esto, que la confluencia de estos frentes problemáticos en torno a la palabra

desembocan en algo preocupante que es la destrucción de la ciudad humana: esta es cada vez menos el lugar adecuado para que el hombre se conozca a sí mismo y pueda llevar una vida plena. En efecto, los hombres cada vez se entienden menos entre sí, las autoridades humanas que se comunican por la palabra ya no son consideradas como algo que sea perfecto para la vida personal, y a pesar de que se proclama el “diálogo” por todas partes, el resultado es que los hombres y los pueblos debilitan sus relaciones de amistad, forjadas en muchos casos tras siglos de convivencia.

Es esta inquietud ante el presente desmoronamiento de la ciudad humana que se fundamenta en la palabra del hombre, lo que nos han movido a querer estudiar más profundamente en qué consiste esta y qué relación guarda con el perfeccionamiento de la vida personal. A este respecto, nosotros afirmamos como tesis fundamental de la presente investigación que *la vida humana se manifiesta y perfecciona por la luz de la palabra*. En efecto, si el lenguaje humano no fuese el lugar privilegiado para manifestar la verdad de las cosas, para hablar de lo bueno y de lo malo, sería inviable la sociedad y el hombre no alcanzaría la plenitud a la que está naturalmente ordenado. Es por esto, que hemos querido tratar este tema de la perfección de la vida humana por la palabra desde sus últimos fundamentos metafísicos, guiados por el convencimiento de que hasta los problemas sociológicos y políticos guardan una conexión directa con las cuestiones metafísicas.

Ciertamente, acerca de los problemas mencionados ya se han hecho trabajos diversos, pues sobre el giro lingüístico de la filosofía, la desaparición del maestro o la manipulación del lenguaje existen multitud de publicaciones. Sin embargo, hemos querido reunir un volumen amplio y significativo de estas obras para descubrir el vínculo interno que poseen, a la vez que lo hemos querido reordenar e iluminar desde una formalidad metafísica.

Metodología

Para la realización de este estudio acerca del perfeccionamiento de la vida humana de la palabra hemos recurrido principalmente al pensamiento de Tomás de Aquino, especialmente a los lugares principales en los que se trata la palabra humana. En este sentido, podemos destacar el primer capítulo de su *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, ya que se contienen numerosas referencias al Verbo divino y al verbo humano. Asimismo, cabe mencionar la cuestión IV del *De Veritate* dedicada al mismo tema. De igual manera, hemos recurrido a todas aquellas partes de la *Summa Theologiae*, de la *Summa contra Gentiles* y de otras muchas obras del Aquinate, que contienen referencias fundamentales acerca de la palabra, así como también a numerosos lugares donde aparecen los presupuestos metafísicos y gnoseológicos necesarios para estudiar la cuestión. En este sentido, podemos destacar especialmente todos los tratados de la *prima pars* de la *Summa Theologiae*, así como el tratado de la ley de la *prima secundae* de dicha obra. Asimismo ha sido especialmente iluminador su tratado *De Regno* para descubrir la relación entre la palabra y el perfeccionamiento del hombre en la ciudad humana.

Por otra parte, la comprensión de la obra del Aquinate ha venido reforzada por el estudio de grandes autores tomistas como Jaime Bofill, Octavio N. Derisi y Francisco Canals, así

como de algunos autores que se formaron bajo la dirección de este último, como por ejemplo Enrique Martínez y Eudaldo Forment. En este sentido, merece ser destacada la coincidencia en la inquietud por estudiar en profundidad a la palabra humana entre Octavio N. Derisi y Francisco Canals, que desde una misma tradición de pensamiento y en un momento histórico común, ambos hicieron un lugar especial a este tema en muchos de sus escritos.

Estos han sido los principales pilares en los que nos hemos apoyado para la realización de la presente tesis. Ciertamente, para la elaboración de algunos puntos en concreto de la tesis, como el estado de la cuestión nos hemos servido de la reflexión de Juan Bautista Fuentes Ortega y de Alejandro Verdés. Asimismo, para el estudio de la vertiente política del verbo humano nos ha sido de gran utilidad el dominico canadiense Louis Lachance. Finalmente, para el estudio de la perversión del lenguaje humano y su relación con en el mundo educativo, hemos acudido principalmente a los estudios de autores como Antonio Caponnetto, Alfonso López Quintás, Rafael Gamba y Mario José Petit de Murat.

Orden de la tesis

Para la elaboración del presente trabajo lo hemos dividido en seis partes fundamentales y en una recapitulación argumentativa a modo de conclusión:

1.- El primer capítulo se corresponde con el estado de la cuestión. En él no hemos pretendido recoger todo lo que se dice acerca del lenguaje desde todas las disciplinas y autores, pues esto impediría la elaboración de nuestra tesis. Es por esto que nos hemos limitado a hacer un recorrido histórico únicamente en base a aquellos autores que reciben el nombre de “filósofos”, y especialmente a partir de aquellos que están más o menos relacionados con el llamado “giro lingüístico”. Como nos interesa advertir la conexión que existe entre la pérdida de la luz del ser y la luz de la palabra, hemos optado por iniciar dicho estado de la cuestión a partir de Kant, conscientes de que existen numerosas reflexiones anteriores sobre la palabra y el lenguaje. Asimismo, el estado de la cuestión presenta a todos estos autores convergiendo en una posición similar, que es aquella en la que la palabra humana no es el lugar donde se manifiesta el ser de las cosas, sino más bien como una especie de trampa o fuente de malentendidos que debe controlarse. A lo sumo, se llega a admitir que el significado de la palabras es su uso social, sin mayor referencia a las cosas. Por tanto, todos estos autores coinciden de algún modo en la tesis contraria a la nuestra, ya que niegan que la palabra sea perfecta de la vida humana.

2.- En el capítulo segundo hemos tratado los fundamentos metafísicos necesarios para entender el ser de la palabra humana. En este sentido, en el primer punto hemos partido de la tesis de que “el ente es lo que tiene ser”, pues a partir de la afirmación del ente hemos descubierto que en él se da una composición entre la esencia y el ser, como algo que recibe y como algo que es recibido, respectivamente. Así pues, en el segundo punto hemos desarrollado una tesis fundamental que es la de “el ser como acto y perfección” de manera que el ser en cuanto tal posee razón de infinitud y actualidad, pero es limitado por la esencia respectiva en que es recibido. Esta consideración del ser en tanto que acto y perfección, es decir, del ser en cuanto tal, nos lleva a estudiar las propiedades

trascendentales del ente que convienen al ente en cuanto tal y nos hacen avanzar en su comprensión, dedicando un especial detenimiento al trascendental *verum* por la relación que guarda con la palabra humana. Sin embargo, por otro lado, la consideración de la realidad circundante nos muestra la diversidad de grados de perfección en todos aquellos entes cuya esencia participa de manera distinta del acto de ser. Es por esto, que dedicamos un tercer punto a la escala de los entes, en base a la diferente relación entre materia y forma, comenzando desde los cuerpos simples o elementales hasta llegar al hombre. También explicamos brevemente la existencia de los ángeles (filosóficamente razonable y cierta a la luz de la Revelación), en los que ya no se da composición de materia y forma, ya que su esencia es únicamente su forma, pero aún mantienen la composición de esencia y acto de ser. Finalmente, consideramos a Dios, cima de la escala de los seres, en quien se identifican su Ser y su Esencia.

No obstante, queriendo evitar una visión meramente estática de la escala de los entes, que considera simplemente la perfección de los entes en tanto que su mayor nobleza o inmaterialidad, dedicamos otro punto a considerar las articulaciones de la escala de los entes, en la que se nos muestra el dinamismo perfectivo de los mismos. Aquí entra en juego una noción de perfección en tanto que plenitud o acabamiento, y es cuando mostramos brevemente la dos perspectivas de comunicación del bien *ex indigentia* y *ex plenitudine*, sobre las que luego volvemos más adelante. Asimismo consideramos los diversos grados de comunicación de bien en la escala de los entes. Finalmente, una vez que hemos hablado de la realidad de la escala de los entes, dedicamos un último punto al modo en que se conoce esta realidad, y así hablamos de la analogía como el método adecuado para estudiar al ente que se dice de maneras tan diversas. A este respecto, vemos la necesidad de complementar el ascenso de la analogía de proporcionalidad con el descenso de la analogía de atribución, pues los diversos grados de participación del ser de los entes, se descubren mejor a través de este último tipo de analogía. En este segundo capítulo, lo que nos interesa principalmente es descubrir los fundamentos metafísicos necesarios, pues una vez explicado en qué consiste el ente, su actualidad, su perfección y comunicatividad, entonces estaremos en condiciones de mostrar cuál es el ser de la palabra, en orden a la posterior afirmación de la tesis.

3.- El tercer capítulo se dedica en general al conocimiento humano, y es un apartado que podríamos calificar de epistemológico, ya que aunque descubrimos algunos elementos que apuntan a una razón metafísica, los posponemos para el siguiente capítulo en el que se aborda el conocimiento en cuanto tal. En este sentido, le dedicamos un primer punto a considerar que la unión de alma y cuerpo en el hombre, y su influencia en el modo de conocer humano. A continuación nos dedicamos estudiar detenidamente los sentidos externos y los sentidos internos, y la conjunción de receptividad y actividad que se dan en estos en orden a formar la imagen sensible, así como la importancia de esta última para efectuar el juicio sobre lo singular. En un cuarto punto, consideramos al entendimiento humano y la doble dimensión de receptividad y actividad emanativa que se realiza por medio del entendimiento paciente y del entendimiento agente. En un quinto punto, consideramos el objeto del entendimiento humano, y le dedicamos atención al ente como primer conocido, desde el cual se avanza desde una noción confusa del mismo hasta una noción en la que descubrimos la actualidad del ser del ente como el

fundamento de que este sea entendido. Asimismo se consideran otros aspectos relacionados con el objeto directo y proporcionado al horizonte del conocimiento humano, que es la quiddidad sensible y el carácter espontáneo, connatural y cierto que posee el entendimiento humano del ente y sus primeros principios, como fundamento de la ciencia humana.

En el sexto punto, abordamos la propia operación de entender y en primer lugar la necesidad de la abstracción, que no se realiza directamente sobre las cosas sino sobre la imagen sensible formada por las potencias sensitivas. De igual modo se examina la formación de la especie inteligible, como aquel medio fundamental que nos permite llegar a las cosas y que es recibida en el entendimiento paciente, así como también el carácter de iluminación que posee la abstracción humana. En este punto cobra especial importancia la formación final que realiza el entendimiento de la palabra mental, que en el caso del hombre requiere unirse a una materialidad sonora o gráfica para poder comunicarse. A este respecto, se considera la necesidad de formación de juicios y racionios a partir de la fragilidad del entendimiento humano que no conoce súbitamente las cosas sino que requiere de un paso gradual a través de aquellos hasta un conocimiento más pleno. Asimismo, dedicamos atención a la conversión a la imagen y al conocimiento del singular, puesto que es un aspecto de gran importancia, ya que quedarse en lo universal no es suficiente pues nuestra vida se ejerce en relación con una multitud de entes singulares. Por otro lado, en un séptimo subapartado, se describen los diferentes tipos de autoconocimiento que posee el alma de sí misma, cuestión que guarda relación directa con la luz de la palabra.

A continuación, se considera el conocimiento de lo superior al hombre y también algo acerca del conocimiento que tiene el alma de sí misma *post mortem*, lo cual nos ayuda a descubrir elementos que pertenecen al conocimiento del alma según su unión con el cuerpo, por un lado, y al conocimiento en cuanto tal, por otro. Seguidamente se dedican dos puntos a estudiar el conocimiento en el ángel y el conocimiento en Dios, bajo la guía del Aquinate, para abordar con más claridad a continuación la cuestión del conocimiento en cuanto tal. Finalmente, se dedica un punto a estudiar la coronación de la actividad intelectual del hombre que es el lenguaje externo, ya que el conocimiento humano no se queda únicamente encerrado en la interioridad del hombre sino que aspira a comunicarse a los demás y para ello requiere de un lenguaje externo, con el que establece una profunda unidad, que va más allá de la mera caracterización de la palabra como un mero signo convencional. En relación con esto, se considera en último lugar la posibilidad de que el lenguaje humano nombre y exprese lo trascendente y superior a sí mismo.

En todo este capítulo tercero se recogen una serie de elementos que ayudan a entender el conocimiento en cuanto tal, pero que sobre todo dan razón del dinamismo intelectual del hombre en el que aparece la palabra humana como algo que ayuda a concebir mejor las cosas y a la vez brota de una plenitud de conocimiento y actualidad.

4.- Una vez estudiados los principales elementos epistemológicos del conocimiento humano y de los entendimientos superiores que conocemos por analogía, nos centramos en los aspectos que pertenecen propiamente a la esencia del conocimiento en cuanto tal.

A este respecto, dedicamos un primer punto a la inmaterialidad del conocer y a la infinitud que le corresponde al entender en cuanto tal. Asimismo, se dedica otro punto a considerar la subsistencia y vuelta sobre sí mismo del cognoscente, y en especial la relación que esto guarda con la inteligibilidad actual del alma en su ser entitativo y la luz del entendimiento agente. En un tercer punto, se estudia la unión que en el acto de conocer se produce entre el entendimiento en acto y lo entendido en acto. Finalmente, en un cuarto punto, se examina la dimensión manifestativa y locutiva del entendimiento, acudiendo a los escritos de Francisco Canals, que arrojaron mucha luz sobre un asunto que había quedado oscurecido en la propia tradición tomista, mostrando con claridad como al entendimiento en cuanto tal le corresponde la emanación de una palabra mental que brota desde su plenitud y perfección.

5.- En el capítulo quinto, se desarrolla propiamente lo nuclear de la tesis que es que *la vida humana se manifiesta y perfecciona por la luz de la palabra*, y así analizamos de algún modo sus tres elementos principales: vida humana, perfección y luz de la palabra. En este sentido, se dedica un primer punto a considerar el camino del hombre a su plenitud, puesto que por el mero hecho de ser no está ultimado, sino que como todo bien creado posee un dinamismo interno en orden a su propia perfección, cuyo fin último se encuentra en Dios. Asimismo se examina la dimensión de indigencia que posee la persona, la cual aun siendo la más perfecta de las criaturas del mundo físico, sin embargo depende radicalmente de los demás para poder llegar a su maduración.

En un segundo punto, estudiamos la noción de “perfección” y la relación que guarda con la doble perspectiva de comunicación del bien *ex plenitudine* y *ex indigentia*. En este sentido, se examina detenidamente la presencia de la palabra en ambas dimensiones.

En un tercer punto, se considera la luz de la palabra, como aquello que en la tesis se enuncia como causa del perfeccionamiento de la vida humana. Para ello, dedicamos un primer apartado a considerar brevemente los antecedentes sobre la luz y la iluminación en el pensamiento filosófico. A continuación, se dedican dos apartados a estudiar la luz y la iluminación en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, para poder entender mejor de qué manera ilumina la palabra humana y en qué radica su luminosidad.

En un cuarto punto, se estudia en particular la iluminación de la vida humana desde la perspectiva *ex indigentia*, es decir, desde aquella en la que la persona busca adquirir un bien del que carece. En este sentido, consideramos por separado, en diversos apartados, el papel que ejerce la palabra humana en la adquisición de las virtudes intelectuales, en el ejercicio de la libertad, en las dimensiones de la vida moral, en las obras técnico-artísticas, así como el orden interno que guardan entre sí estas dimensiones de la cultura humana y el lenguaje mismo como obra maestra de la cultura humana e instrumento de perfeccionamiento. Asimismo, se estudia el papel que ejerce la palabra humana en la ley, en las formas imperfectas de amistad y en la conducción de los súbditos por la autoridad política.

En un quinto punto, se estudia en particular la iluminación de la vida humana desde la perspectiva *ex plenitudine*, y en este sentido se atiende a la acción educativa de los

padres sobre los hijos y del maestro sobre los alumnos, respectivamente. En un tercer subapartado, se estudia la relación que establece la palabra humana con las cosas materiales cuando la persona las nombra, en un hecho que hemos denominado como nueva creación o recreación. En un cuarto subapartado, se estudia el importante hecho de la educación, que consiste en una suerte de segunda generación. Asimismo, se estudia de qué modo ilumina la acción política del gobernante sobre los súbditos cuando brota desde una plenitud por parte de aquel. A continuación, se examina la importancia fundamental que ejerce la palabra en el seno de las relaciones amistosas y el lugar adecuado de estas para otro peculiar tipo de conocimiento perfectivo de la vida humana, que es el conocimiento por connaturalidad.

En un sexto punto, estudiamos el fundamento último del perfeccionamiento por la palabra, que no puede ser otro que Dios, que crea y gobierna todo por medio de su palabra. En este sentido, a la luz del obrar más perfecto que hay en la realidad, que es el obrar divino, se estudian las analogías y semejanzas que se encuentran en el obrar humano por medio de la palabra.

En un séptimo punto, se estudia la elevación sobrenatural de la palabra humana, sin romper con la formalidad filosófica del trabajo, ya que aunque hace alguna incursión en cuestiones de teología revelada, sin embargo se hace en orden a verificar que estos mismos aspectos que se dan en el orden natural del perfeccionamiento de la vida humana por la palabra, se mantienen en la elevación sobrenatural por la gracia, la cual los perfecciona pero no los suprime.

Finalmente, en un octavo punto, se trata de estudiar de qué modo esa infinitud que pertenece al entendimiento en cuanto tal y al anhelo de infinitud del alma humana, hace que la palabra humana encuentre su más perfecta destinación en el diálogo amoroso con Dios, que constituye la oración, y particularmente en la sagrada Liturgia como su lugar privilegiado.

En todo este capítulo quinto se busca explicitar y desarrollar que el fundamento metafísico de la naturaleza autocomunicativa del acto del ente peculiar que es el hombre, se realiza por medio de la comunicación de la propia vida en el conocimiento y en la palabra.

6.- Una vez estudiados y demostrados los hechos principales que demuestran que la vida humana se manifiesta y perfecciona por la luz de la palabra, pasamos a considerar el daño inmenso que se sigue de la perversión de la misma. Para conocer la gravedad de esto, le dedicamos un apartado a considerar las principales tesis metafísicas que el Aquinate propuso para entender el problema del mal y los diversos grados del mismo. Asimismo, se describe y considera de qué manera se está degradando el lenguaje humano por las diversas técnicas de manipulación, haciendo que este deje de algún modo de ser el lugar de la manifestación de la verdad y el nexo de la sociabilidad humana. A continuación, se estudia brevemente como ejemplo paradigmático cuál viene siendo la tendencia en el actual mundo educativo con su creciente desaparición del maestro y de su palabra. Finalmente, se estudian brevemente algunas implicaciones teológicas que se

contienen en este problema y en la actitud obsesiva de los autores mencionados en el estado de la cuestión.

En último lugar, en la conclusión se recapitulan las principales afirmaciones de la presente investigación, intentando ofrecer una clara estructura argumentativa que dé razón de la tesis presente que es que *la vida humana se manifiesta y perfecciona por la luz de la palabra*.

I. ESTADO DE LA CUESTIÓN

I.1. La banalización de la palabra humana

El mundo moderno ha hecho proliferar en gran cantidad el número de palabras pero de tal modo que estas han ido asociadas a una sensación de hartazgo y escepticismo que nos lleva con frecuencia a decir acerca de cuestiones importantísimas que no son más que palabras. En el fondo late una banalización y degradación del verbo humano el cual ya no es visto como algo que tenga que ver con nuestra vida ni con nuestro perfeccionamiento personal:

Vivimos en un mundo en el que se diría que la palabra apenas tiene valor. Las palabras nos inundan: anuncios, octavillas, folletos, libros, pizarras, mapas, pantallas, noticiarios, vallas publicitarias... Las palabras se mueven, fluyen, van de aquí para allá, se hacen grandes y brillantes anuncios de neón... Tanto que al final de decimos: ¡bueno, no son más que palabras! Han crecido en número pero han decrecido en valor. ¹

En efecto, como ahora veremos, toda la literatura filosófica contemporánea acerca de la palabra humana se caracteriza por el desfase entre su gran volumen y extensión en autores y obras, y entre lo poco o nada que aportan para el perfeccionamiento de la vida humana. Sin embargo, la palabra humana es comunicación de vida, permite establecer vínculos con los demás y permite darse y amar. Es por esto, que como bien comenta el autor anteriormente citado, cuando negamos la palabra a alguien, estamos demostrando que le negamos algo verdaderamente valioso y con ello a nosotros mismos:

La palabra es vida, amor, alimento. Sin palabra nos morimos. Dar la palabra es entrar en contacto, es crear vínculos, regalar lo mejor de uno ¿No es verdad que cuando nos enojamos con alguien lo primero que hacemos es dejarle de hablar, negarle la palabra? Sabemos bien lo que vale nuestra palabra puesto que la negamos. ²

En este sentido, resulta muy ilustrativo un experimento cruel atribuido al emperador alemán Federico II (1194-1250)³, al que se atribuye haber apartado a doce niños recién nacidos de todo contacto con sus familias, dejándoles únicamente atendidos por unas nodrizas que les darían lo necesario únicamente en cuanto a su alimentación, pero tenían totalmente prohibido hablarles. El objetivo de dicho experimento cruel se dice que era descubrir qué lengua terminarían hablando entre sí aquellos niños y si por medio de aquel experimento se podría arrojar alguna luz acerca del primer lenguaje de Adán y Eva. Sin embargo, el resultado final de dicho experimento fue que los doce niños se fueron muriendo todos, precisamente porque les había faltado la palabra. Al margen de la autenticidad histórica de dicho relato, este nos muestra algo innegable que es el valor fundamental de la palabra en la vida humana, la cual es una profunda y genuina comunicación de vida y nexo de sociabilidad. Sencillamente, sin palabra no hay vida humana, y de algún modo esta es más importante que el alimento material.

¹ Félix María AROCENA. *La celebración de la palabra*, p.22

² Félix María AROCENA. *La celebración de la palabra*, p.22

³ Cf. Félix María AROCENA. *La celebración de la palabra*, p.22

Es por esto, que la sensación de hartazgo y maltrato del verbo humano en las sociedades modernas debe ser considerado en relación con lo que han dicho los autores más influyentes al respecto, así como también en relación a las grandes líneas desde las que fue derivando el pensamiento moderno. No espere nadie encontrar en esta primera parte esa palabra humana que alimenta el entendimiento humano, sino más bien descubrir a algunos de los principales maltratadores del verbo, que han enfrentado al logos (*palabra*) contra el logos (*razón*). No obstante, esperamos que este apartado arroje alguna luz suficiente para entender el estado de la cuestión en que nos encontramos acerca de la palabra en los últimos siglos. Para ello, y por razones expositivas, aun sabiendo que la especulación filosófica lenguaje se remonta como mínimo hasta el *Crátilo* de Platón, hemos decidido partir desde Immanuel Kant, para dibujar las principales líneas que han derivado a partir de él en el pensamiento moderno y la implicación del lenguaje humano en las mismas.

I.2. Kant: la escisión entre los conceptos y el ser

El intento de Kant de explicar cómo son posibles los juicios sintéticos a priori de la matemática y de la física le llevó a preguntarse si es viable la metafísica como ciencia, es decir, si esta tiene juicios sintéticos a priori, lo cual no se lo plantea respecto de la matemática y de la física de su época, pues parte del *factum* de que existen, y que por tanto sí que son posibles. Sin embargo, la metafísica es vista por él como sumida en un campo de batalla de inacabables disputas, que no ha encontrado todavía el camino seguro de la ciencia:

La metafísica, conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado, que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia, con meros conceptos (no aplicándolos a la intuición, como hacen las matemáticas), donde, por tanto, la razón ha de ser discípula de sí misma, no ha tenido la suerte de poder tomar el camino seguro de la ciencia (...) No hay, pues, duda de que su modo de proceder ha consistido, hasta la fecha, en un mero andar a tientas, y lo que es peor, a base de simples conceptos. ⁴

Octavio N. Derisi resume de manera sintética el camino que fue desde el nominalismo hasta Kant como el de la pérdida del ser por parte de los conceptos humanos, que en el filósofo alemán alcanza una cristalización más fuerte, por lo analítico y riguroso de su obra a partir de las piezas de que disponía. Sin embargo, dicho autor no hace otra que consumir esta escisión entre el ser y los conceptos del entendimiento según un proceder muy consecuente con su idea acerca de una razón pura, desentendida del ser de las cosas:

El nominalismo medieval diluyó el concepto como aprehensión vital del ser y redujo todo el conocimiento a experiencia sensitiva de lo concreto. El concepto era sustituido por un simple nombre, que agrupaba bajo su evocación las múltiples experiencias de la realidad individual (...) Tal Subjetivismo representativo se acentúa más en el Empirismo inglés del siglo XVII y XVIII, que llega a confundir “el ser real con el ser percibido” –*esse est percipi*– de Berkeley

⁴ Immanuel KANT. *Crítica de la razón pura*, prólogo de la segunda edición, BXIV-BXV

(...) El Conceptualismo logra todo su desarrollo subjetivista en Kant: el concepto está reducido a una pura forma de la inteligencia, vacía enteramente de ser, que actúa no para conocer o aprehender el ser real, sino solo para organizar y conferir así categoría de objeto universal y necesario a los fenómenos individuales y contingentes de la sensibilidad. Tal concepto, como pura forma, no sobrepasa la subjetividad de los fenómenos, y la realidad en sí permanece inalcanzada, más allá de todo conocimiento válido.⁵

Ahora bien, la suerte de la metafísica ya está echada a partir del inicial planteamiento kantiano sobre los juicios sintéticos a priori, que según él son los que rigen en la matemática y en la física, pues se parte de que la universalidad y necesidad de nuestros conceptos y juicios provienen de unas formas a priori de la sensibilidad y del entendimiento. En primer lugar, tenemos las formas a priori de la sensibilidad que son el espacio y el tiempo, que Kant analiza en la *Estética trascendental*. En segundo lugar, tenemos las categorías o conceptos puros del entendimiento, que expone en la *Analítica trascendental*, y en este sentido, dicho autor enumera una lista de conceptos puros del entendimiento a partir de los tipos de juicios que la *Lógica* ha recogido:

La misma función que da unidad a las distintas representaciones en un juicio proporciona también a la mera síntesis de diferentes representaciones en una intuición una unidad que, en términos generales, se llama concepto puro del entendimiento (...) De esta forma, surgen precisamente tantos conceptos puros referidos a priori a objetos de la intuición en general como funciones lógicas surgían dentro de la anterior tabla en todos los juicios posibles (...) De acuerdo con Aristóteles, llamaremos a tales conceptos categorías, pues nuestra intención coincide primordialmente con la suya, aunque su desarrollo se aparte notablemente de ella. Tabla de las categorías: 1) De la cantidad: Unidad, Pluralidad, Totalidad; 2) De la cualidad: Realidad, Negación, Limitación; 3) De la relación: Inherencia y subsistencia (*substantia et accidens*), Causalidad y dependencia (causa y efecto), Comunidad (acción recíproca entre agente y paciente); 4) De la modalidad: Posibilidad-Imposibilidad, Existencia-No existencia, Necesidad, contingencia.⁶

Así pues, el resultado es que Kant ha reducido las categorías del ente a categorías de la razón, en base a una noción de los conceptos como algo puro y ajeno a toda experiencia sensorial, que unido a los datos amorfos que perciben nuestros sentidos, nos permiten conocer los fenómenos. Es por esto, que el autor de Königsberg distingue entre pensar y conocer, siendo el pensar la mera especulación sobre los conceptos vacíos, mientras que el conocer une dichos pensamientos a una intuición empírica, resultando de ellos los fenómenos:

Pensar un objeto y conocer un objeto son cosas distintas. El conocimiento incluye dos elementos: en primer lugar, el concepto mediante el cual es pensado un objeto en general (la categoría); en segundo lugar, la intuición por medio de la cual dicho objeto es dado. Si no pudiésemos asignar al concepto la intuición correspondiente, tendríamos un pensamiento, atendiendo a su forma, pero carente de todo objeto, sin que fuera posible conocer algo a través de él (...) Consiguientemente, el pensar, mediante un concepto puro del

⁵ Octavio N. DERISI, "Concepto y ser", p.3

⁶ Immanuel KANT. *Crítica de la razón pura*, A79B105-A80B106

entendimiento, un objeto en general, solo podremos convertirlo en conocimiento en la medida que refiramos este concepto a objetos de los sentidos.⁷

Según esto, la metafísica consiste en un pensar vacío sobre conceptos puros, que no nos permite conocer las cosas mismas. Pero esta base del pensamiento kantiano sobre la que se edifica toda su obra, consistente en suponer unas formas puras del entendimiento y la sensibilidad por un lado, y de un material sensitivo informe y caótico por otro, resulta bastante cuestionable porque esta conjunción entre el apriorismo y las cosas solo puede darse si ya en las mismas sensaciones externas hay algún indicio de que estas piden ser encajadas en un molde o en otro, de modo que esas cosas más allá de nuestra mente no pueden ser absolutamente desordenadas, sino que exigen tener un cierto principio de orden y diferenciación, para así poder unirse a una categoría o a otra. Esta es sin duda una poderosa objeción frente al planteamiento kantiano que de forma muy gráfica expresa Rafael Gamba:

La objeción es esta: Kant dice que para la formación de nuestros conceptos colaboran un elemento exterior absolutamente indeterminado -el caos de las sensaciones- y unas formas y categorías (molde) del espíritu, en que esas sensaciones vienen a insertarse, como un líquido se introduce en un recipiente y adopta su forma. Sin embargo, en la formación del conocimiento se utilizan unas veces una forma y otras, otra; unas veces una categoría; otras, otra. Esto solo puede tener dos explicaciones: lo primero es que haya algo en las sensaciones procedentes del exterior que pida su inserción en uno u otro de estos moldes, en cuyo caso ya no serían esas sensaciones absolutamente indeterminadas, caóticas, como quiere Kant, sino que habría en ellas un principio de diferenciación, de orden. La cosa en sí no sería absolutamente incognoscible. La segunda explicación sería que el espíritu actúe espontáneamente en la aplicación de estas formas y categorías, con lo cual el conocimiento sería una creación del sujeto, y la cosa en sí y las sensaciones resultarían un elemento inútil en la génesis del conocimiento, lo que contradice también a la teoría de Kant.⁸

Por otro lado, es evidente que la obra kantiana representa un ataque a la filosofía cristiana, siempre defensora de la capacidad suficiente de la razón humana para conocer la existencia de Dios y de algunos de sus atributos por analogía, lo cual fue negado por Kant en su *Crítica de la razón pura*. Sin embargo, en el contexto del pensamiento cristiano, esta capacidad de conocer a Dios se veía atemperada por una clarísima afirmación de la limitación del entendimiento humano para penetrar en tales misterios, pues de Dios sabemos más lo que no es que lo que es, o en palabras del Aquinate “nuestro conocimiento es tan débil que ningún filósofo pudo jamás investigar totalmente la naturaleza de una mosca (...) si nuestro entendimiento es tan débil, ¿no es necesidad empeñarse en creer de Dios tan solo lo que el hombre pueda averiguar por sí mismo?”⁹.

⁷ Immanuel KANT. *Crítica de la razón pura*, B146-B147

⁸ Rafael GAMBRA. *Historia sencilla de la filosofía*, p.196-197

⁹ *Sed cognitio nostra est adeo debilis quod nullus philosophus potuit unquam perfecte investigare naturam unius muscae (...)* Si ergo intellectus noster est ita debilis, nonne stultum est nolle credere de Deo, nisi illa tantum quae homo potest cognoscere per se? TOMÁS DE AQUINO. *Expositio in Symbolum Apostolorum*, prooemium

En este sentido, es posible advertir junto con Juan Bautista Fuentes, que el pensamiento de Kant supuso un cierto límite a la tendencia racionalista e idealista de la Modernidad de querer deducir la totalidad de la realidad desde el sujeto a partir de unos pocos principios racionales anteriores a toda experiencia. Recordemos por ejemplo, el planteamiento de Descartes o de Malebranche, en los que a partir de una presunta idea clara y distinta de Dios se pasaba a deducir todo el orden de la realidad, incluido el universo físico, para el cual se exigía un acto de fideísmo enteramente gratuito. Según la interesante advertencia de dicho autor, podemos advertir que la cosa en sí o noúmeno del kantismo en cierto modo fue un límite a las pretensiones ilimitadas del racionalismo de querer conocer la totalidad de la realidad a partir de principios racionales:

Lo que Kant está buscando, al menos en principio, mediante dicho juego es reaccionar críticamente frente al racionalismo moderno (...) el sentido último del racionalismo moderno (de las filosofías de Descartes, Malebranche, Espinosa, Leibniz, Wolff..., sin perjuicio de las diferencias), diríamos lo siguiente: la pretensión de deducir, en su totalidad e integridad, el mundo empírico (el orden del conjunto de las "verdades de hecho") a partir de principios racionales anteriores e independientes de toda experiencia empírica (de las "verdades de razón") (...) En el racionalismo moderno Dios no será sino la idea mediante la cual se va a pretender fundamentar la absoluta necesidad racional del mundo en su totalidad, y por ello conferir a la par a la razón teórica (humana) una jurisdicción positivamente infinita.¹⁰

Es por esto, que aunque solamente sea *per accidens*, el kantismo con su cosa en sí era un límite a la completa racionalización del mundo desde el sujeto humano. Pero esta escisión entre el fenómeno y la cosa en sí, entre el conocer y el ser, propuesta por Kant como solución al problema crítico, en realidad resultará insuficiente y será el origen de las posteriores derivaciones históricas del pensamiento. Consciente de este hecho, Roger Verneaux afirmó que "toda la filosofía moderna y contemporánea depende de Kant, directa o indirectamente"¹¹.

Juan Bautista Fuentes destaca con gran acierto que para una eficaz limitación a las pretensiones del racionalismo moderno la solución adecuada no podía pasar por una escisión entre el pensar y el ser, que en términos kantianos es la escisión fenómeno y noúmeno, sino que el mismo fenómeno, el mismo pensar es cierto ser, y por tanto una vía de acceso al ser. Asimismo como advierte agudamente, de dicha inestabilidad surgirán por un lado los idealismos absolutos y por otro lado los planteamientos irracionalistas:

Pero de ningún modo era necesario, para sostener la sola idea de noúmeno en cuanto que mero límite negativo a la racionalización teórica sin residuo del mundo (empírico), tener que asumir semejante escisión cognoscitiva, pues el fenómeno bien puede ser concebido como una vía de acceso a la realidad misma sin perjuicio de reconocer que esta no quede nunca definitivamente agotada en ninguna de dichas conformaciones fenoménicas suyas (...) Será precisamente esta malformada y gratuita escisión aquella de cuyo hilo acabarán tirando, cada uno a su modo, tanto el idealismo real postkantiano que culmina en el idealismo absoluto de

¹⁰ Juan Bautista FUENTES, "De Kant a Freud: la formación del sujeto modernista", p.430-431

¹¹ Roger VERNEAUX. *Immanuel Kant: las tres críticas*, p.10

Hegel como la rebelión (neorromántica) contra este idealismo llevada a cabo por Schopenhauer.¹²

Así pues, en primer lugar los idealistas afirmaron la completa omnipotencia de la razón y acabarán con la cosa en sí, y por otro lado, los irracionalismos que después querrán afirmar el acceso a un cierto ser por cualquier otro medio que no sea el pensamiento conceptual discursivo que se expresa por la palabra.

Primeramente, fueron los idealistas alemanes los que con intención de continuar un espíritu del kantismo llevaron su planteamiento hasta el límite, afirmando que la realidad no es solamente algo determinada o configurada por el entendimiento humano, sino incluso algo puesto por él, resultando superflua la presencia de la cosa en sí:

He dicho desde siempre y lo repito aquí, que mi sistema no es otro que el kantiano. Esto quiere decir que contiene el mismo modo de ver el asunto, pero que es en su modo de proceder totalmente independiente de la exposición kantiana (...) de suerte que con toda formalidad, y no meramente por decirlo así, el objeto esté puesto y determinado por la facultad de conocimiento, y no la facultad de conocimiento por el objeto.¹³

Esto culminará en el racionalismo absoluto de Hegel, el cual proclamó la absoluta autonomía de la razón, identificado lo real con lo ideal, no en el sentido de que la realidad pueda ser conocida por la razón, sino en el sentido de que lo real es la razón misma, lo cual sintetizó en aquella conocida frase suya de que “lo que es racional es real, y lo que es real es racional”¹⁴. Asimismo, en el idealismo absoluto hegeliano, representará un papel clave la negación como motor de la dialéctica, que da lugar a un despliegue de contradicciones que se reintegrarán en el Espíritu Absoluto. Sin embargo, todo este sistema idealista se edifica sobre una tautología, ya que lo que se obtiene como resultado final es lo que virtualmente estaba en el comienzo, de manera que lo que estaba en el comienzo será nuevamente lo que aparezca al final, pues no puede ser otra la consecuencia de un apriorismo absoluto:

Todo este inmenso despliegue y repliegue dialécticos de la totalidad de la realidad misma pivota a fin de cuentas sobre una no menos inmensa y vacía tautología, a saber, aquella según la cual lo que estaba ya puesto virtualmente en el comienzo puede llegar a ser lo mismo que lo que reaparecerá actualmente culminado en el final en la medida misma a su vez en que lo que reaparecerá al final es lo mismo que lo que ya se había podido poner virtualmente en el comienzo (...) Dicha inmensa tautología resulta ser, así pues, tan gratuita, por vacía e indeterminada, y a la postre indecible, como gratuito, por vacío e indeterminado, e indecible era precisamente el apriorismo puro ocasional gnoseológico kantiano del que no constituye sino su propagación absoluta en un sentido pretendidamente real.¹⁵

En términos semejantes Teófilo Urdanoz había destacado que a pesar de la sistematicidad y exhaustividad del hegelianismo, que pretendía abarcar de un golpe la

¹² Juan Bautista FUENTES, “De Kant a Freud: la formación del sujeto modernista”, p.438

¹³ Johann Gottlieb FICHTE. *La doctrina de la ciencia*, primera introducción

¹⁴ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. *Filosofía del derecho*, p.34

¹⁵ Juan Bautista FUENTES, “De Kant a Freud: la formación del sujeto modernista”, p.446

especulación a priori y el devenir histórico, sin embargo no logra solucionar la escisión kantiana entre el pensar abstracto y la experiencia humana, sino que lo agudiza más al pretender extraer absolutamente todas las cosas (incluida la historia) a partir de la idea. Es por esto, que a pesar de la fascinación que provocó dicho sistema en su momento, se estructura a partir de la mezcla confusa de posiciones extremas y contrarias al pensamiento humano como por ejemplo la afirmación del devenir como única realidad o de la identidad entre lo racional y lo ideal, entre el sujeto y el objeto, entre Dios y el mundo, entre el sí y el no, entre la verdad y el error, de lo cual resulta una madeja confusa de conceptos que se despliegan dialécticamente y no un pensamiento que ofrezca luz, claridad y distinción.¹⁶

En todo este proceso la palabra humana no ocupa un puesto privilegiado en la reflexión filosófica sino que va a la zaga de lo que se considera acerca de la razón y de la idea. Será a partir de la otra deriva histórica del irracionalismo, cuando se empiece a considerar a la palabra y al lenguaje humano como el centro de la especulación filosófica, y como algo que más bien imposibilita el acceso al verdadero ser de las cosas, postulándose otras vías y caminos alternativos.

I.3. El irracionalismo decimonónico: de Schopenhauer a Freud

La otra deriva histórica que surge de la escisión kantiana entre pensar/ser es la que no satisfecha con los frutos amargos del idealismo absoluto, pasó a despreciar al pensar para quedarse con el ser, al cual intentará acceder por una vía más bien irracional, como por ejemplo la "intuición", pero en ningún caso conceptual y discursiva.

En este sentido, es muy iluminadora la actitud de Jacobi, el cual aun siendo adversario de Kant, aceptaba su demostración de la inviabilidad de la metafísica como ciencia, mientras que por otra parte se negaba a aceptar las consecuencias que implicaría el ateísmo, y para ello apelaba a la fe como sentimiento de lo incondicionado. Estamos pues entrando de lleno en el irracionalismo, ahora presentado bajo una forma fideísta. Asimismo, es muy conocida la afirmación de Jacobi de que "sin la cosa en sí no podemos entrar en la doctrina de Kant; con la cosa en sí no podemos permanecer en ella", que el historiador de la filosofía Teófilo Urdanoz recoge en su obra:

Jacobi separa a Dios de la naturaleza (...) El objetivo de su especulación es defender el valor de la fe como sentimiento de lo incondicionado, o sea de Dios (...) Jacobi admite con Kant que la razón no puede rebasar los límites de la experiencia sensible. Y que Kant demostró victoriosamente la imposibilidad de la metafísica como ciencia; pero su sistema es igualmente inaceptable. "Sin la cosa en sí no podemos entrar en la doctrina de Kant; con la cosa en sí no podemos permanecer en ella" (...) Romper, pues, con el ateísmo significa romper con el racionalismo y apelar a la fe, que es necesariamente fe en Dios.¹⁷

Es curioso que el esquema que desde este momento empieza a imponerse, y que se prolongará en la herejía modernista, consistirá en que de algún modo la razón será

¹⁶ Cf. Teófilo URDANOZ. *Historia de la filosofía*, volumen IV, p.405-406

¹⁷ Teófilo URDANOZ. *Historia de la filosofía*, volumen IV, p.123-124

asimilada al ateísmo, mientras que el acceso a Dios (y en otras filosofías al ser) vendrá por caminos ajenos a la razón.

I.3.1. Schopenhauer: las categorías impiden el acceso a la cosa en sí

Este autor alemán puede considerarse en muchos puntos como heredero de Kant. De entre sus numerosos escritos, es muy impactante aquel lugar de su ensayo "*Parerga y Paralipómena*", en el que considera la posibilidad de visión de espectros o fantasmas y lo sostiene afirmativamente en base a argumentaciones típicas del apriorismo kantiano, que en síntesis los hace consistir en imágenes de una intuición intelectual pura pero sin el concurso de la sensibilidad:

En efecto, el fenómeno espectral se presenta exactamente igual que un fenómeno corpóreo: pero no lo es, ni tampoco debe serlo (...) Es importante comprender que una acción igual a la de un cuerpo no supone necesariamente la presencia de un cuerpo (...) Nuestra intuición del mundo externo no es meramente sensual sino principalmente intelectual (...) Los sentidos no ofrecen nunca más que una mera sensación en su órgano, es decir, una materia en sí sumamente pobre, con la que el entendimiento construye este mundo corpóreo mediante la aplicación de la ley de casualidad conocida por él *a priori*, y las formas de espacio y tiempo ubicadas en él *a priori*. Pero en el estado normal y de vigilia la estimulación a ese acto de intuición procede de la afección sensorial (...) ¿Mas por qué no habría de ser posible que alguna vez una excitación procedente de otro lado, es decir, de dentro del organismo mismo, pudiera llegar al cerebro y ser elaborada por este a través de su función peculiar y conforme a su mecanismo, igual que hace con aquella?¹⁸

Resulta llamativo que en nombre del apriorismo kantiano llegue a defender incluso la clarividencia del futuro o de lo remotamente lejano, ya que si las categorías de espacio y tiempo son enteramente puestas por el sujeto, entonces un acontecimiento puede ser conocido antes de ocurrir o después:

Si el tiempo y el espacio fueran absolutamente reales y pertenecientes al ser en sí de las cosas, entonces aquellas dotes de visión de los sonámbulos, como en general de toda visión remota y anticipada, serían un milagro realmente incomprensible (...) Si el tiempo no es una determinación del verdadero ser de las cosas, el antes y el después carecen de sentido con respecto a él: en consecuencia, un acontecimiento puede ser igualmente conocido antes de ocurrir o después.¹⁹

Al margen de la mayor o menor fidelidad a las distinciones kantianas, lo interesante aquí es que Schopenhauer está reduciendo al absurdo al apriorismo kantiano, ya que muestra aquello que señalaba Rafael Gamba de que es imposible sostener que los materiales amorfos de la sensibilidad siendo de suyo indiscernibles (según Kant) puedan ser configurados por las categorías a priori del entendimiento.

¹⁸ Arthur SCHOPENHAUER. *Parerga y Paralipómena (Ensayo sobre la visión de espectros)*, p.251-252

¹⁹ Arthur SCHOPENHAUER. *Parerga y Paralipómena (Ensayo sobre la visión de espectros)*, p.285

Recordemos brevemente que Schopenhauer distingue dos mundos: el mundo de la representación y el mundo de la voluntad. El mundo de la representación es el mundo de lo fenoménico, que dicho autor reduce a las categorías de espacio, tiempo y causalidad. Estas categorías de espacio y tiempo son las que individualizan los fenómenos en el mundo de la representación. Por otro lado, está el mundo de la voluntad, que para Schopenhauer es la cosa en sí, viene a ser el noúmeno al que Kant consideraba inaccesible y que nos está oculto por el mundo de la representación de lo fenoménico, el cual lo compara con el velo de Maya del hinduismo. Sin embargo, la cosa en sí que es la voluntad se sustrae a las formas del fenómeno, es decir, al espacio y al tiempo. Entre medias de ambos mundos postula Schopenhauer que hay un mundo de ideas eternas, que son como las primeras objetivaciones de la voluntad. Una consecuencia importante del planteamiento schopenhaueriano es que la ciencia y la filosofía no pueden romper el velo de Maya, es decir, no pueden conocer que la voluntad es la verdadera realidad de las cosas, de manera que la ciencia y la filosofía, que se expresan por palabras, en el fondo nos engañan. En este sentido, como es sabido, Schopenhauer reconoce al arte como única vía de acceso al mundo de las ideas, y como aquello que nos libera de la miseria de la individuación del mundo fenoménico, es decir, que solamente por el arte nos es concedido traspasar de algún modo los velos de la ilusión. Asimismo, destaca que de entre las bellas artes, la música es aquella que más nos acerca al mundo de la voluntad, ya que no es copia de las ideas eternas, sino más bien de la misma voluntad, por lo que produce un efecto de disolución y aquietación del individuo por un momento pasajero, en esta vida que es concebida como un incesante dolor.

A este respecto, es muy interesante la observación que hace Juan Bautista Fuentes para entender todas las derivaciones posteriores del irracionalismo, ya que si bien en Kant lo empírico y las formas a priori eran la condición de posibilidad del conocimiento de los fenómenos, ahora en Schopenhauer se invierte el planteamiento y se empieza a considerar que todo lo fenoménico y espacio-temporal, es decir, que todo aquello que se halla conformado por las categorías de la razón humana, es más bien una condición de imposibilidad del conocimiento de la realidad en sí de las cosas:

También Schopenhauer partirá, en efecto, como el idealismo absoluto, de la escisión cognitiva introducida por Kant al entender la cosa en sí como supuesto correlato real trascendente de un no menos supuesto fenómeno enclaustrado en la inmanencia (...) la operación llevada a cabo por Schopenhauer se alimentará de dicha incapacidad, si bien interpretándola y desarrollándola ahora por su parte en un sentido distinto y opuesto al del idealismo absoluto (...) La incapacidad del apriorismo puro trascendental kantiano para controlar la función trascendental (...) las formas subjetivas conformadoras del material sensorial, en vez de ser entendidas como condición formal a priori pura de posibilidad de dicha conformación, podrán pasar a ser entendidas como condición formal a priori de su imposibilidad de conformación.²⁰

Como bien advierte este autor, Schopenhauer lleva al límite el planteamiento kantiano que escinde el pensar y el ser, para afirmar ahora gratuitamente que el ser (la cosa en sí según la terminología kantiana) no es otra cosa que la voluntad, a la cual no podemos ya

²⁰ Juan Bautista FUENTES, "De Kant a Freud: la formación del sujeto modernista", p.448

acceder de ningún modo por el apriorismo de las categorías, sino que incluso estas se convierten en una especie de velo que oculta la realidad.

Resulta pues, que a partir de la gratuita escisión kantiana entre el pensar y el ser, se siguen dos líneas históricas posibles. Una primera, la del idealismo en la que la realidad se identifica con la idea y viceversa, pero quedando el concepto o verbo mental totalmente desgajado de las cosas y convertido en una forma a priori que se identifica con la realidad. En segundo lugar, aparece esta opción que estamos tratando, según la cual el ser se llamará “voluntad”, “inconsciente” o como se quiera, pero en cualquier caso nunca podrá accederse por la razón, ni las palabras del hombre podrán manifestar y comunicar cuál es el ser de las cosas. Es por esto que a partir de una misma raíz kantiana se derivan errores tan aparentemente antagónicos como un fideísmo de la razón de tipo hegeliano o un fideísmo irracional de la voluntad de tipo schopenhaueriano:

La rebelión que Schopenhauer ha querido levantar frente a Hegel no ha ido ciertamente más allá de la pretensión de oponer un (gratuito) “fideísmo irracional de la voluntad” al (no menos gratuito) “fideísmo de la razón” hegeliano, ambos igualmente irracionales (...) y ambos igualmente resultantes, como dos formas degenerativas diversas y opuestas, de la misma falla gnoseológica estructural de la gnoseología kantiana.²¹

I.3.2. Nietzsche: la culpabilización de la palabra

Muchos autores coinciden en señalar a Friedrich Nietzsche como el origen del llamado “giro lingüístico” de la filosofía, el cual supone una amalgama de autores y corrientes dispares, que coinciden en considerar a la palabra humana no como un vehículo inocente de comunicación de lo que capta el entendimiento humano, sino como algo sospechoso y culpable de que la comunicación y el conocimiento vaya por determinado derroteros que deben ser evitados. De una manera gráfica, podemos decir que a partir de Nietzsche se da un paso más en esta deriva histórica pues si desde Kant y las corrientes posteriores mencionadas habían supuesto plantear que las categorías del ente debían reducirse a categorías de una razón trascendental, sin embargo Nietzsche da otra vuelta postulando que las categorías de la razón sean reducidas a categorías lingüísticas.

Aunque parezca sorprendente, podemos afirmar que Friedrich Nietzsche fue en el fondo un continuador del planteamiento de Schopenhauer, a pesar de que cambie el tono, el estilo y las consecuencias de este último. Así pues, la aparente afirmación nietzscheana de la vida, de la voluntad de poder, de la creatividad y de la transmutación de los valores, frente a la moral socrática y cristiana, que califica de baja y resentida, continúa moviéndose bajo el mismo esquema schopenhaueriano de desconfianza negativa de todos los valores culturales recibidos a través de la experiencia, de manera que como advierte genialmente Juan Bautista Fuentes, su supuesta afirmación de la vida es ante todo una nueva negación abstracta:

Nietzsche sigue partiendo de la misma idea quebrada (kantianamente escindida) de su maestro de la relación entre la voluntad (inconsciente) y sus formas (conscientes) de

²¹ Juan Bautista FUENTES, “De Kant a Freud: la formación del sujeto modernista”, p.449

representación (...) Pues esa “transvaloración” ilimitada de todo valor culturalmente recibido postulada por Nietzsche, en la medida en que sigue indefectiblemente dependiendo de aquella concepción quebrada de su maestro, o sea de aquella mera negación abstracta (schopenhaueriana) de lo que de suyo ya era una negación abstracta (kantiana) del cuerpo (...) Nietzsche ha buscado presentar su filosofía como una incondicional afirmación jubilosa de la vida definitivamente superadora del idealismo desencarnado, dicha pretendida afirmación ha quedado sin embargo atrapada y penetrada de principio a fin por la sospecha y la desconfianza abstracto-negativas, como no podía ser de otro modo habida cuenta de su estirpe no menos idealista desencarnada, esto es, kantiana.²²

Es por esto que para Nietzsche todos los valores culturales recibidos deben ser transmutados, es decir, deben ser sometidos a un proceso de negación continua, ya que en el fondo son vistos como autoengaños e ilusiones de la voluntad de poder que late en el fondo de las cosas, por lo que son denominados “simulacros”. A partir de este planteamiento, Nietzsche nos viene a decir que para afirmar la vida entonces debemos negar los valores culturales recibidos, los cuales se expresan y transmiten por la palabra humana:

Nietzsche solo podrá aceptar y afirmar, en efecto, al objeto de hacer valer su pretendida afirmación (“dionisiaca”) de la vida, cualquier valor cultural posible (cualquier figura “apolínea”) de un modo meramente provisional y en cuanto que a su vez dicha afirmación presupone ya siempre una negación de algún otro valor previo, en un proceso de renovación incesante de los valores mediante el que se supone que se afirma la vida (...) Por mucho que quiera pensarse afirmativamente, como incremento diferencial de fuerza o poder, no puede dejar de hecho de ser pensada de un modo meramente abstracto-negativo, o sea, como una mera negación incesante cuyas diferencias implicadas son unas diferencias abstractamente indiferentes respecto del contenido (y por tanto el poder) de cada uno de dichos valores.²³

En esta línea va el proyecto de Nietzsche acerca de la genealogía, como la manera desmitificar y crear nuevos sentidos y valores, de manera que afirma no conformarse con valorar a partir de aquellos heredados como “verdad-apariencia”, “culpa-redención”, “bien-mal”, sino que se propone plantearse el origen de los mismos valores, para según él cambiarlos, situándose en el valor del origen y siendo a la vez el origen de los valores. Es por esto, que él se atreve a despreciar a los filósofos anteriores y los califica de obreros filosóficos, por haber razonado y operado según unos materiales (valores) culturalmente heredados, mientras que por encima de estos se halla el filósofo-artista, que jugando con todas las perspectivas se propone dar órdenes, legislar y crear valores, siendo dicha creación una voluntad de poder²⁴.

Una consecuencia inmediata que se desprende del planteamiento nietszcheano será el desprecio de los conceptos humanos, que serán comparados con momias muertas y los filósofos obreros con unos adoradores de las mismas, incapaces de aceptar el devenir y la historia, por lo que son calificados de egipcistas:

²² Juan Bautista FUENTES, “De Kant a Freud: la formación del sujeto modernista”, p.451

²³ Juan Bautista FUENTES, “De Kant a Freud: la formación del sujeto modernista”, p.451-452

²⁴ Cf. Friedrich NIETZSCHE. *Más allá del bien y del mal*, p.154-155

¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos? Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipcismo. Los filósofos creen otorgar un honor a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni*, cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales, de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos (...) La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, -incluso refutaciones. Lo que es no deviene, lo que deviene no es (...) Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es (...) ¡Ser filósofo, ser momia, representar el monótono-teísmo, con mímica de sepulturero!²⁵

Resulta claro que el ataque de Nietzsche no se dirige solo ni principalmente a los denominados filósofos, sino a todos aquellos que creen que existe un mundo verdadero más allá de las apariencias, a todos aquellos que distinguen entre un ser sustancial y accidental, a todos aquellos que crean en la permanencia de las esencias de las cosas, en fin, ataca a todos aquellos que se niegan a aceptar que el mundo aparente es el único mundo verdadero, es decir, que el ser no es nada más que las apariencias. A este respecto, salva Nietzsche a Heráclito por haber afirmado el cambio y el devenir como ser de las cosas, aunque le reprocha que también desprecia los sentidos, en tanto que a Heráclito le parecía que demostraban la unidad y sustancialidad de las cosas²⁶.

Su actitud antimetafísica es deudora del planteamiento moderno, y especialmente hegeliano, que veía en el ser el concepto más pobre e indeterminado, más vacío y pobre, que casi parece la nada. A este respecto hay que destacar que Nietzsche no debía conocer la riqueza analógica del concepto de ser, tal y como fue elaborado en la tradición tomista, en la que el ente además de ser contemplado como una noción genérica e indeterminada, era también vista como concretada en los entes materiales, pero sobre todo en el ente trascendental que de suyo es acto y perfección, aunque de modo diverso, siendo en mayor grado en aquellos entes inteligibles por una mayor plenitud y actualidad de su ser. Es por esto, que quedándose solamente con una noción genérica e indeterminada de ser, Nietzsche acusa de dolencia cerebral y de telaraña, el que los hombres hayan valorado la realidad a la luz de sus causas supremas:

La otra idiosincrasia de los filósofos no es menos peligrosa y consiste en confundir lo último y lo primero. Ponen al comienzo, como comienzo, lo que viene al final, -¡por desgracia!, ¡pues no debería siquiera venir!- los conceptos supremos, es decir, los conceptos más generales, los más vacíos y el último de la realidad que se evapora (...) Todos los valores supremos son de primer rango, ninguno de los conceptos supremos, lo existente, lo incondicionado, lo bueno, lo verdadero, lo perfecto -ninguno de ellos puede haber devenido, por consiguiente tiene que ser *causa sui* (...) Con esto tiene los filósofos su estupendo concepto "Dios"... Lo último, lo más tenue, lo más vacío es puesto como lo primero, como causa en sí, como *ens*

²⁵ Friedrich NIETZSCHE. *El crepúsculo de los ídolos*, p.51-52

²⁶ Cf. Friedrich NIETZSCHE. *El crepúsculo de los ídolos*, p.52

realissimum... ¡Que la humanidad haya tenido que tomar en serio las dolencias cerebrales de unos enfermos tejedores de telarañas!-¡Y lo ha pagado caro!²⁷

Especialmente revelador es el ataque furibundo que Nietzsche hace a la palabra humana y al lenguaje como creador de un espejismo que nos lleva a la metafísica, ya que nos mueve a sostener la unidad, la sustancialidad, la identidad y causalidad en las cosas. Es pues el momento de introducir de lleno a la palabra humana como algo merecedor de toda sospecha, porque parece que inevitablemente nos lleva incluso a creer en Dios. A este respecto compara que si en otros tiempos el testimonio de los sentidos era visto como prueba de que no es lo mismo la apariencia que el ser de las cosas, hoy nos sucede que son las categorías de la razón, insertas en los lenguajes históricos, las que nos empujan inconscientemente al pensar metafísico, por eso dice que no nos libraremos de Dios porque seguimos creyendo en el lenguaje:

El prejuicio de la razón nos fuerza a asignar unidad, identidad, duración, sustancia, causa, coseidad, ser, nos vemos en cierto modo cogidos en el error (...) Ocurre con esto lo mismo que con los movimientos de una gran constelación: aquí el error tiene como abogado permanente a nuestro ojo; allí, a nuestro lenguaje. Por su génesis el lenguaje pertenece a la época de la forma más rudimentaria de psicología: penetramos en un fetichismo grosero cuando cobramos consciencia de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje (...) Ese fetichismo ve en todas partes agentes y acciones (...) cree en el "yo", cree que el yo es un ser, que el yo es una sustancia, y proyecta sobre todas las cosas la creencia en la sustancia -yo- así es como crea el concepto cosa (...) ¡ese error tiene en favor suyo, en efecto, cada palabra, cada frase que nosotros pronunciamos! (...) La "razón" en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática.²⁸

De este planteamiento se desprende que las categorías o predicamentos de los que hablaba Aristóteles como modos de ser del ente, no son sino un espejismo creado por la gramática. Sin embargo, aunque Nietzsche se muestre reacio a estas categorías de sustancia, causa, realidad, verdad, o a las kantianas de noúmeno y cosa en sí, resulta de algún modo que para él la voluntad de poder viene a ser como la sustancia que late en el fondo de las cosas, la cual es presentada como una relación o juego de fuerzas, término escurridizo y confuso:

La voluntad de poder es: el elemento genealógico de la fuerza, diferencial y genético a la vez. La voluntad de poder es el elemento del que se desprenden a un tiempo la diferencia de las fuerzas en relación, y la cualidad que, en esta relación, corresponde a cada fuerza (...) la voluntad de poder: es el principio de la síntesis de todas las fuerzas. En esta síntesis, que se refiere al tiempo, es donde las fuerzas vuelven a pasar por las mismas diferencias o donde se reproduce lo diverso (...) La voluntad de poder no se puede separar nunca de tal o cual fuerza determinada, de sus cantidades, de sus cualidades, de sus direcciones; nunca

²⁷ Friedrich NIETZSCHE. *El crepúsculo de los ídolos*, p.53-54

²⁸ Friedrich NIETZSCHE. *El crepúsculo de los ídolos*, p.54-55

superior a las determinaciones que opera en una relación de fuerzas, siempre plástica y en metamorfosis.²⁹

Esta actitud de sospecha hacia todo lo culturalmente recibido (que es obra de la palabra) también había sido planteada de algún modo por Karl Marx, aunque no de manera explícita, sino únicamente en la medida en que toda la superestructura, es decir, todas las formas jurídicas, filosóficas, artísticas y religiosas que se expresan y llevan a cabo por la palabra, no hacen otra cosa que encubrir y legitimar una determinada infraestructura económica, que es considerada como verdadero motor de la historia. Mención aparte, merece el otro también denominado “maestro de la sospecha”, Sigmund Freud, por la influencia que ejerció en su momento y en el ambiente cultural posterior.

I.3.3. Freud: el desprecio de la obra cultural

Otra importante deriva del irracionalismo en el Occidente de finales del siglo XIX y con proyección en el XX fue el psicoanálisis de Sigmund Freud. En efecto, aunque en sus inicios este autor se dedicó a trabajar en la psicoterapia de la histeria desde una perspectiva clínica, poco a poco fue derivando en la invención del psicoanálisis, el cual sí que influyó en la sociedad a través de la nefasta práctica usada por muchos y también a través de la generalización de algunas categorías típicas como la “represión”, “sublimación” o “complejo de Edipo” en los ámbitos de la cultura y del arte.

En sus trabajos iniciales Freud fue atribuyendo las diversas psicosis de los adultos a episodios traumáticos vividos en la infancia. Sin embargo, a partir de 1897 se produjo un punto de inflexión en su trabajo, pues al darse cuenta de que la generalización de dicha causa era inviable, se le ocurrió postular que se trataba de una imaginación vivida con culpabilidad por parte de cada hombre, que denominó “escena de la seducción”:

Antes de adentrarme más en el estudio de la sexualidad infantil he de recordar un error al que sucumbí durante algún tiempo y que hubiese podido serme fatal. Bajo la presión del procedimiento técnico que entonces usaba, reproducían la mayoría de mis pacientes, escenas de su infancia, cuyo contenido era su corrupción sexual por un adulto. En las mujeres este papel de corruptor aparecía atribuido casi siempre al padre. Dando fe a estas comunicaciones de mis pacientes, supuse haber hallado en estos sucesos de corrupción sexual durante la infancia las fuentes de las neurosis posteriores (...) Cuando luego me vi forzado a reconocer que tales escenas de seducción no habían sucedido realmente nunca, siendo tan solo fantasías imaginadas por mis pacientes, a los que quizás se las había sugerido yo mismo, quedé perplejo por algún tiempo (...) Pero cuando logré reponerme de la primera impresión, deduje enseguida de mi experiencia, las conclusiones acertadas o sea la de que los síntomas neuróticos no se hallan enlazados directamente a sucesos reales, sino a fantasías desiderativas y que para la neurosis era más importante la realidad psíquica que la material. Tampoco creo haber podido sugerir a mis pacientes tales fantasías de corrupción. Fue este mi primer contacto con el complejo de Edipo.³⁰

²⁹ Gilles DELEUZE. *Nietzsche y la filosofía*, p.73-74

³⁰ Sigmund FREUD. *Autobiografía*, p.46 a 48

Así pues, en Freud se da nuevamente un fideísmo irracional de la voluntad, en este caso del deseo, ya que postula gratuitamente que la clave de la antropología reside en una escena de la seducción, que ha sido imaginada y no realmente vivida, en la que sucede algo tremendo que es que aquellos que te dan la norma moral y te enseñan a hablar (los padres), en el fondo todo lo que transmiten y enseñan se ordena a reprimir aquel deseo incestuoso originario imaginado por todos los hombres. Es por esto que toda la obra cultural será descrita por Freud como un autoengaño y sustitución de la verdadera pulsión sexual que será sublimada por medio de la actividad cultural técnico-artística o científica. A este respecto, destaca Juan Bautista Fuentes, que Freud lo sepa o no, se mueve en el esquema apriorista kantiano, y de manera semejante a Schopenhauer valora en este caso a la norma moral y a la cultura como condición de imposibilidad de acceso al nouméno, que no es otra cosa que esta presunta fantasía desiderativa incestuosa con los adultos de tu familia:

Freud se está aquí moviendo, por tanto, lo sepa o no, dentro del marco del apriorismo puro trascendental kantiano (...) que en su caso es la forma normativa familiar como condición de posibilidad de la experiencia de un deseo fantaseado incestuoso, y a la vez está sometiendo dicho esquema a esa reversión negativa abstracta según la cual, en efecto, como quiera que dicho deseo, por su carácter incestuoso, no puede sino quedar reprimido por la forma normativa familiar que lo conforma, dicha forma estaría entonces actuando, en vez de como condición de posibilidad de conformación empírica de dicho deseo, como la condición de imposibilidad de semejante conformación. Y es a partir de semejante concepción como Freud se va a permitir a su vez entender cualesquiera posteriores episodios biográficos adultos susceptibles de ser investidos de pulsión desiderativa (...) ya en cuanto que adultos de un formato y sentido morales, como si fueran meros sustitutos conscientes deformantes o engañosos, y precisamente engañosos en cuanto que morales, de aquel deseo incestuoso originario inevitablemente reprimido al inconsciente.³¹

Nos interesa destacar aquí que de semejante fideísmo irracionalista de la escena de la seducción, se sigue un ataque directo a la norma moral (que se expresa en palabras) y a la familia en tanto que institución naturalmente ordenada a dicha formación de la conciencia moral y también como lugar en el que naturalmente se aprende a hablar. Esto en el fondo equivale a sostener que hemos sido corrompidos en nuestra norma moral por aquellos mismos que nos la enseñaron y que por otra parte, nuestro cuerpo y sus pulsiones libidinosas se hallan reprimidos por dicha norma moral, resultando que toda la obra cultural sea vista como un inmenso autoengaño. Sin embargo, como el orden de las cosas es el que es, y sin palabra humana no puede el hombre ser guiado a su felicidad y perfección, y como sin palabra no pueden darse las más elementales relaciones comunitarias, será por lo que paradójicamente acabó el psicoanálisis aparentó dar un valor salvífico a la palabra humana, por medio de su pseudoterapia de libre asociación que fue como una “cura por la palabra”. Pero por desgracia, esta palabra no se utilizó para guiar a los hombres a su estado de perfección y virtud, sino más bien para todo lo contrario, ya que ha funcionado y funciona como coartada y pretexto para acabar socavando los restos de virtud y de moralidad que puedan quedar en un individuo convulso que acude a la psicoterapia. En este sentido, el psicoanálisis por medio de su

³¹ Juan Bautista FUENTES, “De Kant a Freud: la formación del sujeto modernista”, p.453-454

práctica se convierte en una “antipalabra”, ya que utiliza la misma para los fines contrarios a la naturaleza del hombre, pues no favorece a la familia sino que más bien la ataca y no le preocupa lo más mínimo la verdad de las cosas.

I.4. El giro lingüístico del siglo XX

I.4.1. El proyecto de un lenguaje unívoco: Frege y Russell

En una línea en apariencia diferente a la anterior, se va a desarrollar la llamada filosofía analítica del lenguaje, especialmente de la mano de Gottlob Frege y de Bertrand Russell. A finales del siglo XIX, Gottlob Frege escribió su obra titulada “*Conceptografía*” con la intención de diseñar un instrumento que permitiese descubrir las trampas que el lenguaje natural tiende al pensamiento, comparando la relación entre el lenguaje natural y dicha conceptografía (o lenguaje artificial) con la que existe entre el ojo humano y el microscopio:

Si es una tarea de la filosofía quebrar el dominio de la palabra sobre la mente humana al descubrir los engaños que sobre las relaciones entre conceptos surgen casi inevitablemente en el uso del lenguaje, al liberar al pensamiento de aquellos con que lo plaga la naturaleza lingüística de los medios de expresión, entonces mi conceptografía, más desarrollada para estos propósitos, podría ser un instrumento útil a los filósofos.³²

Frege no niega que el lenguaje represente y se refiera a las cosas, y de hecho articula su sistema en torno a las nociones de sentido, referencia, concepto y objeto, por lo que dicho autor, al menos en cierto sentido es realista. No obstante, su reflexión se centró en algunos problemas lógicos que se le planteaban al sustituir unas expresiones por otras en el contexto de una oración y propuso las soluciones que estimaba más oportunas. Sin embargo, le pareció que la referencia de los nombres se reducía únicamente a objetos, y no a conceptos que fuesen también reales. Este aspecto parece que condicionó toda su obra en una línea nominalista, ya que negó la realidad de los conceptos universales.

En relación con esto, Frege distinguía en los nombres su sentido y su referencia, de manera que el objeto a que se refiere una expresión es su referencia, mientras que el sentido se corresponde con el particular modo en que el lenguaje nos presenta el objeto y que muestra una cierta propiedad. Así por ejemplo, las expresiones “el lucero del alba” y “lucero vespertino” tienen la misma referencia que es el planeta Venus, pero el sentido es diferente, ya que nos presentan de modo diferente al mismo objeto; así como tampoco poseen el mismo sentido las expresiones “el manco de Lepanto” y “el autor del Quijote”, pero sí tienen la misma referencia que es Cervantes. A este respecto, Frege sostenía que toda expresión nominal que tenga una referencia ha de tener un sentido pero que no siempre ocurre lo contrario, ya que expresiones como “el último número primo” o “el mayor número natural” poseen un sentido pero no una referencia, porque no se corresponden con ningún objeto. Algunos autores, estudiosos de esta corriente analítica, sintetizan la postura de Frege en los términos siguientes:

³² Gottlob FREGE. *Conceptografía*, p.4

Según Frege, toda expresión nominal, gramaticalmente correcta tiene un sentido, aunque no toda expresión nominal posea una referencia. Por ejemplo, tienen sentido y referencia las expresiones nominales “el número natural que sigue al tres”, “Barcelona”, “el Tibidabo”, etcétera. En cambio, tienen sentido pero no referencia las expresiones nominales “el mayor número natural”, “el último número primo”, “el Cancerbero”, “don Quijote”, etcétera. En este último caso, las expresiones lingüísticas tienen como sentido propiedades que no cumple o satisface ninguna entidad individual (...) Según la teoría de Frege, es claro que toda expresión nominal que tenga una referencia ha de tener un sentido, pero que no siempre ocurre lo contrario.³³

Por otra parte, Frege afirmaba que la referencia de los nombres son los objetos, mientras que las referencias de las oraciones son lo verdadero o lo falso. Además, este autor utilizaba el principio leibniziano de sustituibilidad *salva veritate*, de manera que “una expresión se ha de poder sustituir por otra, en el seno de una oración, sin que ella cambie el valor de verdad, siempre que la primera designe lo mismo que la segunda”³⁴. Así por ejemplo, la oración “Cervantes es el manco de Lepanto” puede intercambiarse por la de “Cervantes es autor del Quijote”, sin que cambie el valor de verdad de ambas oraciones, porque las expresiones nominales poseen la misma referencia:

El valor de verdad de una oración depende de la referencia de sus elementos, mientras que la idea o pensamiento que expresa depende del sentido de sus componentes. Así pues, el valor de verdad es la referencia de una oración, mientras que la idea que expresa constituye su sentido.³⁵

Ahora bien, Frege se encontró que en los casos de oraciones de contexto indirecto, introducidas por expresiones como “creer que”, “saber que”, etcétera; aparecían numerosos problemas. Por ejemplo, la oración “Copérnico creía que las órbitas de las planetas eran circulares” es verdadera pues así de hecho lo creía. Sin embargo, la expresión elemental “las órbitas de los planetas son circulares” tiene por referencia lo falso, porque como sabemos son elípticas. Pero sucede ahora que si intercambiamos esta oración por otra que tenga la misma referencia (lo falso), debería mantenerse el valor de verdad de la oración inicial. No obstante, si procedemos a tal sustitución y utilizamos la oración evidentemente falsa de que “siete más cinco no es igual a doce”, en lugar de la oración de las órbitas circulares, obtenemos que la oración “Copérnico creía que siete más cinco no es igual a doce” es una oración falsa, porque de hecho sabía sumar. Es por esto que dicho autor trató de solucionar esta dificultad diciendo que el valor de verdad de una oración como esta, no depende de cómo sean las órbitas, sino de qué creía Copérnico, de modo que depende de su sentido. Por eso, si sustituimos esta oración por otra que poseyera el mismo sentido la oración resultante sería verdadera, como por ejemplo “Copérnico creía que las trayectorias descritas por los planetas alrededor del sol eran circulares”. Frege concluyó que este tipo de oraciones

³³ Juan José ACERO, Eduardo Bustos, Daniel QUESADA. *Introducción a la filosofía del lenguaje*, p.83.

³⁴ Juan José ACERO, Eduardo Bustos, Daniel QUESADA. *Introducción a la filosofía del lenguaje*, p.85.

³⁵ Juan José ACERO, Eduardo Bustos, Daniel QUESADA. *Introducción a la filosofía del lenguaje*, p.85.

subordinadas que poseen cláusulas como “creer que” o “saber que”, poseen por referencia el pensamiento que por sí solas expresan, y a este tipo de referencia la denomina “referencia indirecta”, que es distinta de la referencia usual de las oraciones declarativas que se corresponde con su valor de verdad. Pero esta dificultad, le llevó a postular la existencia de una serie de referencias no existentes en el mundo, tales como que “siete más cinco no es igual a doce” o que “las órbitas de los planetas son circulares”, como existentes en un mundo separado de falsedades eternas, independientes del espacio y del tiempo.

Bertrand Russell continuó la línea iniciada por Frege y trató de dar una solución mejor a los problemas que este había planteado anteriormente, pues coincidía también en pensar que prácticamente toda la metafísica tradicional estaba plagada de errores, fruto de una mala gramática. La solución de ambos autores iba en la línea de realizar una especie de intervención quirúrgica sobre el lenguaje natural, el cual era visto como sospechoso de provocar malentendidos y confusiones. Russell criticaba de Frege que este supusiera que toda palabra que figura en una oración sea nombre de algo, porque nos llevaba a admitir esa extraña dimensión de cosas no-existentes y de proposiciones falsas.

En este sentido, Russell desarrolló su teoría de las descripciones definidas, en la que sostuvo que expresiones del tipo “un hombre”, “todo X”, “algún X”, “el número primo mayor” no nombran algo, es decir, que estas expresiones no denotan algo por sí solas. Quiso considerar este tipo de expresiones como símbolos incompletos que forman parte del ropaje verbal y que pueden engañarnos. Así por ejemplo, la oración “el número primo más alto no existe” posee significado, pero la expresión “el número más alto” no posee referencia porque esta no existe, luego dicha expresión no es un nombre propio sino una descripción definida. En consecuencia, puesto que las descripciones definidas no son nombres propios, si tenemos un nombre y una descripción que designan lo mismo, no podemos sustituir una por otra en cualquier contexto, porque se siguen absurdos como que de la oración “Jorge IV quería saber si Scott era el autor de Waverley”, se seguiría “Jorge IV quería saber si Scott era Scott”, lo cual es absurdo; por lo que negó la sustituibilidad entre los nombres y las descripciones definidas.

Mediante la teoría de las descripciones definidas, Russell pretende escapar a las dificultades de la teoría de Frege, pues de suponer que toda expresión denotativa correcta representase un objeto, se seguiría el absurdo de considerar “el actual rey de Francia” como un objeto:

La evidencia de la teoría de las descripciones definidas se desprende de las inevitables dificultades a que habríamos de enfrentarnos si considerásemos a las expresiones denotativas como auténticos elementos constitutivos de las proposiciones en cuya formulación verbal intervienen. La más simple de entre las posibles teorías que admiten tales elementos constitutivos es la de Meinong. Esta teoría considera que toda expresión denotativa gramaticalmente correcta representa un objeto. Así, el actual rey de Francia, el cuadrado redondo, etc; son entendidos como auténticos objetos³⁶.

³⁶ Bertrand RUSSELL en “Sobre la denotación” en *ibid*, *Lógica y Conocimiento*, p.59

Russell sostiene que esto ofende a nuestro instinto de realidad, y a este respecto afirma que las descripciones definidas deben ser analizadas y no debemos dejarnos engañar por su ropaje gramatical, en especial cuando se trata de las afirmaciones de existencia y en las atribuciones de propiedades. Así por ejemplo, según Russell no debemos quedarnos sin más con la oración “el actual rey de Francia es calvo”, sino que debe analizarse y obtenerse una manera más adecuada de expresarlo, que en este último caso sería “hay exactamente un x tal que es rey de Francia en la actualidad y es calvo”, de modo que esta oración resulta falsa cuando no hay tal rey de Francia.

A partir de aquí, dicho autor quiso hacer una crítica del argumento ontológico de San Anselmo acerca de la existencia de Dios, pues la expresión “el ser más perfecto” debería expresarse como que “hay un x y solo uno que requiere todas las perfecciones”, lo cual según Russell supone una petición de principio, pues lo que se pretende demostrar ya se contiene afirmado en las premisas.

De ambos autores llama la atención que ya desde Frege (aun admitiendo este último un cierto realismo) parece que la referencia de los nombres se reduzca únicamente a objetos, y no a conceptos que sean también reales. Este aspecto condiciona su obra en una línea nominalista, ya que niega la realidad de los conceptos universales.

Por otra parte, ambos autores desarrollaron notablemente la lógica moderna simbólica con múltiples ensayos de formalización del lenguaje natural. A este proyecto, podemos decir que subyacía un intento de universalidad, creando un lenguaje artificial y universal (concebido con pretensiones univocistas) que pudiese superar todas las contingencias de las lenguas históricas y sobre todo liberar a nuestro entendimiento de la seducción metafísica a que se ve conducido por el lenguaje natural. Esta línea será llevada hasta sus últimas consecuencias por el primer Wittgenstein, que golpeará a la palabra humana, reduciéndola a una mínima parcela de la realidad y vedándole expresar aquello que más importa al hombre: el bien, la verdad y la belleza, así como la participación comunitaria de estas cosas.

1.4.2. El primer Wittgenstein: los límites del decir unívoco

Francisco Canals denunció que especialmente la Modernidad filosófica había olvidado el carácter analógico del conocimiento humano, de forma que cada sistema epistemológico nuevo normalmente se construía a partir de una caprichosa y gratuita selección de uno de los análogos con exclusión del resto. Así por ejemplo, se puede definir reductivamente que el conocimiento es intuición y despreñar todo conocimiento conceptual. Sin embargo, nosotros decimos que conocemos a una persona, pero también que conocemos un axioma matemático, que entendemos la esencia de una cosa y que nos percibimos como existentes. Ciertamente todos estos tipos de conocimiento son análogos proporcionales y querer definir el conocimiento por una opción exclusiva de uno de ellos, implicaría ignorar la realidad de lo que es el conocimiento:

El término “conocimiento” tiene un significado analógico, según el tipo que llamaremos de “proporcionalidad” (...) El confundir unívocamente todo tipo de conocimiento lo mismo puede

llevar a sacrificar al inmediatismo de la percepción sensible todo conocimiento por conceptos, que a atribuir la realidad por antonomasia al contenido objetivo inteligible de lo que concebimos, heredando del platonismo la postulación de una interpretación del conocimiento que excluye la realidad verdadera de todo lo singular existente (...) En realidad, los empirismos y los racionalismos se han generado, históricamente, por este univocismo.³⁷

Bien, pues esto es lo que precisamente ocurre en Wittgenstein y en los autores del llamado *Círculo de Viena*, que pretendieron alcanzar una univocidad lingüística que nos delimitase qué podemos decir y qué no podemos decir, en base a una opción previa que trajo como consecuencia negar que el lenguaje y la palabra puedan expresar cosas profundamente humanas y cotidianas, como por ejemplo la norma ética. Esta intención fue declarada por el propio Wittgenstein al inicio de su conocida obra del *Tractatus Logico-Philosophicus*:

El libro trata de problemas filosofía y muestra, al menos así lo creo, que la formulación de estos problemas descansa en una falta de lógica de nuestro lenguaje (...) Este libro quiere, pues, trazar unos límites al pensamiento, o mejor, no al pensamiento, sino a la expresión de los pensamientos.³⁸

Wittgenstein comenzó su obra, asumiendo que había una estructura común o isomorfismo entre mundo y lenguaje, en lo que se ha llamado su teoría figurativa del sentido. Según esta, una proposición es una figura de la realidad, y comprender una proposición es conocer el estado de cosas que representa o describe. El sentido consistiría en la situación o estado de cosas que la proposición dibuja o figura. De acuerdo al planteamiento de Wittgenstein, una proposición y el pensamiento que expresa, deben compartir una misma estructura con la situación descrita, y esta misma estructura es la forma lógica:

2.16 Debe haber algo idéntico en una figura y en lo que representa; a fin de que la una pueda ser una figura del otro (...)

2.18. Lo que cualquier figura, o cualquier forma, debe tener en común con la realidad, a fin de poder representarla (...) es la forma lógica, es decir, la forma de la realidad.³⁹

Así pues, la relación entre los elementos de una proposición y los elementos de la realidad ha de ser una relación isomórfica. A este respecto, Wittgenstein concibe el lenguaje como la totalidad de proposiciones, lo que equivale a la totalidad de figuras de todas las situaciones, existentes o inexistentes. En este sentido, también las proposiciones falsas son figuras de estados de cosas o de situaciones.

Por otra parte, los elementos de una proposición son los nombres, los cuales representan objetos. El significado de un nombre es el objeto al que sustituye, de forma que los nombres no pueden descomponerse ni analizarse por definiciones. Por otro lado, las constantes lógicas como “y”, “o”, “no”, etcétera; no son nombres de nada. Estos nombres

³⁷ Francisco CANALS. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, p.234-235

³⁸ Ludwig WITTGENSTEIN. *Tractatus Logico-Philosophicus*, prólogo

³⁹ Ludwig WITTGENSTEIN. *Tractatus Logico-Philosophicus*, prop. 2.0124

que componen las proposiciones corresponden a objetos que son simples y por tanto carecen de partes. Estos objetos son los átomos lógicos que componen el mundo, son los últimos constituyentes del mismo y son exigidos por nuestro lenguaje. José María Petit Sullá destacó el carácter racionalista de la obra de Wittgenstein⁴⁰, y comparó los objetos del *Tractatus* con las mónadas de Leibniz, es decir, como aquellos últimos componentes que es necesario postular que haya, puesto que existen los compuestos.

Según Wittgenstein, cuando los objetos se unen, entonces forman estados de cosas o situaciones, los cuales son representados por nuestras proposiciones. Estos objetos son inalterables y son lo que subsiste al margen de qué situaciones sean inexistentes y de cuáles sean existentes. Este autor afirma que “si todos los objetos son dados, también se dan con ellos todos los posibles hechos atómicos”⁴¹, es decir, que una vez dados todos los objetos, con ellos se dan también todas las posibles situaciones. De entre los posibles estados de cosas unos existen y otros no existen, y el mundo según Wittgenstein es la suma total de ambos tipos de estados de cosas, pues en palabras del mismo autor “la existencia y no existencia de los hechos atómicos es la realidad”⁴² y “la total realidad es el mundo”⁴³. Nuestro mundo según Wittgenstein está determinado por todos los hechos. Un término central en esta obra es el de “espacio lógico”, que es el espacio de todos los mundos posibles, de forma que “los hechos en el espacio lógico son el mundo”⁴⁴. Para dicho autor el sentido de una proposición es la situación existente o inexistente que describe, pues lo que una proposición significa, lo representa al margen de si es verdadera o falsa. Una manera aproximada de visualizar el espacio lógico sería con las tablas de verdad, que representan los diferentes mundos posibles con las respectivas combinaciones en que unas proposiciones son verdaderas y otras falsas. Lo que Wittgenstein infiere de esto es que una vez dado un lenguaje o conjunto de proposiciones, el espacio lógico correspondiente es todo aquello que pueda decirse con sentido en ese lenguaje y fuera del espacio lógico no hay nada que el lenguaje pueda figurar o representar. Todo esto implica que no podemos decir por medio de nuestro lenguaje cuál sea la estructura o forma lógica de las proposiciones ni la forma lógica de la realidad. Por consiguiente, es imposible salirse fuera de la lógica para hablar de ella, pues esta define los límites de mi pensamiento, y no podemos pensar lo ilógico. El ámbito de lenguaje es el ámbito de todo lo que puede expresarse con sentido:

4.12 La proposición puede representar toda la realidad, pero no puede representar lo que tienen que poseer en común con la realidad para poder representar la forma lógica. Y para poder representar la forma lógica deberíamos poder situarnos nosotros mismos junto con la proposición en algún lugar fuera de la lógica, es decir, fuera del mundo.⁴⁵

En este sentido afirma también que “los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo”⁴⁶, siendo ambos irrebasables. Es por esto que la forma lógica común a las

⁴⁰José María PETIT SULLÁ “El carácter racionalista del *Tractatus* de Wittgenstein” en *ibid*, *Obras completas. Estudios filosóficos*, tomo II, vol.1, p.164

⁴¹ Ludwig WITTGENSTEIN. *Tractatus Logico-Philosophicus*, prop. 2.0124

⁴² Ludwig WITTGENSTEIN. *Tractatus Logico-Philosophicus*, prop. 2.06

⁴³ Ludwig WITTGENSTEIN. *Tractatus Logico-Philosophicus*, prop. 2.063

⁴⁴ Ludwig WITTGENSTEIN. *Tractatus Logico-Philosophicus*, prop. 1.13

⁴⁵ Ludwig WITTGENSTEIN. *Tractatus Logico-Philosophicus*, prop. 4.12

⁴⁶ Ludwig WITTGENSTEIN. *Tractatus Logico-Philosophicus*, prop. 5.6

proposiciones y a los estados de cosas es irrepresentable por medio del lenguaje y tampoco pueden representarse las relaciones entre los nombres y su significado. De aquí parece inferirse que resulta imposible investigar las conexiones entre lenguaje y realidad. Con ello Wittgenstein creyó haber puesto un límite al pensamiento y al lenguaje, de forma que estemos en condiciones de distinguir las proposiciones con sentido de las meras combinaciones de signos sin sentido. Dentro del primer grupo estarían las proposiciones de la ciencia natural que son la totalidad de las proposiciones verdaderas. La filosofía según esto no es un cuerpo de saber, sino únicamente un análisis lógico del lenguaje:

6.53. El verdadero método de la filosofía sería propiamente este: no decir nada, sino aquello que se puede decir; es decir, las proposiciones de la ciencia natural – algo, pues, que no tiene nada que ver con la filosofía; y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones.⁴⁷

Todo lo que queda fuera de los límites del lenguaje Wittgenstein lo denomina como lo místico, pues afirma que “hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo; esto es lo místico”⁴⁸. Según esto, algo tan profundamente humano como la norma ética es inexpresable por medio del lenguaje y no puede decirse. Así por ejemplo la proposición “es bueno moralmente honrar a los padres” no describe ningún hecho del mundo, y según dicho autor los valores morales son ilocalizables en el espacio lógico. Los juicios morales pretenden ver el mundo desde fuera y compararlo con otros mundos posibles, pues el que unos mundos posibles posean mayor valor intrínseco de tipo ético o estético no es posible encontrarlo en el espacio lógico. Por esto, Wittgenstein afirma que “es claro que la ética no se puede expresar”⁴⁹, y lo mismo la metafísica, porque ambas traspasan los límites del lenguaje y pretende hablar de algo que según Wittgenstein no pertenece al espacio lógico y de lo que no puede hablarse propone guardar silencio. Asimismo, de su propia obra dice que es cómo un intento de decir y mostrar aquello que no puede ser dicho y lo compara con una escalera que debe tirarse después de haber subido por ella, y concluye diciendo que de lo que no se puede hablar es mejor callar.

6.54. Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido) (...)

7. De lo que no se puede hablar, mejor es callarse.⁵⁰

En resumen, Wittgenstein en su primera etapa realiza una operación de reduccionismo unívoco acerca del conocer humano y su consiguiente expresión lingüística, sobre la base de que el único modo de conocer legítimo es el de la ciencia natural. A partir de aquí, toda otra forma de conocimiento humano queda excluida, así como la expresión de los mismos, de lo que concluye un imperativo de callar acerca de lo que trasciende los estrechos límites de la ciencia natural. Dejamos para más adelante la segunda etapa de

⁴⁷ Ludwig WITTGENSTEIN. *Tractatus Logico-Philosophicus*, prop.6.53

⁴⁸ Ludwig WITTGENSTEIN. *Tractatus Logico-Philosophicus*, prop.6.522

⁴⁹ Ludwig WITTGENSTEIN. *Tractatus Logico-Philosophicus*, prop.6.421

⁵⁰ Ludwig WITTGENSTEIN. *Tractatus Logico-Philosophicus*, prop.6.54 y 7

Wittgenstein, pues en ella tuvo un cambio de orientación notable, que puede resumirse en que pretendió reducir el significado de las palabras a uso social. En ambas etapas, sin embargo, profesa un nominalismo explícito, pues en esta primera para él los nombres se refieren a objetos y no habla más que de objetos en combinación. Pero será en la segunda etapa en la que manifieste un marcado carácter anti-intelectualista haciendo blanco de sus críticas al concepto pretendidamente universal y postulando nociones tan confusas como la de “parecidos de familia”.

I.4.3. Heidegger: el giro lingüístico es un giro ontológico

Martin Heidegger ha sido sin duda uno de los autores más influyentes en los últimos tiempos y uno de los que ha dado más protagonismo visible al lenguaje humano como centro de la reflexión filosófica. Inicialmente, dicho autor quiso replantearse la pregunta sobre el ser y el sentido del ser, pues acusaba a toda la metafísica occidental de haberse olvidado de la diferencia ontológica entre el ser y el ente, ya que, según él, esta se había centrado en lo presente y manifiesto, es decir, en el ente y en sus estructuras, pero se había olvidado del ser (*seinsvergessenheit*), que es aquello que permite y hace posible que el ente aparezca:

Necesidad de reiterar expresamente la pregunta que interroga por el ser. La mencionada pregunta está hoy caída en olvido, bien que nuestro tiempo se anote como un progreso volver a afirmar sobre la “metafísica” (...) No solo esto. Sobre el terreno de los comienzos griegos de la exégesis del ser, se desarrolló un dogma que no solo declara superflua la pregunta que interroga por el ser. Se dice: “ser” es el más universal y vacío de los conceptos. En cuanto tal resiste todo intento de definición (...) Todos lo usamos constantemente y comprendemos también lo que en cada caso queremos decir con él. De esta suerte, lo que como algo oculto sumió y mantuvo en la inquietud el filosofar de la Antigüedad, se convirtió en una cosa comprensible de suyo y tan clara como el sol, hasta el punto de que a quien sigue haciendo aún la pregunta se le tacha de error metódico.⁵¹

Heidegger recoge de autores metafísicos la afirmación de la universalidad del concepto de “ser”, como algo que aunque sabe que ya se ha planteado según una unidad de analogía que trasciende a todas las categorías predicamentales, sin embargo dice escuetamente que esta respuesta no fue satisfactoria, para acudir y hacer suya la afirmación de Hegel de que el ser es el más indeterminado de los conceptos, y que por lo tanto el ser es más bien oscuridad que luz:

El “ser” es el más universal de los conceptos (...) La universalidad del ser es superior a toda universalidad genérica (...) La unidad de este “universal” trascendental frente a la pluralidad de conceptos genéricos supremos la identificó ya Aristóteles con unidad de analogía (...) La ontología medieval discutió copiosamente el problema, ante todo en las escuelas tomista y escotista, sin llegar a fundamental claridad. Y cuando finalmente Hegel define el ser como lo inmediato indeterminado y da esta definición por base a todo el restante despliegue de su “lógica”, se mantiene en la misma dirección visual (...) Cuando, así, pues, se dice: el “ser” es

⁵¹ Martin HEIDEGGER. *Ser y tiempo*, p.11

el más universal de los conceptos, esto no puede querer decir que es más claro y no menesteroso de mayor discusión. El concepto de “ser” es más bien el más oscuro.⁵²

Para apoyar esta oscuridad del ser, afirma también que el “ser” es un concepto indefinible ya que al no pertenecer a un género supremo, no se puede definir por género y diferencia específica, de manera que “el ser no es susceptible de una definición que lo derive de conceptos más altos o lo explique por más bajos”⁵³. Pero por otro lado, Heidegger destaca que aunque el “ser” parece en cierto modo el más comprensible de los conceptos pues lo utilizamos cotidianamente (actitud que él denomina de “término medio”) para referirnos a las cosas más dispares como el cielo, un perro o una persona, sin embargo, esto muestra que está envuelto de una oscuridad que exige de nuevo la realización de la pregunta por el ser:

El “ser” es el más comprensible de los conceptos (...) Se hace uso del término “ser” y es comprensible sin más. Todo el mundo comprende esto: “el cielo es azul”, “yo soy una persona de buen humor”, etc. Pero esta comprensibilidad “de término medio” no hace más que mostrar la incomprensibilidad (...) El hecho de que vivamos en cada caso ya en cierta comprensión del ser, y que al par el sentido del ser sea embozado en la oscuridad, prueba la fundamental necesidad de reiterar la pregunta que interroga por el sentido del término.⁵⁴

Es por esto, que dicho autor se decide a replantear la pregunta por el ser, y para ello advierte que aquello de lo que se pregunta es precisamente lo que hace que los entes sean entes, esto es, está preguntando por el mismo ser, el cual debe ser distinto de los mismos entes. Asimismo destaca una idea que será característica de toda su obra que es la de la precomprensión del ser, como aquella primera concepción en la que ya nos movemos y que orienta toda nuestra búsqueda ulterior:

La pregunta que interroga por el sentido de ser es la que hay que hacer (...) Como un buscar que es, ha menester el preguntar de una dirección previa que venga de lo buscado. Es, por ende, necesario que el sentido del ser sea ya de cierto modo a nuestra disposición (...) nos movemos siempre ya en cierta comprensión del ser. De ella brota la pregunta que interroga expresamente por el sentido del ser y la tendencia a forjar el concepto correspondiente.⁵⁵

Por otra parte, destaca que de entre todos los entes la pregunta por el ser no se la hacen los entes inanimados sino únicamente el hombre, por lo que hay un ente singularmente señalado para desvelar qué es el ser, y este es el hombre, que Heidegger denomina como “ser ahí” o “ahí del ser” (*Dasein*):

El ser ahí es un ente que no se limita a ponerse delante entre otros entes. Es, antes bien, un ente ónticamente señalado porque en su ser le va este su ser (...) A este ente le es peculiar serle, con su ser y por su ser, abierto este a él mismo. La comprensión del ser es ella misma una “determinación del ser ahí”.⁵⁶

⁵² Martin HEIDEGGER. *Ser y tiempo*, p.12-13

⁵³ Martin HEIDEGGER. *Ser y tiempo*, p.13

⁵⁴ Martin HEIDEGGER. *Ser y tiempo*, p.13

⁵⁵ Martin HEIDEGGER. *Ser y tiempo*, p.14-15

⁵⁶ Martin HEIDEGGER. *Ser y tiempo*, p.21-22

El *Dasein* es un ente cuya constitución se caracteriza como la de ser el único ente que hace ontología, y a esta esencia del *Dasein* propone denominarla "existencia". En este sentido, se propone rehacer la pregunta ontológica a partir de un análisis de la existencia del *Dasein*:

El hacer de nuevo la pregunta ontológica (...) requiere empezar por hacer de la misma forma la ontología, fundamental, de la "existencia" del "ser ahí" o una analítica existencial (...) El "ser ahí" es un ente esencialmente diferente de todos los demás entes, que no tienen la forma de ser del "ser ahí", la forma del ser que es la existencia (...) Debe distinguirse en especial entre lo "óntico" del ser ahí y lo "ontológico" de la existencia, denominando lo primero "existencial" y lo segundo "existencial".⁵⁷

Heidegger prosigue su investigación centrandose la pregunta por el ser en aquel que puede responderla y hacerse cargo de manera consciente, y este es el *Dasein* o ser ahí, que es el hombre concreto existente. A partir de aquí, Heidegger desarrolla una analítica existencial, en la que no quiere dar cabida a los conceptos de sustancia, ni de cosa, ni de sujeto u objeto, ya que los considera como viciados de un prejuicio metafísico del que hay que liberarse. Así tampoco habla de aquellos aspectos esenciales de la naturaleza humana como el alma, el cuerpo, la razón o la mente, sino que únicamente quiere destacar y analizar los elementos implicados en la existencia, como condición de posibilidad de la misma:

Los conceptos existenciales no apuntan a, por ejemplo, los rasgos constitutivos del compuesto humano: cuerpo, alma, razón, espíritu, etc. Esta forma de comprender la existencia humana deja fuera lo esencial: que, dados esos componentes, con ellos hay que ser. Tal forma de pensar es adecuada para enfrentarse a una cosa que está ahí (*vorhanden*), pero fundamentalmente inválida para hacerse cargo de un ser que ha de ser (...) el tener que ser no expresa nada del qué, de la esencia, y es, sin embargo, lo decisivo. Este es el sentido de la célebre frase de *Ser y Tiempo* "la esencia del ser-ahí está en su existencia".⁵⁸

A este respecto, dicho autor analiza el "ser-en" característico del *Dasein* como ser en el mundo, de un *Dasein* que entiende cotidianamente el ser del ente, aunque de manera confusa pero lo entiende. Sin embargo, en la actitud cotidiana en la que tanto insiste Heidegger no tenemos ningún conocimiento de nuestra propia esencia, ni tampoco reparamos explícitamente en la esencia de las demás cosas. Esto lo expresa diciendo que "lo ónticamente más cercano y conocido, es lo ontológicamente más lejano"⁵⁹, donde óntico significa lo fáctico y existencial, mientras que lo ontológico significa lo conceptual, es decir, el entender del ente.

Ónticamente lo más cercano para uno mismo es su propia existencia, pero después al describir el "ser en el mundo" describe los entes como cosas "a la mano", en una actitud

⁵⁷ José GAOS. *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*, p.24

⁵⁸ Ramón RODRIGUEZ. *Heidegger y la crisis de la época moderna*, p.88

⁵⁹ Martin HEIDEGGER. *Ser y tiempo*, p.55

meramente pragmática, en la que no nos paramos a pensar en las características esenciales de las cosas ni en sus propiedades:

Lo que determina que un útil sea útil es su inserción en una totalidad de referencias utilitarias, lo que podemos llamar campo pragmático. Solo a partir de este, el lápiz es lápiz (...) su ser no puede consistir en otra cosa que en su disponibilidad o manejabilidad (...) Lo destacable de la disponibilidad es que no aparece si solo se contempla teóricamente el útil. Cuando en tal actitud describo, por ejemplo, un vaso reparo en su color, su forma, la calidad de su cristal, su peso y demás comprobables propiedades (...) Cuanto más nos enfrascamos en el uso de un útil, cuando menos, por tanto, reparamos en él, es cuando el útil, está siendo propiamente lo que es (...) El saber del útil no es una constatación de propiedades, sino justamente su uso (...) Usar es comprender.⁶⁰

El ser-en es la estructura que hace posible que el hombre esté abierto respecto del mundo y de sí mismo en su existencia cotidiana. Ahí es donde Heidegger realiza una analítica existencial, en la que afirma haber descubierto tres existenciales que estructuran esta apertura al mundo: el encontrarse (*Befindlichkeit*), el comprender (*Verstehen*) y el habla (*die Rede*).

En primer lugar, este encontrarse (*Befindlichkeit*) es descrito como el estado afectivo que acompaña al *Dasein* en el mundo. En segundo lugar, el comprender (*Verstehen*) es un entender proyectivo y vinculado a la imaginación, que depende de este modo previo de encontrarse, según un cierto estado afectivo. Este entender se desarrolla en interpretaciones, de las cuales las proposiciones lógicas son el resultado último. A su vez, estas interpretaciones que se fundan en el comprender suponen una visión previa y una preconcepción que hace inviable pensar que una interpretación pueda hacerse sin supuestos:

La interpretación se funda en todos los casos en un ver previo que recorta lo tomado en el tener previo de acuerdo con una determinada posibilidad de interpretación. Lo comprendido tenido en el tener previo y visto en el ver previo se vuelve, por obra de la interpretación, concebible (...) La interpretación de algo como algo tiene sus esenciales fundamentos en el "tener", "ver" y el "concebir" previos. Una interpretación jamás es una aprehensión de algo dado llevada a cabo sin supuesto.⁶¹

Esto no implica una circularidad viciosa en el comprender humano, ya que (según dicho autor) esta circularidad es propia de su estructura ontológica del hombre y necesariamente acompaña a todo proceso de entender:

Pero ver en este círculo un *circulus vitiosus* y andar buscando caminos para evitarlo, e incluso simplemente "sentirlo" como una imperfección inevitable significa no comprender, de raíz, el comprender (...) El ente al que en cuanto "ser en el mundo" le va su ser mismo, tiene una estructura ontológica circular.⁶²

⁶⁰ Ramón RODRIGUEZ. *Heidegger y la crisis de la época moderna*, p.97-98

⁶¹ Martin HEIDEGGER. *Ser y tiempo*, p.168

⁶² Martin HEIDEGGER. *Ser y tiempo*, p.172

De la interpretación, deriva un modo derivado que es la proposición, la cual también se fundamenta en este tener y concebir previos, y constituye como la última fase del comprender:

Lo que se mostró anteriormente del conocimiento del mundo no es menos valedero. Esta ha menester de un “tener previo” de algo abierto que ella indica en el modo del determinar (...) La proposición ha menester de un “ver previo” (...) Como la interpretación en general, la proposición tiene necesariamente sus fundamentos existenciales en el “tener”, el “ver” y el “concebir previos”.⁶³

En este punto, Heidegger muestra su alergia por el pensamiento conceptual-judicativo, ya que antepone la actitud pragmática cotidiana de “la cura” o cuidado de los entes a la mano, como por ejemplo cuando un hombre maneja un martillo en unidad con este sin pararse a definir o describir sus propiedades por medio de proposiciones o juicios, pues este conocer los entes como objetos puestos ante los ojos de un sujeto es visto como un actitud de caída e inautenticidad, hasta el punto de que puede calificar los juicios como un malgasto de palabras que nos aleja de la actitud existencial cotidiana y pragmática:

Aquello de que la lógica hace su tema bajo el nombre de proposición categórica, por ejemplo, “el martillo es pesado”, es algo que ella ha comprendido siempre ya lógicamente antes de todo análisis (...) La manera original de llevar a cabo la interpretación no estriba en formular la proposición teórica, sino en arrojar o cambiar, “curándose de” –viendo en torno- el instrumento inapropiado, “sin malgastar una palabra”. De la falta de palabras no se debe inferir la falta de interpretación (...) El ente tenido en el “tener previo”, el martillo, por ejemplo, es inmediatamente “a la mano” como un útil (...) Dentro de este descubrir el “ser ante los ojos” encubriendo “el ser a la mano” viene a ser determinado lo “ante los ojos” que hace frente, en su “ser ante los ojos” de tal o cual manera.⁶⁴

Finalmente, en tercer lugar, Heidegger destaca “el habla” (*die Rede*) como un tercer existencial íntimamente relacionado con el encontrarse y comprender, como algo que articula y posibilita la comprensión, como algo que está a la base de las proposiciones y juicios posteriores:

Los existenciales fundamentales que constituyen el ser del “ahí”, el “estado de abierto”, son el “encontrarse” y el “comprender”. El comprender alberga en su seno la posibilidad de la interpretación (...) En la proposición se hizo visible un derivado extremo de la interpretación. El esclarecimiento de la tercera significación del término proposición, la comunicación condujo al concepto de la palabra y del lenguaje (...) El habla es de igual originalidad existencial que el encontrarse y el comprender. La comprensibilidad es siempre ya articulada (...) El habla es la articulación de la comprensibilidad. Sirve, por ende, ya de base a la interpretación y la proposición.⁶⁵

⁶³ Martin HEIDEGGER. *Ser y tiempo*, p.176

⁶⁴ Martin HEIDEGGER. *Ser y tiempo*, p.176

⁶⁵ Martin HEIDEGGER. *Ser y tiempo*, p.179

El habla que comenta Heidegger es algo muy ambiguo pues por un lado es descrito como algo que tenemos como un “ser a la mano” en la actitud existencial cotidiana, y por otro lado como algo que vemos “ante los ojos” cuando analizamos palabras. Recordemos que “el ver ante los ojos” es algo denigrado por Heidegger, por lo que “el habla” debe ser algo distinto a esto último, que además sea en cierto modo previo y anterior al lenguaje como comunicación de conocimiento, y así comenta que “el habla es lenguaje existencial, porque el ente cuyo estado de abierto articula en significaciones tiene la forma del ser en el mundo”⁶⁶.

En este sentido, el habla es algo que articula la precomprensión del *Dasein* en el mundo, algo así como una cierta puerta y a la vez obstáculo, pues en tanto que un individuo permanece a una determinada tradición lingüística y cultural, entonces el sentido ya aparece predeterminado y configurado. De esta manera, el lenguaje no es algo meramente interno, sino un “afuera” que condiciona nuestra comprensión, algo así a como si las categorías del kantismo se hubiesen convertido ahora en unas categorías lingüístico-culturales que condicionan mi comprensión de la realidad desde el exterior:

Hablando se expresa el “ser ahí”, no porque como algo “interno” empiece por estar relativamente a un “afuera”, sino porque en cuanto “ser en el mundo” y comprendiendo es ya “afuera”, es decir, el modo de encontrarse (del estado de ánimo) en el caso, y del encontrarse se mostró que concierne al íntegro “estado abierto” del “ser en” (...) El habla es la articulación significativa de la comprensibilidad, aunada con el “encontrarse” del ser en el mundo.⁶⁷

No obstante, Heidegger no aclara finalmente qué entiende exactamente por el “habla” que es constitutiva del ser en el mundo del *Dasein*, pues parece algo indefinido, que está a medio camino de los lenguajes históricos y del *verbum mentis* que afirma esencias. Este habla (*die Rede*) articula el significado del entender existencial y es un habla diferente de las proposiciones lógicas, pero en cualquier caso es planteado como algo confuso, que posteriormente acabará siendo identificado con la palabra del ser, sobre todo en el segundo Heidegger, que verá realizado en el hablar poético.

En su planteamiento general, Heidegger parte de la estructura de término medio cotidiana, la cual distingue a su vez de otras dos actitudes diametralmente opuestas: la actitud de autenticidad existencial y la actitud de caída. Según dicho autor, el primer modo de encontrarse “auténtico” que revela el ser de las cosas es la angustia, ya que en ella se anticipa la nada de uno mismo y la nada de los cosas, según la estructura del “ser para la muerte” (*sein zum Tode*). Para el primer Heidegger, la angustia por la nada de uno mismo, le revela el milagro de la entidad de las cosas. Este autor, además destaca que el ser se entiende en el horizonte de la temporalidad, por lo que todo se hunde en la nada o en la finitud del ser en el tiempo, que viene identificarse con la nada del ente. No es de extrañar que Heidegger desemboque en su reflexión en la angustia como la actitud auténtica, puesto que ya partió de una concepción del ser como algo indeterminado, indefinible y oscuro, de manera que es imposible que sin captar la bondad del ser, una ontología pueda acabar planteando adecuadamente la cuestión de la felicidad y del bien

⁶⁶ Martin HEIDEGGER. *Ser y tiempo*, p.180

⁶⁷ Martin HEIDEGGER. *Ser y tiempo*, p.181

de la vida humana, quedando únicamente la angustia ante el ser que es poco más o menos que una nada o temporalidad finita.

En segundo lugar, destaca Heidegger que está el estado de caída e inautenticidad, que identifica con la actitud cognoscente teórica y contemplativa, que es calificada con los términos de “caída” e “inautenticidad”. Según esto, cuando el hombre piensa, conoce y expresa las esencias de las cosas, es inauténtico. Esto lo hace de manera que plantea que el conocimiento teórico es una relación de sujeto y objeto, es decir, una intuición del ser ante los ojos.

Por otra parte, en su segunda etapa, Heidegger trata la metafísica como la más prototípica actitud de inautenticidad, ya que sostiene que ella implica esencialmente un olvido del ser, pues al centrarse en el ente como lo manifiesto y presente se olvida de aquel. El ser mismo en el fondo es la ausencia, el ocultamiento y la oscuridad. Es por esto que Heidegger reinterpreta toda la historia de la metafísica como una historia del ser, en la que este mismo se oculta como nada. Así pues, afirma que el ser de la temporalidad del *Dasein* es algo así como un destino histórico que ha ido variando en el transcurso de la civilización occidental. Esto significa, que según dicho autor, este ser destina y se historiza, de manera que desoculta a los entes y los trae a la presencia, dando como resultado que este se entienda en una época según una interpretación u otra, pero sin embargo siempre sucede a la vez que el mismo ser se retrotrae y oculta. Así por ejemplo, con Platón el ser desocultó al ente como las ideas, pero el mismo ser ocultó como nada, o con Aristóteles el ser desocultó al ente como acto, y posteriormente también la filosofía cristiana desocultó al ente como acto creado pero a su vez el ser mismo se ocultó como nada. Asimismo, según Heidegger, con Descartes el ser del ente fue pensado como sujeto, en Spinoza como sustancia y en Nietzsche como voluntad de poder, pero a su vez el ser se ocultó como la nada. En el caso de Heidegger, él afirma que en su época el ser se desoculta como la técnica que realiza una imposición sobre la naturaleza (y aun sobre el mismo hombre) como mero objeto de encargo, pero que a su vez el ser se oculta como la nada. Aquí cabría destacar que esta reflexión histórica del segundo Heidegger es contradictoria con su planteamiento inicial, porque si en *Ser y Tiempo* se dice que solamente podemos entender en el horizonte de la temporalidad finita, en el que el presente siempre es resultado, no hay manera de retener el destinarse del ser a lo largo de toda la historia occidental, porque se supone que estamos atrapados en el presente.

Sin embargo, este segundo Heidegger llevó la cuestión de la palabra del hombre en una determinada dirección según la cual consideraba que el lenguaje humano es el lugar adecuado para vislumbrar la iluminación del ser que se desoculta en los entes y que a su vez se oculta como nada, y como la actitud adecuada de un pensar que no se quiere entregar al olvido de ser tan manifiesto en la racionalidad tecnológica de nuestro tiempo. Es por esto, que dicho afirmará en varios lugares que el lenguaje es la casa del ser y que los poetas habitan en ella:

El ser atraviesa como él mismo su ámbito, delimitado por el hecho de presentarse en la palabra. El lenguaje es el ámbito o recinto (*templum*), esto es, la casa del ser. La esencia del

lenguaje no se agota en el significado ni se limita a ser algo que tiene que ver con los signos o las cifras. Es porque el lenguaje es la casa del ser, por lo que solo llegamos a lo ente caminando permanentemente a través de esa casa. Cuando caminamos hacia la fuente, cuando atravesamos el bosque, siempre caminamos o atravesamos por las palabras “fuente” y “bosque”, incluso cuando no pronunciamos esas palabras, incluso cuando no pensamos en la lengua (...) Todo ente, los objetos de la conciencia y las cosas del corazón, los hombres que se autoimponen y los que son más arriesgados, todos los seres están a su modo, en cuanto entes, en el recinto de la lengua. Por eso, si existe algún lugar en el que sea posible la inversión fuera del ámbito de los objetos y su representación, en dirección hacia lo más íntimo del espacio del corazón, ese lugar se halla única y exclusivamente en ese recinto.⁶⁸

En este sentido, una primera actitud de Heidegger fue la aparentar volver a escuchar en las palabras de la tradición occidental el eco del ser, que se había ido borrando por la metafísica de la presencia, lo que hizo que las obras heideggerianas adoptasen una actitud de juego de etimologías:

El pensar del ser como atención al lenguaje se ejercita de una doble manera. En cuanto hermenéutica y recuerdo, el discurso heideggeriano se vuelve preferentemente etimológico. No hay término básico, tanto de la tradición, cuanto de su propio pensamiento que no haya sufrido un análisis de su etimología o no haya surgido de él (...) *Lichtung* (iluminación) y su parentesco con *Licht* (luz) y *leicht* (ligero, liberado); *Ereignis* (acontecimiento) y su relación literal con *eignen* (propio), *aneignen* (apropiar), *vereignen* (ligar), *zueignen* (entregar); las relaciones que Heidegger establece entre pensar (*Denken*), poetizar (*Dichten*), agradecer (*Danken*), recordar (*Andeiken*).⁶⁹

El segundo lugar, afirma que el privilegiado lugar de encuentro con el ser se da en el lenguaje poético, el cual está en las antípodas de la precisión científica, ya que en la poesía parece que se asiste al alumbramiento del ser en el lenguaje, pues según Heidegger este permite a las cosas ser lo que son, dejando de lado el análisis o dominación:

Nosotros, los demás, debemos aprender a escuchar el decir de estos poetas, suponiendo que no nos engañemos al pasar de largo por delante de ese tiempo que -cobijándolo- oculta al ser, desde el momento en que calculamos el tiempo únicamente a partir de lo ente, desde el momento en que lo desmembramos (...) El poeta piensa en el lugar que se determina a partir de ese claro del ser que ha alcanzado su sello característico en tanto que ámbito de la metafísica occidental que se autoconsume. La poesía pensante de Hölderlin ha impuesto su sello sobre este ámbito del pensar poético. Su poetizar habita en ese lugar con más familiaridad que ninguna otra poesía de la época.⁷⁰

En esta deriva del lenguaje humano hacia un pensar poético como única puerta de acceso al ser, late un fondo reduccionista e irracionalista, pues Heidegger no concibe que el lenguaje sea un vehículo de expresión y comunicación del pensar y del ser, sino más

⁶⁸ Martin HEIDEGGER. *Caminos de bosque*, p.231

⁶⁹ Ramón RODRIGUEZ. *Heidegger y la crisis de la época moderna*, p.197

⁷⁰ Martin HEIDEGGER. *Caminos de bosque*, p.202

bien que el propio pensar se pone al servicio del lenguaje y por este motivo exalta el pensar poético como algo que deja ser a las cosas sin imponerles la metafísica de la presencia, porque sugiere que la poesía es una ruptura del orden de los conceptos y una apertura a la escucha del ser.

Aunque diga Heidegger que el lenguaje es la casa del ser, para él no son válidos ni los conceptos universales, ni los juicios, ni los razonamientos, pues su transformación de su escritura de prosa a una cierta poesía hermética, muestra que no ve el lenguaje humano como un medio para expresar y comunicar lo que son las cosas, sino como algo que se utiliza casi como un fin en sí mismo. Además, la manera de escribir de Heidegger es deliberadamente oscura y enigmática, como si se tratase de un lenguaje para unos pocos iniciados. Un autor reciente describe de modo muy acertado el típico estilo de escribir heideggeriano:

Abusaba de los neologismos, de algunas características del idioma alemán como la formación de palabras compuestas con guiones que fueron llamadas “palabras-trececito”, de los sustantivos transformados en verbos –nadar, mundear- de vocablos usados con un sentido metafórico arbitrario, o resemantizado o con un significado pretendidamente primordial referido a las etimologías que los filólogos desautorizaban. Sus obras, más que tratados filosóficos parecían un ejercicio de estilo, una experimentación del lenguaje como las propuestas contemporáneas de las vanguardias literarias.⁷¹

En conclusión, podemos afirmar que en Heidegger (después de Nietzsche) se encuentra en gran medida el origen de todo el relativismo lingüístico-cultural que ha marcado profundamente a la filosofía de nuestros días. Y este relativismo se hace precisamente por causa de la palabra del hombre, al “habla” del *Dasein*, que se convierte en condición de imposibilidad de acceso al ser, pues en la medida que sea un pensamiento conceptual según el horizonte de la presencia y de la representación, entonces encubre y oculta el olvido del ser. Asimismo, este lenguaje existencial fáctico e histórico condiciona toda la comprensión de manera que parece inviable hablar de verdades eternas y universales, pues el ser se ha limitado a la temporalidad finita.

Es por esto, que el giro de la filosofía hermenéutica iniciado por Heidegger en el fondo se reduce a un giro ontológico. En efecto, con este planteamiento de algún modo se ha reducido el pensamiento al lenguaje, pero no al lenguaje mental, sino a un lenguaje empírico y fáctico, es decir, a los lenguajes de las comunidades históricas. Por consiguiente, detrás del llamado “giro lingüístico” subyace un determinado “giro ontológico” ya que se reduce el ser del alma cognoscente al ser de la temporalidad finita (alejada de toda subsistencia inmaterial) y de esta se sigue la relativización de toda verdad a la existencia histórica del *Dasein*:

Verdad solo la hay hasta donde y mientras el “ser ahí” es. Los entes solo son descubiertos luego que un “ser ahí” es y solo son abiertos mientras un “ser ahí” es. Las leyes de Newton, el principio de contradicción, cualquier verdad solo es verdad mientras el “ser ahí” es (...) Decir que las leyes de Newton no eran antes de él ni verdad ni falsedad no puede significar

⁷¹ Juan José SEBRELI. *El olvido de la razón*, p.99-100

que no fuesen antes de él los entes que esas leyes muestran descubriendo. Las leyes se volvieron verdad por obra de Newton; con ellas se le hicieron accesibles al “ser ahí” entes en sí mismos (...) Que haya verdades eternas es cosa que solo habrá quedado suficientemente probada cuando se haya demostrado que el “ser ahí” fue y será por toda la eternidad (...) Toda verdad es relativa al ser del “ser ahí”.⁷²

I.4.4. Hans Georg Gadamer: ataque explícito al verbo mental

Fue Hans Georg Gadamer quien divulgó las consecuencias del planteamiento anterior, por lo que le valió la descripción y comentario de que fue él quien urbanizó la provincia heideggeriana. Por otra parte, hay que destacar que este autor ha sido uno de los pocos que ha puesto de relieve de manera explícita la importancia de la especulación cristiana de la teología católica acerca del misterio del Verbo Encarnado, como una ocasión muy importante que sirvió para reflexionar acerca de la relación entre ontología, pensamiento y lenguaje, lo cual a pesar de todo, es calificado por Gadamer como una mera reflexión indirecta, pero esta acusación es injusta, ya que el que dicha investigación se hiciese a partir de aquel estímulo no implica que el resultado filosófico fuese menos valioso:

La interpretación del misterio de la trinidad –la tarea más importante que se plantea el medievo cristiano- se apoya en la relación humana de hablar y pensar. Con ello, la dogmática sigue sobre todo al prólogo del Evangelio de Juan, y por mucho que los medios conceptuales con los que se intenta resolver este problema teológico sean de cuño griego, el pensamiento filosófico gana a través de ellos una dimensión que estaba vedada al pensamiento griego (...) Por supuesto que con esto el lenguaje humano solo se erige indirectamente en objeto de la reflexión. Pues se trata tan solo de que a través de la contraimagen de la palabra humana aparezca el problema teológico de la palabra, *verbum Dei*, que es la unidad de Dios Padre y Dios Hijo.⁷³

En este sentido, este autor destaca la importancia crucial de la palabra mental del hombre, como aquel lugar privilegiado en el que la teología cristiana descubrió una imagen de la Palabra divina, palabra mental que es distinta de las palabras exteriores de los diferentes lenguajes humanos:

Ya Agustín devalúa expresamente la palabra externa y con ella todo el problema de la multiplicidad de lenguas, si bien todavía trata de él. La palabra externa, igual que la que solo es reproducida interiormente, está vinculada a una determinada lengua (*lingua*) (...) La verdadera palabra, el *verbum cordis*, es enteramente independiente de esta manifestación (...) Esta palabra interna es, pues, el espejo y la imagen de la palabra divina. Cuando Agustín y la escolástica tratan del problema del verbo para ganar medios conceptuales para el misterio de la Trinidad, su tema es exclusivamente esta palabra interior, la palabra del corazón y su relación con la *intelligentia* (...) La palabra interior del espíritu es tan esencialmente igual al pensamiento como lo es Dios Hijo a Dios Padre.⁷⁴

⁷² Martin HEIDEGGER. *Ser y tiempo*, p.247-248

⁷³ Hans Georg GADAMER. *Verdad y Método*, p.503

⁷⁴ Hans Georg GADAMER. *Verdad y Método*, p.504-505

Es muy significativo que después de destacar la importancia del *verbum mentis* en la teología cristiana medieval, e incluso después de algún elogio comedido, se disponga Gadamer a atacar a esta palabra mental como algo fantasmagórico, como un intento de explicar lo inexplicable (el misterio revelado) a partir de algo también inexplicable (la palabra mental). En dicho lugar, este autor se muestra únicamente dispuesto a aceptar la existencia obvia de múltiples lenguajes externos, ya que según él incluso el pensamiento requiere del cauce de una de estas lenguas como condición necesaria:

Entonces se plantea la cuestión de si en este punto no se está explicando lo inexplicable con lo inexplicable. ¿Qué palabra puede ser esa que se mantiene como conversación interior del pensamiento y no gana una forma sonora? ¿Es que puede existir tal cosa? ¿Nuestro pensamiento no se produce siempre en el cauce de una determinada lengua, y no nos es claro que si se quiere hablar de verdad de una lengua hay que pensar en ella? Por mucho que recordemos la libertad que guarda nuestra razón frente a la vinculación lingüística de nuestro pensamiento, bien inventando y usando lenguajes de signos artificiales, bien aprendiendo a traducir de una lengua a otra (...) sin embargo, cualquiera de estas maneras de elevarse es a su vez, como sabemos, lingüística. El lenguaje de la razón no es por sí mismo un lenguaje.⁷⁵

En este lugar, está despreciando a la palabra mental como una innecesaria multiplicación de las entidades y asimismo está negando que el concepto sea una palabra mental. La consecuencia decisiva de este planteamiento de Gadamer (que a su vez no es otro que el mismo de Heidegger) es la reducción del sentido conceptual al del lenguaje, siendo el lenguaje las palabras históricas de una cierta tradición, lo cual en el fondo implica un relativismo de tipo histórico y cultural.

En este sentido, Gadamer aborda la formación de conceptos en los diversos lenguajes y desprovee a estos de su valor universal, en la medida que destaca que estos se orientan tanto hacia las cosas particulares, hasta el punto de que el proceso de formación de conceptos es algo indefinido y continuo, que compara con la vida del lenguaje⁷⁶. Este autor ataca especialmente que la palabra humana pueda expresar la esencia o naturaleza de las cosas, esto es, una esencia inmutable y universal, y sostiene que la imposición de nombres se toma muchas veces a partir de los accidentes, porque lo que es esencial para una determinada comunidad o tradición no lo es para otra, y así destaca la derivación de algunas palabras, como el caso de “ballena” en alemán, que dejó de denominarse “pez-ballena” a raíz de catalogarse como mamífero y no como pez:

Lo que para una comunidad lingüística es esencial para cierta cosa, puede reunir a esta con otras cosas por lo demás completamente distintas bajo la unidad de una denominación (...) La denominación (*impositio nominis*) no responde en modo alguno a los conceptos esenciales de la ciencia y a su sistema clasificatorio de géneros y especies. Al contrario, vistos desde aquí muchas veces son meros accidentes los que guían la derivación del significado general de una palabra. Esto no quita que pueda asumirse sin dificultad una cierta influencia de la ciencia sobre el lenguaje. Por ejemplo en alemán ya no se habla de *Walfische* (peces-ballena)

⁷⁵ Hans Georg GADAMER. *Verdad y Método*, p.505

⁷⁶ Cf. Hans Georg GADAMER. *Verdad y Método*, p.514

sino simplemente de *Wale* (ballena), porque todo el mundo sabe que las ballenas no son peces sino mamíferos.⁷⁷

Aunque en este texto parece aceptar Gadamer la distinción entre esencia y accidente, luego terminó cuestionando y atacando tal distinción, afirmando que la concepción del ente como esencia y como forma son algo relativo a un momento concreto de la cultura griega, que deja de tener sentido por ejemplo para la ciencia moderna:

Lo que es en sí es independiente de lo que uno quiere o sueña (...) Este concepto del ser en sí solo se corresponde con el concepto griego de *kath' autó*. Este último se refiere básicamente a la diferencia ontológica entre lo que es un ente por su sustancia y esencia y aquello que puede ser en él y que es cambiante (...) En cambio, lo que es "en sí" en el sentido de la ciencia moderna no tiene nada que ver con esta diferencia esencial e inesencial, sino que se determina desde la esencia propia de la autoconciencia y desde el poder hacer y querer cambiar que es inherente al espíritu y a la voluntad del hombre.⁷⁸

Una vez que dicho autor diluye el aspecto esencial de las cosas y la posibilidad de ser expresada por las palabras, entonces da un protagonismo al lenguaje escindido del ser y afirma que el lenguaje constituye el mundo de los individuos, de manera que no habría mundo sin lenguaje, siendo este una malla de relaciones que está por encima de los individuos y que permite que tengamos mundo:

El lenguaje no es solo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan mundo (...) Y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente. Este es el verdadero meollo de una frase expresada por Humboldt con otra intención, la de que las lenguas son acepciones del mundo. Con esto, Humboldt quiere decir que el lenguaje afirma frente al individuo perteneciente a una comunidad lingüística una especie de existencia autónoma, y que introduce al individuo, cuando este crece en ella, en una determinada relación con el mundo (...) No solo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje solo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo.⁷⁹

Esto significa que todo es a través del lenguaje, que todo es lenguaje, siendo por otra parte múltiples los lenguajes de las diferentes tradiciones culturales históricas. Esto en el fondo no es otra cosa que hacer de la verdad algo histórico y relativo a una cultura y lenguaje determinado, que a su vez implica reducir la ontología a una hermenéutica, de manera que la comprensión del ente se da en la interpretación de un lenguaje que pertenece a una cierta tradición histórica:

El que la experiencia hermenéutica se realice en el "modo" del lenguaje, y el que entre la tradición y su intérprete tenga lugar una conversación (...) Ni la conciencia del intérprete es señora de lo que accede a él como palabra de la tradición, ni es adecuado describir lo que

⁷⁷ Hans Georg GADAMER. *Verdad y Método*, p.505

⁷⁸ Hans Georg GADAMER. *Verdad y Método*, p.540

⁷⁹ Hans Georg GADAMER. *Verdad y Método*, p.531

tiene lugar aquí como un conocimiento progresivo de lo que es (...) el verdadero acontecer solo se hace posible en la medida en que la palabra que llega a nosotros desde la tradición, y a la que nosotros tenemos que prestar oídos, nos alcanza de verdad y lo hace como si nos hablase a nosotros.⁸⁰

Cuando uno lee a Gadamer se puede sentir atraído por su apelación a la tradición y por el protagonismo dado a la palabra. Sin embargo, esta apelación a la tradición no consiste en una veneración de aquello que de permanente y esencial reflejan todas las culturas, en tanto que realizaciones históricas y encarnadas según la idiosincrasia de los pueblos que en mayor o menor grado reflejan un crecimiento en la verdad, belleza y bondad, ni tampoco como algo que ayuda al perfeccionamiento integral del hombre. Resulta pues, que al negarse la naturaleza o *species* del hombre, ya no podremos valorar si la cultura es un crecimiento auténtico en la verdad, belleza y bondad, ya que (según el planteamiento hermenéutico gadameriano) la cultura y la tradición ya no es una posibilidad de acceso al ser de las cosas y del hombre, porque no hay tal ser, sino que más bien la cultura y el lenguaje son ahora condición de imposibilidad de acceso al ser, puesto que la verdad es solamente histórica y relativa a una cultura o tradición:

La tradición entra en juego y se despliega en posibilidades de sentido y resonancia, siempre nuevas y siempre ampliadas de nuevo por su nuevo receptor. Cuando la tradición vuelve a hablar, emerge algo que es desde entonces, y que antes no era (...) Tanto si la tradición misma es una obra literaria como si proporciona noticia de algún acontecimiento, en cualquier caso lo que se transmite aquí entra de nuevo en la existencia (...) Cuando la *Iliada* de Homero o la campaña de Alejandro Magno hasta la India vuelven a hablarnos en una nueva apropiación de la tradición, no hay un ser en sí que se va desvelando cada vez un poco más.⁸¹

Si la filosofía clásica, principalmente la aristotélico-tomista, concibe el mundo como algo creado y gobernado por Dios que conociéndose a sí mismo constituye y crea todas las demás cosas por medio de su Palabra, cosas que poseen una esencia inmutable en tanto que son perfecciones e imitaciones de la Esencia divina según un cierto grado, ahora el planteamiento de Gadamer parece invertir esta idea, de manera que lo que hay es también una serie de lenguajes o palabras que son algo impersonal, que constituyen el mundo y su sentido, pero sin esencias permanentes, sino únicamente históricas y cambiantes, como cambiante y caduco es el hombre en su paso por la tierra.

I.4.5. Karl Popper: la negación de la palabra científica

Por otra parte, aparece Karl Popper que en el contexto del positivismo lógico y el problema del criterio rígido de demarcación entre las proposiciones con sentido y las proposiciones carentes de sentido, siendo las primeras las que pueden ser verificadas por la ciencia experimental y las segundas todas las demás. A este respecto, apareció el planteamiento de dicho autor que reformuló en otra orientación el conocido problema de la inducción y afirmó que no podemos pasar desde la verificación de casos particulares

⁸⁰ Hans Georg GADAMER. *Verdad y Método*, p.552-553

⁸¹ Hans Georg GADAMER. *Verdad y Método*, p.553

hasta la afirmación de la verdad de las teorías universales:

Mi formulación del problema lógico de la inducción de Hume es la siguiente: ¿Se puede justificar la pretensión de que una teoría explicativa universal sea verdadera mediante “razones empíricas”, es decir, suponiendo la verdad de ciertos enunciados contrastadores u observacionales? (...) Mi respuesta es como la de Hume: No, no podemos; ningún conjunto de enunciados contrastadores verdaderos podrá justificar la pretensión de que una teoría universal es verdadera.⁸²

En este sentido, afirmó haber resuelto el problema de la inducción, señalando que aunque no podemos saltar desde la verificación de casos particulares a la afirmación en una teoría universal, sin embargo, sí que podemos a partir de la constatación de un enunciado singular inferir la negación de una teoría universal, según el esquema lógico del *modus tollens*, en lo que Popper denominó como el criterio de falsabilidad:

Está basada en una asimetría entre la verificabilidad y la falsabilidad: asimetría que se deriva de la forma lógica de los enunciados universales. Pues estos no son jamás deducibles de enunciados singulares, pero sí que pueden estar en contradicción con estos últimos. En consecuencia, por medio de inferencias puramente deductivas (valiéndose del *modus tollens* de la lógica clásica) es posible argüir de la verdad de enunciados singulares la falsedad de enunciados universales. Una argumentación de esta índole, que lleva a la falsedad de enunciados universales, es el único tipo de inferencia estrictamente deductiva que se mueve, como si dijéramos, en “dirección inductiva”: esto es, de enunciados singulares a universales.⁸³

Popper reformula el criterio de demarcación a partir de la falsabilidad, de manera que proposiciones científicas son únicamente aquellas que son falsables, mientras que las no falsables no son científicas, pero no dice Popper que carezcan de sentido, sino al contrario ya que afirma que han sido en muchos casos un poderoso estímulo para el avance científico:

Es posible que el crecimiento de la ciencia llegue a alcanzar ideas que antes se encontraban flotando en regiones metafísicas más altas (...) Tenemos ejemplos de estas ideas en el atomismo, en la idea de un “principio” físico –o elemento último- único (del cual se deriven todos los demás), en la teoría del movimiento terrestre (al cual se opuso Bacon como ficticio), en la antiquísima teoría corpuscular de la luz y en la teoría de la electricidad como fluido (...) Todos estos conceptos e ideas metafísicas pueden haber ayudado, incluso en sus formas primerizas, a ordenar la imagen del mundo que tiene el hombre, y en algunos casos, han llevado predicciones con éxito. Pero una idea de este tipo adquiere ciudadanía científica solamente cuando se la presenta en forma falsable: esto es, solo cuando se ha hecho posible decidir empíricamente entre ella y otra teoría rival.⁸⁴

Aunque Popper parezca abrir la puerta a la metafísica como mero estímulo del desarrollo

⁸² Karl POPPER. *Conocimiento objetivo*, p.20

⁸³ Karl POPPER. *La lógica de la investigación científica*, p.41

⁸⁴ Karl POPPER. *La lógica de la investigación científica*, p.259

científico, sin embargo no le otorga carácter de conocimiento en sentido pleno. Pero es que ni siquiera parece otorgárselo al mismo quehacer científico, que es descrito como un conocimiento conjetural que avanza por ensayo y error, y de lo que nunca podremos tener certeza porque de entrada se nos presenta como intrínsecamente superable. De acuerdo con este planteamiento la misma ciencia moderna, que se expresa por medio de la palabra del hombre, ya no parece que pueda considerarse virtud intelectual, puesto que no habilita al entendimiento humano para que conozca lo verdadero en tanto que verdadero, sino únicamente como algo provisional, más parecido a la discusión sobre las opiniones del ámbito de la dialéctica, quedando en entredicho la palabra del hombre como expresión del ser de las cosas y la ciencia como virtud intelectual que nos permite conocer lo verdadero en tanto que verdadero. Es por esto, que este planteamiento que ha gozado de bastante aceptación en el ámbito de la filosofía de la ciencia, implica sin embargo un debilitamiento y anulación de la palabra humana en tanto que comunicadora de ciencia.

1.4.6. El estructuralismo de Lévi-Strauss

El estructuralismo fue otra corriente que dio cierta centralidad al lenguaje a la hora de explicar al hombre y que influyó en otras corrientes y autores posteriores, que de una manera más difusa fueron denominados post-estructuralistas. Un hecho significativo es que la principal fuente de inspiración de Lévi-Strauss fue la lingüística de Ferdinand de Saussure, N. Troubetzkoy, R. Jakobson y A. Martinet; cuyo modelo fue trasplantando al campo del saber humano, en concreto a la antropología.

La idea clave que toma Lévi-Strauss de la lingüística o fonología moderna es que esta "se ha dado cuenta de que, más que el significado o contenido de las palabras, a la hora de precisar su alcance semántico importa el contexto, es decir, el conjunto de relaciones de cada palabra con las restantes del mismo texto"⁸⁵. Este todo o conjunto de relaciones es precisamente la estructura, que cobra mucha más importancia que la dimensión semántica de la palabra, pues no se ve más que el fenómeno del signo exterior, lo sintáctico, la estructura del lenguaje, como el único significado posible. Es por esto, que la unidad no es la palabra sino el fonema o el morfema.

Este fonema está integrado en esa malla de signos que es la lengua, la cual precede a los individuos, de forma que la lengua viene a ser una estructura o sistema de signos que el individuo no crea ni apenas puede modificar. No es que pretenda reducir la sociedad a la lengua, pero sí que en buena medida está interpretando la sociedad en función de una teoría de la comunicación. Lo que en la lingüística vienen a ser los fonemas, en los trabajos estructuralistas vienen a serlo las relaciones de parentesco, los mitos de los pueblos, los ritos, la cocina, etcétera; los cuales son por comparación son descompuestos en mitemas, gustemas, etcétera.

Aunque los trabajos de Lévi-Strauss son bastante distintos a los de los autores del "giro lingüístico", la parcial coincidencia en el tiempo contribuyó a que se difundiera más fácilmente. Este autor partía de la premisa gratuita de que "todo es lingüístico", o bien

⁸⁵ Manuel GUERRA. *Claude Lévi-Strauss: Antropología estructural*, p.43

que el modelo de la lingüística es aplicable a todas las realidades humanas, con el riesgo evidente de perder rigor al pretender abordar del mismo modo a objetos tan diversos.

Pero lo más paradójico del aparente protagonismo dado por Lévi-Strauss a la lingüística y al lenguaje, es que este último será desvirtuado para negar aquello que es más específico del hombre, y que guarda una conexión íntima con la palabra mental y el lenguaje: la racionalidad, la libertad, el sentido moral, la religiosidad y la comunicación entre los hombres. Así por ejemplo, este autor ve en la lengua un sistema cerrado que solo se refiere a sí mismo, dando lugar a una exaltación del significante sobre el significado y de lo arbitrario y convencional sobre lo real y objetivo, de manera que los símbolos son considerados como más reales que lo que simbolizan, y el significante como lo que precede y determina el significado. Esta exaltación de lo convencional y del significante implica que el lenguaje humano no pueda ser visto como vehículo de comunicación entre los hombres.

Al margen de la arbitraria selección de datos de los trabajos de dicho autor, en realidad lo que a él le interesaba no era el lenguaje, ni tan siquiera los sistemas de parentesco, los mitos o los ritos, sino el acceso a una supuesta estructura inconsciente, de la cual todos esos fenómenos se supone que son una muestra.

La noción de “estructura” consiste en un todo cuyas partes están dispuestas, ordenadas y relacionadas unas con otras, de modo que “una modificación cualquiera de uno de ellos entraña una modificación en los demás”⁸⁶. Además esta estructura es inconsciente, es decir, que se halla oculta y es inobservable. No obstante, la presenta como universal y vacía, de manera que sería equiparable a un panal de miel que únicamente constase de una retícula de celdillas vacías sin ningún tipo de contenido. En medio de esa retícula queda atrapado y diluido el hombre como persona como sujeto y agente libre. Según el esquema de Lévi-Strauss no hay hombre, ni agente libre, ni tampoco historia, sino únicamente una retícula universal de relaciones, que es la estructura.

En este sentido, para dicho autor la historia en tanto que recopilación de las acciones conscientes de los individuos y de los pueblos no reviste interés, ya que lo importante son las condiciones inconscientes de la vida social. Además mantiene una línea claramente irracionalista en muchas de sus obras, que manifiesta de diversas maneras. Así por ejemplo, equipara el pensamiento salvaje con el pensamiento racional y científico:

El pensamiento mágico no es un comienzo, un esbozo, una iniciación, la parte de un todo que todo que todavía no se ha realizado; forma un sistema bien articulado, independiente, en relación con esto, de este otro sistema que constituye la ciencia (...) Por tanto, en vez de oponer magia y ciencia, sería mejor colocarlas paralelamente como dos modos de conocimiento desiguales en cuanto a los resultados teóricos y prácticos.⁸⁷

Esta devaluación de la racionalidad humana le lleva a idealizar y exaltar a los pueblos primitivos y a reivindicar con cierta nostalgia el analfabetismo de los pueblos primitivos,

⁸⁶ Claude LÉVI-STRAUSS. *Antropología estructural*, p.251

⁸⁷ Claude LÉVI-STRAUSS. *El pensamiento salvaje*, p.30

al considerar a la escritura como un peligroso instrumento de manipulación y división social:

Tal es, en todo caso, la evolución típica a la que se asiste, desde Egipto hasta China, cuando aparece la escritura: parece favorecer la explotación de los hombres antes que su iluminación (...). Si mi hipótesis es exacta, hay que admitir que la función primaria de la comunicación escrita es facilitar el sojuzgamiento (...). El uso de la escritura para fines desinteresados, para la gratificación intelectual o estética, es una consecuencia secundaria.⁸⁸

Desde una posición relativista afirma despreciar los esquemas etnocéntricos y occidentales a la hora de juzgar a los llamados pueblos primitivos y no acepta que pueda hablarse de verdades y normas morales universales comunes al género humano. De su devaluación del lenguaje como vehículo de comunicación entre los hombres y de su exaltación del elemento arbitrario y convencional del significante sobre el significado objetivo, se sigue toda esta música de fondo que recoge varios elementos dispersos: como la actitud antimetafísica del positivismo y del materialismo, la reivindicación romántica de lo particular frente a lo universal, y sobre todo el desprecio ya no al racionalismo occidental, sino a la misma razón humana, que es negada y calificada como una cosa más entre otras.

1.4.7. Foucault: las palabras, las cosas y la muerte del hombre

En sus obras, de clara influencia nietszcheana y heideggeriana, Foucault trató la cuestión de la palabra, tratando de asumir que los ordenamientos del lenguaje vienen a ser los del mundo, pero de forma histórica y cambiante, según lo que él llamaba “*epistemes*”, que identifica con las configuraciones categoriales propias de cada época, que condicionan la manera de entender el yo, la acción, la razón, el hombre, la locura, etcétera. En este sentido, según Foucault el mismo hombre es propio de una *episteme* histórica que según él ya toca su fin y respecto de la cual no tiene reparo en proclamar la muerte del mismo:

En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano (...). El hombre es una invención cuya fecha reciente nos muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin.⁸⁹

Foucault pretende descubrir los límites propios de cada *episteme* o configuración categorial histórica, para ampliarlos, criticarlos e ir más allá, y en este intento suyo atacó con vehemencia la relación entre las palabras y las cosas. En este sentido, su arqueología del saber, de la que habla Foucault como un procedimiento metodológico, pretende demostrar cómo la producción de la identidad de sí mismo denominada “razón”, pasa por la expulsión fuera del espacio común de lo que no se deja someter a la identidad, de todo lo que designamos negativamente como la diferencia, la incoherencia y la sin razón: la locura, la enfermedad o la desviación sexual. Curiosamente la proclamación de la muerte del hombre, y del divorcio entre las palabras y las cosas le llevó a cuestionar la

⁸⁸ Claude LÉVI-STRAUSS. *Tristes Trópicos*, p.296

⁸⁹ Michel FOUCAULT. *Las palabras y las cosas*, p.375

diferencia entre razón y locura como fruto de una arbitraria barrera histórica propia de una *episteme*, que según Foucault posee unos límites que deben transgredirse:

La No-Razón del siglo XVI formaba una especie de peligro abierto (...) El camino de la duda cartesiana parece atestiguar que en el siglo XVII ese peligro se encuentra conjurado y que la locura está ya colocada fuera del dominio de pertenencia en el cual el sujeto detenta sus derechos a la verdad: ese dominio que para el pensamiento clásico es la razón misma. En adelante la locura está exiliada.⁹⁰

Por esto mismo, si el hombre fruto de una episteme o configuración categorial histórica que pronto dejará de ser un problema, y además se dice que el lenguaje y las palabras no son manifestativas ni declarativas del ser, entonces cualquier palabra vale, incluida la del considerado como loco:

Existe en nuestra sociedad otro principio de exclusión; no se trata ya de una prohibición sino de una separación y un rechazo. Pienso en la oposición razón y locura. Desde la más alejada Edad Media, el loco es aquel cuyo discurso no puede circular como el de otros: llega a suceder que su palabra es considerada como nula y sin valor, no conteniendo ni verdad ni importancia.⁹¹

Y no solo llegó a cuestionar la diferencia entre razón y locura, sino que llevó a cabo una cierta apología de la locura, llegando a ver en ella una forma de contestación radical a los modelos establecidos. Además de escribir, participó activamente en movimientos contrarios a la psiquiatría, a la medicina y a las cárceles. Y el motivo de fondo no era el de reivindicar una mejora de los pacientes y presos de dichas instituciones, sino de borrar la distinción entre inocente y culpable o entre salud y enfermedad. En sus delirios, Foucault llegó a reivindicar la figura de un criminal conocido:

Foucault elegirá como su icono a un personaje del siglo XIX, Pierre Rivière, asesino de su madre y sus dos hermanos, especie de Raskolnikov que se creía un filósofo, un ser excepcional para quien no regían las normas comunes. Creyó ver en Rivière a un superhombre nietzscheano y en sus crímenes una especie de transgresión extrema que merecía una especie de reverencia.⁹²

En otra obra suya, este autor trasladó el tema del lenguaje y los símbolos a la cuestión de las relaciones de fuerza y poder, concretamente, a las relaciones que se establecen entre las acciones más cotidianas y los diversos saberes, los cuales no son para Foucault más que un instrumento de dominación, que pertenecen a una cierta microfísica del poder⁹³. Así por ejemplo, la manera de alimentarse, vestir, los códigos de leyes y los saberes universitarios, son vistos por Foucault como relaciones sutiles de violencia y poder.

⁹⁰ Michel FOUCAULT. *Historia de la locura en la época clásica*, p.58

⁹¹ Michel FOUCAULT. *El orden del discurso*, líneas 11-15

⁹² Juan José SEBRELLI. *El olvido de la razón*, p.327

⁹³ Cf. Michel FOUCAULT. *Vigilar y castigar*.

Si el lenguaje, según dicho autor, no tiene nada que ver con la verdad de las cosas, no es extraño que en alguna ocasión llegase a reivindicar a los sofistas griegos, a la vez que esboza su visión empobrecida del lenguaje como mero instrumento de dominación:

Creo que son muy importantes (los sofistas) porque en ellos hay una prédica y una teoría del discurso que son esencialmente estratégicas; establecemos discursos y discutimos no para llegar a la verdad sino para vencerla. Es un juego: ¿quién perderá?, ¿quién ganará? Por eso me parece muy importante la lucha entre Sócrates y los sofistas. Para Sócrates no vale la pena hablar si no es para decir la verdad. Para los sofistas hablar, discutir y procurar conseguir la victoria a cualquier precio, valiéndose de las astucias más groseras, es importante porque para ellos la práctica del discurso no está dissociada del ejercicio del poder. Hablar es ejercer un poder, es arriesgar su poder, arriesgar, conseguir o perderlo todo.⁹⁴

Vemos que para Foucault el lenguaje humano no sirve para expresar lo que son las cosas que conocemos, sino que únicamente se habla para ejercer relaciones de poder y dominio, pero esto es absurdo, porque si el lenguaje no puede expresar lo que las cosas son, no podría tampoco llevarse a cabo ninguna relación de poder y dominación, pues no habría modo de entenderse. No obstante, Foucault recoge de algún modo una percepción cada vez más generalizada de que la perversión controlada del lenguaje humano se destina a una sutil manipulación del hombre, pero esto es una perversión del mismo y no algo que pertenezca a su naturaleza intrínseca.

1.4.8. Deleuze: los conceptos como ficciones

En una línea muy similar Gilles Deleuze repite con insistencia que los conceptos son ficciones creadas por el hombre, algo así como parámetros en medio del caos que dibujamos nosotros, de los cuales dice que no son obra de Dios ni de la naturaleza:

Los conceptos no nos están esperando hechos y acabados como cuerpos celestes. No hay firmamento para los conceptos. Hay que inventarlos, fabricarlos o más bien crearlos, y nada sería sin la firma de quienes los crean (...) Los conceptos tienen y seguirán teniendo su propia firma, sustancia de Aristóteles, cogito de Descartes, mónada de Leibniz (...) Si hay tiempo y lugar para crear conceptos, la operación correspondiente siempre se llamará filosofía.⁹⁵

Lo que afirma Deleuze no es que tengamos conceptos inadecuados, lo cual a veces es cierto, sino que todo concepto por el hecho de ser concepto es inadecuado y por tanto no tiene que ver con la realidad, consistiendo en una pura invención. Según esto la filosofía no puede comunicar ningún conocimiento, sino simplemente desdibujar conceptos anteriores e inventar otros nuevos.

Este desprecio a los conceptos es llevado a todo el proceder discursivo y racional de la vida humana, por eso Deleuze critica con dureza que la verdad tenga relación esencial con el pensar humano, pues dice que ni la verdad ni la falsedad son lo más importante.

⁹⁴ Michel FOUCAULT. *La verdad y las formas jurídicas*, p.329

⁹⁵ Gilles DELEUZE y Félix GUATARI. *Qué es la filosofía*, introducción.

Critica el modo anterior de filosofar, denominándolo la imagen dogmática del pensamiento, con la salvedad de Nietzsche:

La imagen dogmática del pensamiento aparece en tres tesis esenciales: 1º se nos dice que el pensador en tanto que pensador quiere y ama la verdad (...) 2º se nos dice también que hemos sido desviados de la verdad, pero por fuerzas extrañas al pensamiento (cuerpos, pasiones, intereses sensibles) (...) 3º Finalmente, se nos dice que basta un método para pensar bien, para pensar verdaderamente.⁹⁶

El pensamiento anterior y ajeno a Nietzsche es calificado por Deleuze como dogmático, como puesto al servicio a una axiomática; pero según él, el pensar tiene que ser desmitificador y nómada, de modo que antes se busque la fluidez del devenir y no la quietud de los conceptos que eliminan la diferencia. En consonancia con esto, para Deleuze y otros autores posmodernos el juicio no es uno de los lugares privilegiados de la verdad:

Una nueva imagen del pensamiento significa en primer lugar: lo verdadero no es el elemento del pensamiento. El elemento del pensamiento es el sentido y el valor. Las categorías del pensamiento no son lo verdadero y lo falso, sino lo noble y lo vil, lo alto y lo bajo (...) La inflación del concepto error en filosofía testimonia la persistencia de la imagen dogmática.⁹⁷

Así pues, este autor propone una nueva imagen del pensar que se vea libre de la disyunción entre verdadero y falso, de manera que nuevamente la palabra, el concepto y los juicios aparecen vistos bajo sospecha y con ello toda la racionalidad humana.

I.4.9. Jacques Derrida y el logofonofalocentrismo

En una línea más incisiva e irracional que la de los dos autores anteriores, Jacques Derrida acusaba a toda la tradición occidental de ser *logofonofalocéntrica*. Este extraño vocablo es una yuxtaposición de tres conceptos que él pretende criticar y unir con resabios de discurso políticamente correcto. En primer lugar, afirma que habitamos en una cultura logocéntrica, que se constituyó por la superioridad del *logos* sobre el mito y en base al discurso lógico-racional de la metafísica de la presencia. Asimismo, destaca que nuestra civilización se ha constituido sobre la primacía de la voz respecto de la escritura y del varón respecto de la mujer:

La metafísica- mitología blanca que reúne y refleja la cultura de Occidente: el hombre blanco toma su propia mitología, la indoeuropea, su *logos*, es decir, el *mythos* de su idioma por la forma universal de lo que todavía debe querer llamar la Razón.⁹⁸

Derrida acusa a la tradición filosófica de ser una mitología blanca, en la que el hombre occidental tomó las categorías del lenguaje como si fueran las de la realidad, y a dichas categorías aún las sigue queriendo considerar como la razón misma. Curiosamente este

⁹⁶ Gilles DELEUZE. *Nietzsche y la filosofía*, p.146

⁹⁷ Gilles DELEUZE. *Nietzsche y la filosofía*, p.147-148

⁹⁸ Jacques DERRIDA. *Márgenes de la filosofía*, p.253

autor exalta el lenguaje a costa de cambiar su naturaleza, porque contrapone dialécticamente significante y significado, para exaltar al significante y despreciar lo anterior, pues afirma que “la época del logocentrismo es un momento de la borrada mundial del significante: entonces se cree proteger y exaltar el hablar, pero solo se está fascinado por una figura de la *tecné*”⁹⁹. Además critica todos los intentos de univocidad y analogía de la filosofía anterior y propone frente a ellos el caos polisémico:

La univocidad es la esencia, o mejor, el *telos* del lenguaje. Ninguna filosofía, en tanto que tal, ha renunciado a este ideal aristotélico (...) Aristóteles reconoce que una palabra puede tener varios sentidos. Es un hecho. Pero este hecho no tiene derecho de lenguaje sino en la medida en que la polisemia ha acabado, en que las diferentes significaciones son en un número limitado.¹⁰⁰

Frente a esto defiende el carácter metafórico del lenguaje y particularmente de la escritura, por ser ella un signo del signo, y estar así más alejada que la voz del supuesto referente. La palabra escrita se prestaría a esa pluralidad indefinida de significaciones y además dicha palabra escrita muestra una ausencia del objeto, mientras que la voz sugiere más bien la presencia de la metafísica occidental, tan despreciada desde Heidegger por ciertos autores:

¿En qué consisten la justeza y exactitud del lenguaje? Ante todo en la propiedad. Un lenguaje ajustado o justo y exacto debería ser completamente unívoco y propio: no-metafórico (...) Porque el lenguaje es originariamente metafórico.¹⁰¹

En relación con este carácter metafórico del lenguaje habla muchas veces de la deconstrucción como el modo de ser críticos y de abrimos totalmente a lo otro, es decir, a la diferencia, sin tratar de reducirla a la univocidad de los conceptos. Por ello insiste en la palabra escrita como mero significante que puede ser leído de muchas maneras y nunca de una única manera, si realmente nos fijamos en la diferencia. Este autor desprecia el conocimiento conceptual en nombre de la alteridad y la diferencia, y curiosamente su desprecio al *verbum mentis* del hombre que lógicamente le llevarían a negar la *praxis* y la *poiesis* en el hombre (puesto que la vida moral y el quehacer técnico están regulados por un lenguaje mental imperativo), no llega a concluir esto, sino que de forma sorprendente afirma el valor incalculable de la decisión libre como algo que no puede ser justificado por ninguna norma ética enunciable por medio de juicios:

El instante de la decisión debe permanecer heterogéneo a todo saber en cuanto tal (...) incluso si puede y debe ser precedida por toda la ciencia y toda la conciencia posibles. Estas últimas no pueden determinar el salto de la decisión sin transformar esta en aplicación irresponsable de un programa (...) No podía contar con una tal seguridad, pero ante todo debía y deseaba no querer contar con una tal seguridad.¹⁰²

⁹⁹ Jacques DERRIDA. *De la gramatología*, p.360

¹⁰⁰ Jacques DERRIDA. *Márgenes de la filosofía*, p.286

¹⁰¹ Jacques DERRIDA. *De la gramatología*, p.382

¹⁰² Jacques DERRIDA. *Políticas de la amistad*, p.249

Con respecto a la última cita, hay que destacar que aunque realmente la libertad del hombre no sea absoluta esto no implica que no sea libre, ya que elige unos medios en orden a fines que le son naturalmente dados. Y este hecho no menoscaba de ninguna manera su libertad. Asimismo, que elija de acuerdo a unos principios morales, no hace de él un mero programa. Dicho de otro modo: que el hombre no constituya desde su voluntad lo que está bien o mal, no significa que no sea libre. Finalmente, cabe destacar que este simplismo de Derrida implica, por otro lado, un olvido de la riqueza de la vida moral, de su variedad de circunstancias y de la siempre problemática conexión entre lo universal y particular que regula la virtud de la prudencia. Si se desliga la palabra del entendimiento, se está negando la palabra mental, y sin palabra mental no habría libertad, ni legislación, ni ciencia, ni decisión moral.

I.4.10. El segundo Wittgenstein: la palabra como uso social

Tras haber descrito la primera etapa de Wittgenstein, pasamos ahora a considerar la segunda, en la cual a pesar de las diferencias notables hay una continuidad fundamental en un aspecto, que es concebir la reflexión filosófica como una terapia frente a las trampas que el lenguaje tiende al pensamiento, ya que según este autor nuestros modos de hablar nos llevan a reificar ciertas cosas y hablar de ellas como si en realidad existiesen por el mero hecho de darle una correcta expresión sintáctica y semántica. En este sentido, comenta que “la filosofía es una batalla contra el embrujo de nuestro entendimiento por el lenguaje”¹⁰³.

A este respecto, él comienza su obra más importante de esta segunda etapa, las *Investigaciones filosóficas* citando un conocido texto de las *Confesiones* de San Agustín, en que este analiza y describe cómo aprendemos a hablar siendo niños, y afirma el autor alemán que encuentra en dicha posición un planteamiento esencialista y simplista del lenguaje, que encaja únicamente con los sustantivos, pero que se olvida de otros tipos de palabras:

En estas palabras obtenemos, a mi parecer, una determinada figura de la esencia del lenguaje humano. Concretamente esta: Las palabras del lenguaje nombran objetos— las oraciones son combinaciones de esas denominaciones (...) De una diferencia entre géneros de palabras no habla Agustín. Quien así describe el aprendizaje del lenguaje piensa, creo yo, primariamente en sustantivos como “mesa”, “silla”, “pan” y en nombres de personas, y solo en segundo plano en los nombres de ciertas acciones y propiedades, y piensa en los restantes géneros de palabras como algo que ya se acomodará.¹⁰⁴

Según Wittgenstein, esta visión agustiniana del lenguaje vale para casos elementales que son comparados con una situación entre dos albañiles, en la que uno le grita al otro que le vaya pasando por orden los diversos materiales de construcción, simplemente nombrando escalonadamente a dichos objetos, como por ejemplo pilares, losas o cubos:

¹⁰³ Ludwig WITTGENSTEIN. *Investigaciones filosóficas*, pr.109

¹⁰⁴ Ludwig WITTGENSTEIN. *Investigaciones filosóficas*, pr.1

Imaginémonos un lenguaje para el que vale una descripción como la que ha dado Agustín: El lenguaje debe servir a la comunicación de un albañil A con su ayudante B. A construye un edificio con piedras de construcción; hay cubos, pilares, losas y vigas. B tiene que pasarle las piedras y justamente en el orden en que A las necesita. A este fin se sirven de un lenguaje que consta de las palabras: “cubo”, “pilar”, “losa”, “viga”. A las grita — B le lleva la piedra que ha aprendido a llevar a ese grito. — Concibe este como un lenguaje primitivo completo.¹⁰⁵

En este sentido, afirma este autor que aunque esta concepción agustiniana es demasiado simplista, sin embargo constituye ciertamente un sistema de comunicación muy elemental, pero dice que el lenguaje es mucho más que esto, y en ello no le falta razón. En lo que sí que carece de ella, es en atribuir a San Agustín una concepción del lenguaje tan pobre en la que la única categoría ontológica y gramatical sea la de la sustancia.

En relación con esto, Wittgenstein se plantea el problema de la definición de las palabras, es decir, de cómo se conectan nuestras palabras con sus significados. Así pues, expone que las definiciones pueden ser verbales u ostensivas, consistiendo las primeras en definir unas palabras por medio de otras, mientras que la segunda consiste en mostrar o indicar el objeto que se nombra o define.

En lo que toca a las definiciones verbales, no se avanza mucho pues vamos de una palabra a otra, como por ejemplo si definiésemos el color “naranja” como la combinación de “rojo” y “amarillo”, resultaría que este intento de definir palabras por medio de otras palabras nos lleva a un regreso al infinito, en el que se hace necesario indicar ciertas entidades mentales o imágenes, que es lo que se denomina como definición ostensiva. En este sentido, dar una definición ostensiva es algo equivalente a proporcionar una imagen. La definición verbal y la ostensiva son comparadas con Wittgenstein con la recepción de un telegrama cifrado, de manera que el primer movimiento de descodificación del mensaje sería de algún modo equivalente a la definición verbal, mientras que la lectura del mensaje en la propia lengua vendría a ser semejante a la definición ostensiva¹⁰⁶.

Es por esto, que la definición ostensiva parece ser la solución del problema, pues en ese punto en el que por ejemplo se muestra y señala el color “rojo” parece que convergen pensamiento, lenguaje y realidad. Sin embargo, si se apuesta por la definición ostensiva se abre un gran abanico de problemas, pues muchas veces no se sabe qué es lo que se muestra:

Lo que se llaman generalmente “explicaciones del significado de una palabra” pueden dividirse, muy toscamente, en definiciones verbales y ostensivas (...) La definición verbal, como nos lleva de una expresión verbal a otra, en un cierto sentido no nos hace progresar. En la definición ostensiva, por el contrario, parecemos realizar un progreso mucho más real hacia el aprendizaje del significado (...) La tarea de la definición ostensiva es darle un significado. Expliquemos, pues, la palabra “tove” señalando un lápiz y diciendo “esto es tove” (...) La definición ostensiva “esto es tove” puede ser interpretada ahora de múltiples maneras

¹⁰⁵ Ludwig WITTGENSTEIN. *Investigaciones filosóficas*, pr.2

¹⁰⁶ Cf. Ludwig WITTGENSTEIN. *Los cuadernos azul y marrón*, p.66

(...) Puede interpretarse, pues, que la definición significa: “Esto es un lápiz”, “esto es redondo”, “esto es madera”, “esto es uno”, “esto es duro”, etc.¹⁰⁷

Wittgenstein advierte que la definición ostensiva puede ser sistemáticamente malinterpretada, aunque a veces aparenta funcionar para designar objetos concretos como por ejemplo un nombre de persona, de un color o de un material:

Se puede definir ostensivamente un nombre de persona, un nombre de un color, el nombre de un material (...) La definición del número dos “esto se llama dos” -mientras se señalan dos nueces- es perfectamente exacta. ¿Pero cómo se puede definir así el dos? Aquel a quien se da la definición no sabe qué se quiere nombrar con “dos”, ¿supondrá que nombras ese grupo de nueces! (...) Es decir, la definición ostensiva puede en todo caso ser interpretada de maneras diferentes.¹⁰⁸

En este punto, dicho autor destaca que la definición ostensiva no nos soluciona este problema de que las palabras designen a las cosas, porque cuando uno requiere una aclaración acerca de cierta definición ostensiva se puede ciertamente responder y aclarar, pero esto ya presupone un bagaje lingüístico, y un nuevo regreso al infinito por las definiciones verbales empleadas, de lo que se infiere que el fundamento no parece residir en las definiciones ostensivas:

Quizás se diga: el dos solo puede definirse ostensivamente así: “Este número se llama dos” (...) Pero esto significa que la palabra “número” tiene que ser explicada antes de que esa definición pueda ser entendida (...) ¡Explicarlas, pues, por medio de otras palabras! ¿Y qué pasa con la última explicación en esta cadena? (...) Que la palabra “número” sea necesaria en la definición ostensiva del dos depende de si sin esa palabra él la interpreta de modo distinto a como yo deseo.¹⁰⁹

Esto significa que para resolver la confusión que se engendra con las definiciones ostensivas debemos recurrir a otras palabras, lo que a su vez implica la posesión de un bagaje lingüístico. O en cualquier caso, la definición ostensiva de las palabras no debe plantearse como mostrar imágenes sino más bien como indicar el uso social de las palabras:

En una gran clase de casos- aunque no en todos- en los que empleamos la palabra significado puede esta definirse así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje. Y el significado de un nombre se explica a veces señalando a su portador.¹¹⁰

Wittgenstein muestra una concepción pragmática y materialista del lenguaje, de manera que reduce la vida de los signos verbales y escritos a su uso social, los cuales únicamente tienen sentido en el contexto de una lengua compartida, y por supuesto propone eliminar cualquier idea que sugiera una esfera oculta de significados. Así pues, este autor se propone atacar cualquier concepción mentalista que implique una cierta prioridad del

¹⁰⁷ Ludwig WITTGENSTEIN. *Los cuadernos azul y marrón*, p.27-28

¹⁰⁸ Ludwig WITTGENSTEIN. *Investigaciones filosóficas*, pr.28

¹⁰⁹ Ludwig WITTGENSTEIN. *Investigaciones filosóficas*, pr.29

¹¹⁰ Ludwig WITTGENSTEIN. *Investigaciones filosóficas*, p.43

pensamiento respecto del lenguaje. Para ello procede muchas veces con un método consistente en reemplazar en sus explicaciones las imágenes mentales por imágenes externas, como por ejemplo un frutero que al oír una cierta petición como “cinco manzanas rojas” utiliza una tabla de colores y de números, junto a la caja de manzanas:

Piensa ahora en este empleo del lenguaje: Envío a alguien a comprar. Le doy una hoja que tiene los signos: “cinco manzanas rojas”. Lleva la hoja al tendero, y este abre el cajón que tiene el signo “manzanas”; luego busca en una tabla la palabra “rojo” y frente a ella encuentra una muestra de color; después dice la serie de los números cardinales — asumo que la sabe de memoria — hasta la palabra “cinco” y por cada numeral toma del cajón una manzana que tiene el color de la muestra. — Así, y similarmente, se opera con palabras. — ¿Pero cómo sabe dónde y cómo debe consultar la palabra “rojo” y qué tiene que hacer con la palabra “cinco”? — Bueno, yo asumo que actúa como he descrito. Las explicaciones tienen en algún lugar un final— ¿Pero cuál es el significado de la palabra “cinco”?— No se habla aquí en absoluto de tal cosa; solo de cómo se usa la palabra “cinco”.¹¹¹

En este procedimiento cree descubrir que el significado de nuestras palabras no tiene que ver con contenidos mentales, sino con las acciones externas que siguen una cierta norma. En relación con esto, Wittgenstein fue completamente ciego a la naturaleza locutiva del entendimiento y atacó directamente al *verbum mentis* de San Agustín, porque este consideraba que los niños antes de hablar ya poseen un lenguaje interior, solo que no ese y parece que se hallan como los extranjeros recién llegados a un país nuevo:

Agustín describe el aprendizaje del lenguaje humano como si el niño llegase a un país extraño y no entendiese el lenguaje del país; esto es: como si ya tuviese un lenguaje, solo que no ese. O también: como si el niño ya pudiera pensar, solo que todavía no hablar. Y “pensar” querría decir algo como hablar consigo mismo.¹¹²

En otro lugar, destaca Wittgenstein que presuponer estas entidades mentales a las que se refiere el lenguaje sería semejante una situación en la que varios hombres poseen unas cajas que respectivamente contienen un escarabajo, a las cuales ninguno de los otros tiene acceso, pudiendo resultar que tengan cosas diferentes en dichas cajas o que incluso se hallen vacías:

Supongamos que cada uno tuviera una caja y dentro hubiera algo que llamamos un “escarabajo”. Nadie puede mirar en la caja del otro, y cada uno dice que él sabe lo que es un escarabajo solo por la vista de su escarabajo. Aquí muy bien podría ser que cada uno tuviese una cosa distinta en su caja. Sí, se podría imaginar que una cosa así cambiase continuamente (...) La cosa que hay en la caja no pertenece en absoluto al juego de lenguaje; ni siquiera como un algo: pues la caja podría estar incluso vacía.¹¹³

En esta segunda parte de su obra, Wittgenstein recurre continuamente a la noción de “juegos de lenguaje”, como la única manera de acceder al significado de las palabras

¹¹¹ Ludwig WITTGENSTEIN. *Investigaciones filosóficas*, pr.1

¹¹² Ludwig WITTGENSTEIN. *Investigaciones filosóficas*, pr.32

¹¹³ Ludwig WITTGENSTEIN. *Investigaciones filosóficas*, pr.293

que es reducido a su uso social y al margen de entidades mentales internas, en el marco de las diversas actividades y prácticas:

En el futuro llamaré su atención una y otra vez sobre lo que denominaré juegos de lenguaje. Son modos de utilizar signos, más sencillos que los modos en que usamos los signos de nuestro altamente complicado lenguaje ordinario. Juegos de lenguaje son las formas de lenguaje con que un niño comienza a hacer uso de las palabras.¹¹⁴

Volviendo a los ejemplos anteriores de interacción entre albañiles, este autor destaca que una concepción de la lengua como significado de objetos haría inviable ese trabajo en equipo, puesto que la finalidad de nombrar la “losa” no es la de evocar la imagen, sino la de realizar cierta operación¹¹⁵. Así pues, los juegos de lenguaje consisten en las múltiples cosas que hacemos cuando hablamos, de modo que más que afirmar que la palabra represente un objeto del mundo, habría que considerar el significado de las palabras en función del uso, actividades y formas de vida de los hombres. En este sentido, rechaza pues la primacía declarativa del lenguaje, es decir, rechaza que el lenguaje manifieste o represente lo que las cosas son. Y todo ello lo hace en nombre de otros usos del lenguaje que van más allá de manifestar la realidad, como por ejemplo dar órdenes, obedecer, describir un objeto, dar sus medidas, construir un objeto a partir de unas indicaciones, relatar un suceso, actuar en el teatro, cantar un canción, contar un chiste, agradecer, rezar, etcétera¹¹⁶.

Dicho autor dice que nos cuesta acceder al descubrimiento del lenguaje como un uso social reglado y lo atribuye a que tenemos una peligrosa “ansia de generalidad” que nos hace buscar naturalezas comunes y objetivas de las diversas entidades, además de un correlato mental que parece una imagen resultante de una síntesis de una multitud de imágenes particulares, lo cual ciertamente es absurdo, pues el concepto o palabra mental no puede consistir en esto:

Lo que nos hace difícil adoptar esta línea de investigación es nuestra ansia de generalidad. Esta ansia de generalidad es el resultado de cierto número de tendencias conectadas con algunas confusiones filosóficas. Hay a) la tendencia a buscar algo común a todas las entidades que usualmente incluimos bajo un término general (...) En nuestra formas usuales de expresión, está enraizada una tendencia a pensar que la persona que ha aprendido a comprender un término general, por ejemplo, el término “hoja”, ha entrado por ello en posesión de una especie de imagen general de una hoja, contrapuesta a las imágenes de las hojas particulares. Cuando él aprendió el significado de la palabra “hoja” le fueron mostradas diferentes hojas (...) Pero nosotros nos inclinamos a pensar que la idea general de una hoja es algo semejante a una imagen visual, pero conteniendo solo lo que es común a todas las hojas.¹¹⁷

Wittgenstein atribuye esta peligrosa ansia de generalidad a la influencia del método científico y matemático, que trata de unificar experiencias, y concluye injustificadamente

¹¹⁴ Ludwig WITTGENSTEIN. *Los cuadernos azul y marrón*, p.44

¹¹⁵ Ludwig WITTGENSTEIN. *Investigaciones filosóficas*, pr.6 y 7.

¹¹⁶ Cf. Ludwig WITTGENSTEIN. *Investigaciones filosóficas*, pr.23

¹¹⁷ Ludwig WITTGENSTEIN. *Los cuadernos azul y marrón*, p.45-46

que el ansia de generalidad equivale a un desprecio del caso particular, y que la palabra mental que pretende expresar esencias no es luz sino más bien oscuridad:

Nuestra ansia de generalidad tiene otra fuente principal: nuestra preocupación por el método de la ciencia. Me refiero al método de reducir la explicación de los fenómenos naturales al menor número posible de leyes naturales primitivas, y en matemáticas, al de unificar el tratamiento de diferentes temas mediante el uso de una generalización. Los filósofos tienen constantemente ante los ojos el método de la ciencia y sienten una tentación irresistible a plantear y a contestar las preguntas del mismo modo que hace la ciencia. Esta tendencia es la verdadera fuente de la metafísica y lleva al filósofo a la oscuridad más completa (...). En vez del "ansia de generalidad" podría haber dicho también "la actitud despectiva hacia el caso particular".¹¹⁸

Del fracaso del proyecto univocista del lenguaje formal universal, del cual su *Tractatus* aún era parte de algún modo, Wittgenstein quiere desarrollar una nueva etapa caracterizada por la equivocidad y el pluralismo incompatible de significados, lo cual le lleva a negar claramente la existencia de las esencias. Es por esto que recurre a un sucedáneo que denomina "aire o parecido de familia" como un intento de negar el hecho evidente de que hablamos en términos universales y de que atribuimos o descubrimos naturalezas comunes en las cosas:

No puedo caracterizar mejor esos parecidos que con la expresión "parecidos de familia"; pues es así como se superponen y entrecruzan los diversos parecidos que se dan entre los miembros de una familia: estatura, facciones, color de los ojos, andares, temperamento, etc. –Y diré: los juegos componen una familia.¹¹⁹

Así como en los parecidos de familia unos miembros comparten unos rasgos y otros comparten otros diferentes, pero no los mismos por todos, así es como pretende Wittgenstein que sean los parecidos entre las diversas cosas, las cuales sin poseer una esencia común, poseen cierta generalidad o aire de familia. Por medio de estos subterfugios, descubrimos que una de las ideas principales del segundo Wittgenstein es su radical nominalismo que le mueve a militar activamente contra el reconocimiento de cualquier esencia o naturaleza en las cosas. Asimismo, es de los pocos autores recientes que cita explícitamente a San Agustín y que ataca la naturaleza locutiva del entendimiento y al verbo mental, aunque es cierto que de lo que dice podemos inferir que por entidades mentales internas se refiere más bien a las imágenes sensibles que a los conceptos. Asimismo, para dicho autor no hay más que una multiplicidad de juegos de lenguaje, que condicionan los significados de las palabras como sus diversos usos sociales, de manera que únicamente acepta que el signo lingüístico sea señal para interactuar con los demás, pero nunca un símbolo que nos permita hablar de las cosas. Sin embargo, a pesar de ello ve en el lenguaje humano una puerta a la metafísica que le lleva a movilizar todos sus esfuerzos para hacer de la filosofía una actividad descriptiva que evite el embrujo de nuestro entendimiento por el lenguaje.

¹¹⁸ Ludwig WITTGENSTEIN. *Los cuadernos azul y marrón*, p.46

¹¹⁹ Ludwig WITTGENSTEIN. *Investigaciones filosóficas*, pr. 67

I.4.11. Karl-Otto Apel: sincero diagnóstico del giro lingüístico

Karl-Otto Apel fue un miembro destacado de la *Escuela de Frankfurt* a quien cabe reconocerle la honestidad intelectual de haberse planteado los problemas relativos a una filosofía primera en un tiempo de desprecio generalizado de la metafísica. Dicho autor califica de crisis de la filosofía contemporánea el panorama descrito de los autores del giro lingüístico-analítico o del giro hermenéutico, pues advierte que por diversos caminos han sumido a la filosofía en un relativismo lingüístico-cultural y plantean el reto de hacer inviable cualquier fundamentación ética de validez universal o intersubjetiva:

El gir hermenèutic, que com tal va començar como a gir de la fenomenologia en Heidegger i va continuar en Gadamer, ha portat a la llarga a una convergència notable amb el moviments anglosaxons del neopragmatisme, la teoria de la ciencia postempírica i el comunitarisme. Aquesta convergència, que té lloc sota el signe de la dependència lingüística i cultural i, per tant, de la historicitat de tot pensament i coneixement humà –i també de la consciència de les normes morals- mostraria, aparentment, l’anacronisme de l’intent de realitzar una fonamentació universalista de la filosofia teòrica i pràctica. Aquí jo hi veig una profunda crisi de la filosofia contemporània.¹²⁰

Apel advirtió con gran claridad que la conclusión a la que se estaba llegando desde diversos autores y corrientes del siglo XX era el relativismo historicista y cultural de todo pensamiento y conocimiento humano. Según ellos, no podemos trascender ni superar nuestra condición histórica, por lo que todos los valores son relativos a una cultura. En este sentido, Gianni Vattimo, representante del *pensiero debole* afirma que los derechos humanos vienen a ser una imposición etnocéntrica y occidental porque “allí donde la política busca la verdad no puede haber democracia”¹²¹. Bajo el signo de la dependencia lingüística y cultural se ha afirmado pues la temporalidad e historicidad de todo conocimiento humano.

Karl Otto Apel recoge de Charles Sanders Peirce un esquema triádico de la relación sígnica, compuesto por tres elementos: el objeto (*denotatum*), el signo y el sujeto real que interpreta el signo. A partir de aquí, realiza un recorrido histórico a través de los paradigmas filosóficos, para concluir que su semiótica trascendental es la que mejor se hace cargo de estas tres dimensiones. Así pues, en primer lugar, afirma que la metafísica clásica, griega y medieval, se centró únicamente en el objeto, en el ente, con el olvido del signo lingüístico y del sujeto. Por otro lado, en segundo lugar, la filosofía moderna a partir de Descartes se centró en el sujeto y en el objeto, pero se olvidó de la función crucial y mediadora del signo lingüístico. De entre las dificultades inherentes a este segundo paradigma de la Modernidad, destaca la de pensar que el sujeto pueda conocer por sí mismo cualquier cosa sin necesidad de una lengua compartida con otros, en una actitud que califica de solipsista:

¹²⁰ Karl-Otto APEL. *Filosofía primera, avui i ética del discurs*, p.24

¹²¹ Gianni VATTIMO. *Adiós a la verdad*, p.29

A fi de desenvolupar la meua tesi, parteixo de l'esquema nuclear de la semiòtica trascendental. Em refereixo a l'esquema de l'estructura composta per principi de tres parts o estructura triàdica de la relació s'ígnica o semiosis que Charles S. Peirce ja va avançar:

I Objecte real (denotatum), II Signe, III Subjecte real de la interpretació del signe (...) Si en la fonamentació de la filosofia fem abstracció de la funció dels llocs II y III de la semiosis i ens quedem només amb el lloc I com tema, aleshores tenim la concepció aristotèlica (...) Ara, si en la fonamentació de la filosofia primera es fa abstracció només de la funció del lloc II i es tematitzen els llocs I i III, aleshores tenim la concepció kantiana de la filosofia primera, és a a dir, la teoria del coneixement trascendental o crítica de la raó (...) Ara bé, aquest nou plantejament no es fixa encara en la funció del llenguatge i de la comunicació intersubjectiva i, en conseqüència, no sap apreciar encara aquelles condicions del coneixement determinades per la comprensió del món impresa lingüísticament i per la pertinença del subjecte de coneixement a una comunitat real i històrica. ¹²²

Por su parte, este autor propone la semiótica trascendental como la superación de los dos primeros paradigmas históricos, la cual consiste en hacerse cargo de las tres dimensiones de la relación s'ígnica, incorporando la importante función mediadora del signo lingüístico en toda la comprensión humana puesta de relieve por el giro lingüístico-hermenéutico, y superando las deficiencias de los anteriores paradigmas:

Ara bé, si en la fonamentació de la filosofia primera ens fixem, finalment, en tots els tres llocs de la relació s'ígnica en la seva funció trascendental, aleshores tenim la concepció de la semiòtica trascendental (...) En el primer paradigma domina la ingenuïtat de l'orientació ontològica (...) En el segon paradigma, juntament amb el caràcter evident de l'orientació ontològica, es va superar també la ingenuïtat de la teoria de la veritat com a adequació conforme a la qual s'havia pogut pensar la veritat o la validesa del nostre coneixement com una relació entre coses en el món (...) Finalment, en el tercer paradigma, se supera la ingenuïtat de la suposició segons la qual cadascú pot entendre per si mateix quelcom com a quelcom, independentment de la consideració d'un medi públic de comprensió lingüística (...) en el tercer paradigma, la crítica del sentit i del llenguatge passa a ocupar el lloc de filosofia primera. ¹²³

Apel destaca que la principal deficiencia del segundo paradigma es el llamado "solipsismo trascendental" según el cual se parte de la autarquía de un único sujeto que pone en paréntesis la existencia del mundo externo, y cree que puede conocer cualquier cosa sin seguir un lenguaje reglado intersubjetivo o bien por medio de un lenguaje privado, y así el planteamiento moderno que arranca con Descartes olvida que todo sujeto que habla interiormente ya maneja un lenguaje público e intersubjetivo, lo cual impide dar una primacía gnoseológica absoluta a las ideas claras y distintas:

El problema típico de la filosofía moderna podría exponerse mediante el siguiente razonamiento. Solo es realmente cierto lo que es evidente, para mí en la experiencia interna. No la existencia de cosas o personas en el mundo externo, sino solo que yo aquí y ahora creo percibir algo. Por lo tanto, los verdaderos objetos de mi conciencia son mis sensaciones

¹²² Karl-Otto APEL. *Filosofía primera, avui i ètica del discurs*, p.25 a 27

¹²³ Karl-Otto APEL. *Filosofía primera, avui i ètica del discurs*, p.29

o, en el mejor de los casos, mis representaciones del mundo externo; y las cosas y personas del mundo externo o compartido son, en el mejor de los casos, el resultado de mis inferencias legítimas sobre la base de los datos inmanentes de la conciencia (...) Con esto no se pone en tela de juicio la existencia de la certeza subjetiva de la experiencia interna (...) Lo único que se niega es que se pueda privilegiar gnoseológicamente esa certeza (...) Pero la razón de que el primado cognoscitivo de la experiencia interna no sea justificable es que nuestras pretensiones de validez están ligadas a la presuposición de un lenguaje compartido con otros, y en esa medida –al ejecutar el juego de lenguaje- a un seguimiento de regla público y controlable. En este *a priori* del juego de lenguaje de la comprensión, intersubjetivamente válida, de algo como algo reside el nuevo paradigma de la filosofía, en tanto que concede un primado gnoseológico a la experiencia del mundo externo, nunca cierta, pero sí comprensible públicamente. ¹²⁴

En este sentido, Apel insiste en que el solipsismo trascendental debe ser superado por la atención al lenguaje público y compartido entre varios sujetos como una condición de posibilidad del mismo conocimiento. Sin embargo, a pesar de que le parece superador de las deficiencias de los anteriores, Apel se alarma de que el giro lingüístico de la filosofía se haya desarrollado en la línea de un relativismo histórico-cultural, ya que esto tiene graves repercusiones, especialmente en el ámbito ético:

Heidegger i Gadamer han mostrar, efectivament, que cap comprensió de sentit no és possible sense la pressuposició d'una preconcepció del món històricament condicionada i, per tant, tampoc no és possible sense la pressuposició de la pertinença a una determinada tradició de comunitat i de llengua (...) L'historicisme-relativisme –és a dir, el rebuig de qualsevol pretensió de veritat vàlida universalment i també de qualsevol pretensió de correcció vàlida universalment de les normes morals- sembla ser una conseqüència inevitable de totes aquestes intuïcions (...) Perquè –això sembla- una preconcepció del món condicionada lingüísticament ha d'estar condicionada per una llengua en particular; i la conformitat comunicativa amb els altres, que va de bracet amb la preconcepció lingüística del món, s'ha de referir a una comunitat històrica particular i a la seva tradició cultural. ¹²⁵

Así pues, Apel detecta que en el giro lingüístico se convierte a la palabra humana en una condición de imposibilidad de acceso a la verdad universal, porque al margen de que se admita una verdad universal e inmutable, la precomprensión del mundo está mediada por unas categorías lingüísticas y culturales o por unos juegos de lenguaje que impiden hablar de una verdad universal y extrínseca a los mismos. Es por esto, que dicho autor trata de frenar dicha deriva de la filosofía advirtiendo que el giro hermenéutico incurre una autocontradicción performativa, que consiste no en una contradicción entre dos afirmaciones de contenido contrario, sino entre una afirmación proposicional y la pretensión de validez de la misma, pues en efecto, si el relativismo lingüístico-cultural se aplica a sí mismo, entonces deja de tener validez universal y deja de ser aplicable a todas las épocas y culturas, pues quizás es solo propia de una época como la nuestra que acostumbra a ver la propia cultura como algo ajeno y extrínseco:

¹²⁴ Karl-Otto APEL. *Semántica trascendental y filosofía primera*, p.54-55

¹²⁵ Karl-Otto APEL. *Filosofía primera, avui i ètica del discurs*, p.36

Tanmateix, considerem ara els enunciats filosòfics per mitjà del quals s'ha de expressar el veredictio contra l'universalisme. Considerem, per exemple, l'enunciat: "No hi ha intuïcions universalment vàlides de la raó teòrica i pràctica; totes les anomenades veritats i totes les normes morals són relatives a una història i una cultura". Pot un enunciat com aquest aplicar-se a si mateix, fins al punt de mantenir el sentit i la pretensió de veritat? És evident que no. És així, doncs, que es converteix necessàriament en una autocontradicció performativa.¹²⁶

A partir de esta autocontradicció performativa, Karl Otto Apel ensaya unas vías de solución y para ello enumera una serie de presupuestos que se dan en todo acto argumentativo, que poseen validez intersubjetiva y que resisten el test de dicha autocontradicción performativa, de entre los que destaca en primer lugar la existencia del propio sujeto, la existencia de una comunidad de comunicación real, la existencia de una lengua compartida y también la existencia de un mundo o realidad intersubjetiva:

Tan sols he caracteritzat els pressupòsits dels actes argumentatius. Només ells estan subjectes al test de l'autocontradicció performativa (...) Així com, segons Descartes, el dubte com pensament meu pressuposa ja la meua existència, en el tercer paradigma de la filosofia primera això val també per a més pressupòsits de l'argumentar: no solament cal pressuposar la meua existència, sinó també l'existència d'una comunitat de comunicació real i l'existència d'una llengua. I també cal pressuposar l'existència del món real en tant que allò sobre el que tracta la comunicació.¹²⁷

El problema de fondo de Apel es que él mismo al aceptar en parte el giro lingüístico como aparente solución a los problemas del solipsismo moderno, se ve enredado en una deriva relativista de la que quiere huir a toda costa, y por ello intenta encontrar en el acto de argumentar algunos presupuestos que le permiten trascender desde la comunidad histórica real de comunicación hasta una comunidad de comunicación ideal e ilimitada siempre abierta a incluir a terceros:

Amb la pressuposició de la fonamentació pragmaticotranscendental de l'ètica del discurs, tot això canvia (...) En tota argumentació pressuposem dues coses diferents al mateix temps. D'una banda, pressuposem una comunitat de discurs real, a la que nosaltres mateixos pertanyem condicionats per la història (...) D'altra banda, però, a causa de les pretensions de validesa dels nostres arguments, en el discurs real pressuposem una comunitat de discurs ideal i ilimitada, respecte a la qual les nostres pretensions de validesa haurien de ser capaces d'aconseguir consens.¹²⁸

Sin embargo, a nuestro parecer, Karl Otto Apel no logra escapar de ese relativismo histórico-cultural sino que únicamente se niega a aceptar tales consecuencias, buscando pretensiones de validez universal en esos mismos juegos de lenguaje e intentando refundar una suerte de trascendentalismo kantiano. Y la causa de ello reside en que si se niega la realidad del *verbum mentis* que no pertenece a la lengua de nación alguna, entonces no se podrá dar razón de que la palabra humana pueda manifestar y expresar

¹²⁶ Karl-Otto APEL. *Filosofía primera, avui i ètica del discurs*, p.37

¹²⁷ Karl-Otto APEL. *Filosofía primera, avui i ètica del discurs*, p.45

¹²⁸ Karl-Otto APEL. *Filosofía primera, avui i ètica del discurs*, p.114

el ser de las cosas. Es por esto, que podemos decir que se trata de un planteamiento que continúa elevando tronos a las premisas del pensamiento moderno pero que a la vez levanta cadalsos a sus consecuencias.

I.4.12. Breve recapitulación del estado de la cuestión

La deriva histórica del bosquejo anterior puede resumirse en estos dos movimientos fundamentales:

- a) De las categorías del ente a las categorías de la razón
- b) De las categorías de la razón a las categorías lingüístico-culturales

El primer movimiento es debido a Kant, puesto que su apriorismo introdujo una escisión irresoluble entre el concepto y el ser (entre fenómeno y cosa en sí) de la que surgieron por un lado los movimientos idealistas y por otro los irracionalistas. Estos últimos, empezaron a tratar las categorías (conceptos) ya no como condición de posibilidad de conocimiento y conformación con la cosa en sí, sino más bien como condición de imposibilidad. Esto se ve de manera prototípica en Schopenhauer, Nietzsche y Freud, que desprecian la obra cultural recibida que se expresa por la palabra precisamente por este motivo y propugnan otros accesos no racionales al ser de las cosas (si es que aceptan tal ser) llámese “voluntad”, “voluntad de poder” o “inconsciente”.

El denominador común de todos estos autores será su odio a la metafísica, incluidos aquellos autores aún en cierto modo realistas como Frege, Russell o el primer Wittgenstein, que con su proyecto de establecer un lenguaje unívoco pretendieron acabar con las trampas metafísicas de la gramática que el mismo Nietzsche había pretendido denunciar. En este contexto, aparece Heidegger, el cual da cuerpo al “giro hermenéutico”, que aparentando poner a la palabra humana en el centro de la reflexión filosófica, en el fondo hace de la palabra, con su “habla” y su “decir poético” una condición de imposibilidad de acceso al ser de las cosas, ya que este esencialmente se oculta en cada época histórica. Además, como luego hará de manera más explícita su discípulo Gadamer, la lengua será lo que configura cada época histórica y cada cultura, siendo imposible hablar de verdades permanentes y universales. Este es el punto en que cristaliza definitivamente aquel segundo movimiento, según el cual las categorías de la razón del kantismo (aún universales por aquello del sujeto trascendental) se han multiplicado en una disparidad de categorías lingüístico-culturales. El resto de autores que vienen después, como Foucault, Derrida, Deleuze, no afirmarán nada nuevo, sino que únicamente jugarán con estas mismas ocurrencias dándoles un diferente formato literario.

Del recorrido por este estado de la cuestión se impone como conclusión el abandono de estas corrientes y autores, que han perdido la luz de la palabra, y por ello son incapaces de explicar de qué manera esta contribuye al dinamismo perfectivo del hombre. Estos autores y corrientes reducen la palabra a su uso social, pero no admiten que esta pueda ser el lugar de manifestación de la verdad y causa del

perfeccionamiento integral de la vida humana. Vayamos pues a considerar esta cuestión bajo la guía del patrimonio de la filosofía perenne del Aquinate.

II. FUNDAMENTOS METAFÍSICOS: EL SER EN TANTO QUE COMUNICATIVO Y PERFECTIVO

II.1. El ente es lo que tiene ser

Todas las cosas de la realidad coinciden en que son, y aunque se trate de entes muy diversos, sin embargo todos coinciden en que poseen el ser. Por eso una auténtica filosofía no puede dejar de considerar todos los entes precisamente en tanto que son entes, y no ya simplemente en tanto que son tales o cuales entes particulares que estudie un saber o ciencia particular. Cualquier ente antes que nada es, y por tanto, el ser es lo más básico y radical de cualquier ente. De ahí la necesidad de abordar de alguna manera la cuestión del ente en cuanto ente, que es precisamente el objeto de la Metafísica. Santo Tomás afirmaba la radicalidad e importancia del ser en multitud de lugares, como por ejemplo el siguiente:

El ser es lo más perfecto de todo, pues se compara a todas las cosas como acto, y nada tiene actualidad sino en cuanto que es y por ello es el ser la actualidad de todas las cosas, hasta de las mismas formas.¹²⁹

Precisamente el punto de partida de la Metafísica es la afirmación del ente, pues el ente es lo primero que cae bajo la concepción del entendimiento. Esto significa que cualquier objeto que conocemos antes que nada es, y nuestra inteligencia antes de entender por ejemplo qué es un libro o qué es un gato, los conoce como entes que son. No se trata de una anterioridad cronológica, sino que el hombre desde el primer momento en que conoce no puede dejar de entender, aunque sea de forma implícita, que los diversos objetos que conoce son entes. Luego vendrá una mayor precisión al conocer los diversos tipos de entes y al proceder según los diferentes grados de abstracción y esta labor de profundización corresponde a la Metafísica. No obstante, de entrada vemos que el ente es el primer conocido del entendimiento y lo último que aparece en cualquier análisis conceptual, pues nada se le puede añadir a un concepto que no sea también ente.

Por otro lado, hay que precisar que el ente no es un concepto unívoco, porque aunque se diga de todos los entes, sin embargo no se dice del mismo modo. Esto se corresponde con aquella conocida afirmación de Aristóteles de que “el ente se dice de muchas maneras”¹³⁰, pero aunque no se trate de un concepto unívoco sí que posee una unidad según analogía de proporcionalidad, como veremos más adelante.

El Doctor Común afirmó que “el ente se divide en diez géneros”¹³¹, pero esto no significa que el ente sea un género de los demás géneros, pues el ente no se predica de forma unívoca de todas las categorías, sino que el ente se dice de forma análoga de todos los

¹²⁹ *Ipsium esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.4, art 1, ad 3

¹³⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*, libro IV (1003a33)

¹³¹ *Ens hoc modo dictum dividitur per decem genera.* TOMÁS DE AQUINO. *De ente et essentia*, c.1.

predicamentos y categorías, según una unidad de proporción. El concepto de ente abarca todo lo común de los entes, como hacen los géneros o predicamentos, pero además abarca todo lo que es diferencial de cada uno de los entes sin excluir nada de la entidad. En este sentido puede colocarse la afirmación del Aquinate cuando dice que “nada puede añadirse al ser que sea extraño a él, puesto que nada es extraño a él, a no ser el no ente”¹³².

Por esta razón el objeto de la Metafísica, que es el ente en cuanto ente, no puede ser definido en sentido estricto, como por ejemplo podemos hacer con el hombre o con cualquier otro objeto de una ciencia particular. Sin embargo, Santo Tomás ofrece una importante y precisa descripción de lo que es el ente, y así afirma que “el ente es lo que tiene ser”¹³³. Esta afirmación es crucial porque en ella está implícito que en el ente hay algo que es poseído y algo que lo posee. Lo que es poseído es el ser (*esse*) y el sujeto que lo posee es la esencia (*essentia*). La estrecha relación que se da entre la esencia y el ser, viene sugerida por los nombres en latín: *esse-essentia*. En este sentido, afirma en otro lugar que “el ser es por lo que algo es”¹³⁴ y ese sujeto que recibe el ser es la esencia. De esta última afirma que “por ella y en ella el ente tiene ser”¹³⁵, es decir, que por un lado la esencia es condición de que el ente tenga ser, ya que por ella, por la esencia, al ente le es posible estar constituido en su ser; y por otro lado es en ella, en la esencia, donde se sustenta y sujeta al ser que es recibido, pues la esencia individual es el sujeto del ser. El Doctor Común describe al ente como la esencia que tiene ser, y esta es la estructura fundamental del objeto de la Metafísica. Ahora bien, de una correcta comprensión de la relación entre la esencia y el ser depende todo el desarrollo de la Metafísica y de todo saber fundado a partir de ella, por lo que merece la pena detenerse en este punto.

II.2. El ser como acto y perfección

La esencia y el ser no son dos entidades ya constituidas que vengan a entrar en una composición posterior, sino que son dos principios constitutivos del ente que además no se comportan del mismo modo. Eudaldo Forment hace notar en este punto que la esencia y el ente son dos principios que constituyen al ente y son inseparables:

Si se consideran desde el plano de la entidad, la esencia y el ser en sí mismos no son nada, aunque en cuanto principios entitativos que pertenecen al ente, que es real, son también reales. Por ello, son inseparables, y solo tienen sentido en su referencia mutua.¹³⁶

Así pues, hay que advertir con Santo Tomás que en primer lugar, “es preciso que el ser sea comparado con la esencia (...) como el acto a la potencia”¹³⁷. El ser, por tanto, es el

¹³² *Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non-ens.* TOMÁS DE AQUINO. *De Potentia*, q.7, art 2, ad 9

¹³³ *Ens enim subsistens, est quod habet esse tamquam ejus quod est.* TOMÁS DE AQUINO. *Scriptum super Sententiis*, libro III, d.6, q.2, a.2, in c.

¹³⁴ *Omnis res est per hoc quod habet esse.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro I, cap.22

¹³⁵ *Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse.* TOMÁS DE AQUINO. *De ente et essentia*, c.1

¹³⁶ Eudaldo FORMENT. *Lecciones de Metafísica*, p.241

¹³⁷ *Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.3, art 4, in c.

acto de la esencia, y no cualquier acto, sino el más importante y primero. En otro lugar el Aquinate se refiere a los tres principales sentidos de ser, y de entre ellos destaca “el ser como acto de la esencia; como el vivir, que es propio de los entes vivos, es acto del alma, no acto segundo, que es operación, sino acto primero”¹³⁸. Notemos que compara el ser con el vivir que es el acto más básico del alma, porque aunque el vivir no es sino una cierta forma de ser que corresponde a una determinada clase de entes, sin embargo es el acto primero del que dependen las demás operaciones vitales.

Por esta razón, en otros lugares el Doctor Angélico hace referencia al ser como el acto más constitutivo y radical de los entes, como el acto primero y más íntimo por el que las cosas son lo que son, ya que el acto de ser confiere a los entes toda su perfección desde dentro. En esta línea afirma que “el ser es lo más íntimo de cualquier cosa, y lo que más profundamente está en todas las cosas, ya que es formal con respecto a todo lo que hay en una cosa”¹³⁹. El ser por eso ha sido comparado con la forma que actualiza y da el ser a una materia, en concreto con el alma que da el ser y vida a un cuerpo animado, porque el vivir es una cierta forma de ser, y este ejemplo más conocido para nosotros nos sirve para profundizar en este aspecto. Sin embargo, la comparación de la relación de “forma-materia” con la que se da entre el acto de ser y los entes puede inducir a la confusión, por ejemplo, la de identificar equivocadamente al ser con la forma. Si recordamos el conocido principio “*forma dat esse materiae*”, cuando la forma determina, actualiza e informa a una materia primera indeterminada, podríamos sentirnos tentados a identificar el ser con la forma. Pero, ¿es correcta esta identificación? La respuesta debe ser que no, porque el ser es distinto de la forma, pues precisamente el ser es recibido en una forma, pero de tal manera que siempre queda deprimido, determinado y limitado por ella. Así pues, el ser es mucho más radical que cualquier forma, al igual que es mucho más radical que el vivir, ya que el vivir es un modo de ser que corresponde solamente a ciertos entes.

Otra cuestión distinta es que incluso la misma existencia es un efecto del ser. A este respecto, puede destacarse que el ser posee una doble función entificadora y existencial, porque convierte a la esencia en ente y además le hace existir:

El ser, según lo dicho, realiza dos funciones. Una entificadora, por la que convierte la esencia en ente, porque el ente es la esencia que tiene ser, y la esencia sin el ser no sería un ente. Por ello, puede decir Santo Tomás que “el ser es complemento de todo”. Otra segunda función que se puede llamar realizadora o existencial, porque hace que este ente, que ha constituido, esté presente en la realidad o exista (...) Es decir, que cada ente existe por su ser o todas las cosas existen porque tienen ser, porque poseen un ser propio.¹⁴⁰

De este texto se infiere que no se debe confundir el ser con la existencia, pues esta última es un efecto de aquel. Santo Tomás corrigió así un error de la metafísica esencialista de Avicena, ya que “el filósofo musulmán (...) había descubierto que al entender las esencias

¹³⁸ *Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus.* TOMÁS DE AQUINO. *In quattuor libros Sententiarum*, libro I, d.33, q.1, art. 1, ad 1

¹³⁹ *Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.8, art 1, in c.

¹⁴⁰ Eudaldo FORMENT. *Introducción a la Metafísica*, p.142

de los entes no se comprendía nada de su existencia (...) la existencia es así un predicado existencial, que por ser extrínseco totalmente a la esencia, debe excluirse de la Metafísica¹⁴¹. Pero el Aquinate hizo ver que la esencia se constituye como esencia en cuanto que tiene ser, puesto que el ser es el acto primero que constituye todos los demás actos y del cual deriva la existencia como un efecto suyo.

Con esta precisión no solo corrigió el malentendido de Avicena, sino que también anticipa la solución a una deriva de algunos filósofos escolásticos posteriores, como por ejemplo Duns Escoto o Francisco Suárez, que vaciaron la noción de ente como si se tratase de un género máximamente abstracto equivalente a una perfección mínima común a todos los entes. Esta concepción del ente como algo vacío e indeterminado no solo está presente en ciertos escolásticos como Suárez y Duns Escoto, sino que fue heredada y formulada de forma explícita por el racionalismo moderno, que trató al ente de un modo puramente lógico y lo identificó con la pura posibilidad no contradictoria de ser, oscureciendo así la dimensión del ser como acto y perfección. Este proceso de vaciado del ente, en buena medida es iniciado por Escoto que hace del ente un género supremo tan general y vacío de contenido que convierte al ente en una esencia genérica que está más allá del ser. Francisco Suárez hace del ser un mero añadido secundario al ente, al entenderlo como la mera existencia. Hay un ente universalísimo que es la esencia y una existencia que se le añade. Como consecuencia de esto, el ser entendido como acto y perfección quedó oscurecido.

Sin embargo, Santo Tomás no afirma que el ser sea un predicado mínimo y último que sobrevenga a una esencia perfectamente constituida, como si solamente indicase que está presente o puesta en la realidad, sino que afirma repetidas veces que el ser es la máxima perfección de todas, pues las incluye a todas y no se trata de una perfección más. Así pues advertimos que las perfecciones del ente provienen del ser y no de la esencia.

Lejos de planteamientos esencialistas, advertimos que la esencia limita la perfección del ser, ya que lo recibe y además al recibirlo lo rebaja y limita. A este respecto afirma el Aquinate que “toda cosa es perfecta en cuanto está en acto (...) Imperfecta en cuanto está en potencia, con privación de acto”¹⁴², y puesto que como hemos visto el ser es el acto de la esencia, podemos inferir que los entes no son imperfectos por el ser, sino que son imperfectos por la esencia que recibe y limita al acto de ser. Ahora bien, una cosa es afirmar que la esencia recibe y limita la perfección del ser, y otra muy distinta afirmar que la esencia carezca de toda perfección y realidad. Esto último es falso, ya que la esencia es algo real, del mismo modo que la potencia o la materia prima son algo real que se ordenan al acto y a la forma. Además si la esencia fuese de suyo mero límite o rebajamiento, Santo Tomás no podría afirmar que “en Dios su esencia es su ser”¹⁴³, como tantas veces afirma. Luego la esencia de los entes creados es finita y limita el acto de

¹⁴¹ Eudaldo FORMENT. *Id a Tomás*, p.62

¹⁴² *Unumquodque perfectum est in quantum est actu; imperfectum autem secundum quod est potentia cum privatione actus.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro 1, cap.28

¹⁴³ *In Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra, sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.3, art 4, in c.

ser, pero de suyo la esencia no es mero límite ni carece de perfección, porque entonces no resultarían inteligibles muchas de las afirmaciones que el Doctor Angélico hace acerca de la esencia divina.

Ahora bien, el ser no comunica al ente o a la esencia solamente el existir, sino que le comunica todas las demás perfecciones, porque el ser de suyo es acto y perfección. Con esto llegamos una de las tesis más nucleares de la síntesis filosófica de Santo Tomás de Aquino y muchas veces recordada por Francisco Canals, que citaba con frecuencia la denuncia que hizo Domingo Bañez del olvido del ser en el tomismo, el cual al comentar la afirmación de Santo Tomás de que “el ser (*esse*) es la actualidad de toda forma o naturaleza”¹⁴⁴, comentaba que “esto es lo que frecuentísimamente clama santo Tomás y que los tomistas no quieren oír (...) que el ser es lo perfectísimo”¹⁴⁵.

Y ciertamente esto de que el ser debe ser entendido como acto y perfección es algo que el Doctor Común clama frecuentísimamente. Así por ejemplo en otro pasaje de su obra dice que “el ser es lo más perfecto de todo (...) es la actualidad de todos los actos (...) y la perfección de todas las perfecciones”¹⁴⁶. En el siguiente texto de Santo Tomás se sintetizan las principales tesis metafísicas expuestas hasta ahora, acerca del ser como actualidad de todas las cosas, incluidas las mismas formas:

El ser es lo perfectísimo de todo, pues se compara como acto a todo, pues nada tiene actualidad sino en cuanto que es, por lo que el ser mismo es la actualidad de todas las cosas, y aun de las mismas formas, por lo que no se compara como lo que recibe a lo que es recibido, sino como lo que es recibido a lo que recibe.¹⁴⁷

El ser es por tanto actualidad y perfección, y no puede perfeccionarse por ninguna otra cosa. El ser es siempre recibido y nunca es recipiente. El recipiente es la esencia, que no confiere ninguna perfección al ser, ya que la esencia es más bien el grado o medida de perfección de ese ser que se posee de forma limitada. Según esto, los entes creados son, pero no son el ser, sino que lo poseen según el grado y medida que marca la esencia. Es la esencia la que recibe, limita y deprime al ser, y por otro lado es el principio diferenciador de todos los entes. A este respecto, destaca el Aquinate este aspecto diferenciador de la esencia entre los entes que participan del ser de manera diversa:

Las cosas no se distinguen entre sí según que tienen ser, pues en esto todas convienen (...) difieren porque el mismo ser conviene a diversas naturalezas según la especie (...) las cosas

¹⁴⁴ *Esse est actualitas omnis formae vel naturae*. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.3, art 4, in c.

¹⁴⁵ *Et hoc est quod saepissime divus Thomas clamat, et thomiste nolunt audire, quod esse est actualitas omnis formae*. Domingo BAÑEZ. *Scholastica Commentaria in primam partem Angelici doctoris*, q.3, art 4, p.282

¹⁴⁶ *Esse est inter omnia perfectissimum (...) esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*. TOMÁS DE AQUINO. *De Potentia*, q.7, art 2, ad 9

¹⁴⁷ *Ad tertium dicendum quod ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens*. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.4, art 1, ad 3

se diferencian porque tienen diversas naturalezas, mediante las cuales reciben el ser de diverso modo.¹⁴⁸

Según esto la esencia puede definirse como “aquello por lo que una cosa es lo que es”¹⁴⁹, y esta determinación del modo de ser de un ente que es la esencia, recibe diferentes nombres según el aspecto al que se atiende, pero que en el fondo se refieren a la misma y única realidad. Así pues, la esencia en cuanto principio de operaciones recibe el nombre de “naturaleza”, mientras que en cuanto se refiere a la definición que expresa lo que una cosa es se llama “quididad” y en cuanto se refiere a una multitud de individuos se la llama “universal”. Y por esta razón, en el texto las palabras “naturaleza” o “especie”, son sinónimos de la esencia y vale para esta lo que en el texto se ha dicho de aquellas. La esencia es por tanto principio de limitación y principio de diferenciación de los entes.

Los entes se diferencian por el ser proporcionado que conviene a la esencia, según las diferentes medidas de la esencia de cada ente. Además, la esencia muestra que los entes creados no son el ser, ya que precisamente su esencia ha limitado al ser y lo ha recibido de modo particular, y por consiguiente, el ente no posee las perfecciones en grado supremo, ni las tiene todas. La única excepción a esto es Dios mismo, que es el mismo Ser Subsistente, de ahí que Santo Tomás afirme tantas veces que Dios es el Ser por esencia, y que según esto “no es posible que existan dos de esta manera”¹⁵⁰.

Esta diferencia entre Dios, que es el Ser por esencia, y los entes creados que no tienen todas las perfecciones, y las que tienen no las poseen en grado supremo, es el fundamento para afirmar que entre esencia y ser se da una distinción real en los entes creados. Aunque la esencia y el acto de ser son principios del ente y no son entes constituidos que vengán a entrar en composición, sin embargo son reales. No es correcto afirmar que entre esencia y ser se dé únicamente una distinción de razón, pues “son reales en cuanto se encuentran en el ente, porque siendo este último real, también lo serán sus constitutivos”¹⁵¹.

La limitación de las criaturas es una muestra de la distinción real entre esencia y ser, pues los entes poseen las perfecciones del ser de modo limitado, ya que junto a cualquier ente existen otros muchos de forma que ninguno de ellos agota la perfección de ser, y por otro lado ninguna criatura posee cualquiera de las perfecciones del ser en grado máximo, y así por muy inteligente que sea un hombre concreto, siempre es posible encontrar una inteligencia más profunda en otro hombre o por comparación con el entendimiento angélico. Además la multiplicidad de las criaturas muestra que deben componerse de esencia y ser, ya que si una cosa fuese su propia esencia necesariamente tendría que ser una y simple, y esto como hemos visto solo se da en Dios. Y más aún, si advertimos que entre los entes se dan distintos grados de semejanza

¹⁴⁸ *Res ad invicem non distinguuntur secundum quod habent esse: quia in hoc omnia conveniunt (...) vel quod res differant per hoc quod ipsum esse diversis naturis secundum speciem convenit (...) Relinquitur ergo quod res propter hoc differant quod habent diversas naturas, quibus acquiritur esse diversimode.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro I, cap.26

¹⁴⁹ Tomás ALVIRA, Luis Clavel, Tomás MELENDO. *Metafísica*, p.93.

¹⁵⁰ *Deus enim per suam essentiam est ipsum esse subsistens: nec est possibile esse duo huiusmodi.* TOMÁS DE AQUINO. *De Malo*, q.16, art 3, in c.

¹⁵¹ Eudaldo FORMENT. *Lecciones de Metafísica*, p.241

y que todos los entes se asemejan en el ser, entonces el principio por el que todas las cosas se diversifican realmente unas de otras debe ser la esencia, que limita de maneras diversas al ser. En conclusión, la esencia y ser difieren realmente, y no solo con distinción de razón.

Pero esta cuestión del ente como aquello que tiene ser, pero que no es el ser, nos lleva a la noción de participación, que es otra de las tesis nucleares del tomismo. El Aquinate afirma que “aquello que tiene ser y no es el ser, es ente por participación”¹⁵². Participar no significa ser una parte, sino recibir de forma limitada y en parte algo, en este caso el acto de ser. Por esto los entes creados se componen del acto de ser y de la esencia que es grado o medida que recibe y limita la participación en el ser. Pero el ser de suyo es acto y perfección ilimitada, y así afirma Santo Tomás que “el ser es participable por todos, él mismo en cambio no participa de nada”¹⁵³. Pero de esta cuestión de la participación trataremos más adelante, cuando hablemos de la escala de los seres.

Por consiguiente, vemos que todos los entes del universo cuya esencia no se identifica con su ser, poseen el ser por participación, y son radicalmente dependientes, pues en su composición y estructura acto-potencial manifiestan indigencia, finitud y que han sido originados de la nada.

II.2.1. Las propiedades trascendentales del ente

Hemos visto que el ente es el primero de los conceptos que concibe el entendimiento, y también que no es un concepto unívoco pues no se predica del mismo modo de todos los entes, sino de forma análoga. Por otro lado, el concepto de ente no posee una unidad estricta y formal como los conceptos de las categorías y predicamentos, sino que posee una unidad proporcional con respecto a todos sus analogados. Así pues, el concepto de ente no excluye ninguna determinación, sino que las incluye todas, de modo que “la noción de ente se extiende a todo lo común de los entes y a todo lo diferencial de cada uno de ellos”¹⁵⁴. En este sentido el Doctor Común afirma que “nada puede añadirse al ente, como algo extraño a su naturaleza, como una diferencia se añade al género (...) porque cualquier naturaleza es esencialmente ente”¹⁵⁵. El ente abarca todo lo que es común y diferente de cada uno de los entes, pero nuestro conocimiento de los entes necesita avanzar e ir más allá del vocablo “ente”. Santo Tomás respecto a esto dice que “se dice que algo se añade al ente en cuanto expresa algún modo de él que no viene explícitamente expresado por el nombre mismo de ente”¹⁵⁶. Avanzar en el conocimiento de los entes es explicitar o aludir a algo que no aparece de forma explícita al nombrarlo, como por ejemplo, si decimos “árbol” o “grande” o “alto”, estamos aludiendo a unos

¹⁵² *Ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.3, art 4, in c.

¹⁵³ *Ipsium esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus, ipsum autem nihil participat.* TOMÁS DE AQUINO. *Quaestio disputata de anima*, q.1, art 6, ad 2

¹⁵⁴ Eudaldo FORMENT. *Id a Tomás*, p.66

¹⁵⁵ *Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.1, art 1, in c.

¹⁵⁶ *Secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens, in quantum expriment modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.1, art 1, in c.

aspectos que no aparecen explícitamente al hablar del ente. En el caso de estos ejemplos, se trata de modos especiales del ente que significan de modo recortado o limitado al ente, porque se corresponden con los predicamentos o categorías. Dentro de las categorías expresamos el ser, pero no en toda su amplitud, sino de forma reducida, porque expresamos un modo especial del ser con exclusión de otro, así por ejemplo la sustancia no es accidente, la cantidad no es cualidad, etcétera. Por consiguiente, a partir de las categorías o predicamentos no se puede llegar a un único concepto genérico de ser.

Pero existe también otro modo de avanzar en la comprensión del ente, que es atender a los modos generales que acompañan a todo ente. Estos modos generales designan aspectos que pertenecen al ente en cuanto tal y que convienen a todo lo que es. A diferencia de los predicamentos, estos modos generales tienen la misma universalidad que el ente, porque no lo limitan ni en su comprensión ni en su extensión. Como van más allá de los predicamentos y los trascienden sin restringirse a ninguno de ellos, han recibido el nombre de “trascendentales”. La adición que los trascendentales hacen al ente no es nada real, sino algo meramente conceptual. Así pues, los trascendentales lo que hacen es explicitar algo que se halla contenido de forma implícita en la noción de ente. Por eso “los trascendentales, por identificarse totalmente con el ente (...) son idénticos absolutamente entre sí (...) son por ello equivalentes o convertibles en las proposiciones”¹⁵⁷.

La lista clásica de los trascendentales del ente es la siguiente: *res, aliquid, unum, verum, bonum et pulchrum*. De esta lista, solo los cuatro últimos se aplican tanto a Dios como a las criaturas. Como hemos visto, los trascendentales se identifican totalmente con el ente y pueden intercambiarse como sujeto y predicado. Este es el sentido de la conocida sentencia “*ens et bonum convertuntur*”, que podría aplicarse al ente con cualquiera de los demás trascendentales. No obstante, la distinción que añaden todos los trascendentales al ente es una distinción de razón, que explicita algo que se halla implícito en la noción de ente. Así por ejemplo, el Aquinate afirma en un conocido pasaje al hablar del *bonum* que “bien y ente, en la realidad son una misma cosa, y únicamente son distintos en nuestro entendimiento”¹⁵⁸.

En este pasaje, a partir del ejemplo del bien, vemos que los trascendentales añaden al ente una distinción de razón que no aparece explícita, por lo que el estudio de los trascendentales posee una gran importancia, ya que con ello se da un desarrollo desde lo implícito en el ente hacia algo que debe ser explicitado.

Por otra parte, los trascendentales no son una lista defectuosa ni azarosa, sino que resultan de un proceso ordenado según una derivación gradual. El proceso de deducción de los trascendentales lo plantea Santo Tomás diciendo que “los modos generales

¹⁵⁷ Eudaldo FORMENT. *Id a Tomás*, p.67

¹⁵⁸ *Bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum*. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.5, art 1, in c.

consecuentes a todo ente, pueden tomarse de doble modo: uno como siguiendo a cada ente según es en sí mismo, otro modo según que un ente se ordena a otro”¹⁵⁹.

Así pues, considerando al ente en sí mismo, si es de modo positivo obtenemos el trascendental *res*, pero si es de modo negativo obtenemos el *unum*. Pero si consideramos un ente en relación a otro obtenemos los cuatro restantes, y esto por una doble vía. Si consideramos un ente en tanto que distinto a los demás obtenemos el *aliquid*, y si consideramos un ente en tanto que conviene con las demás cosas obtenemos el *verum*, el *bonum* y el *pulchrum*. El *verum* se obtiene por la conveniencia con el entendimiento, el *bonum* por la conveniencia con el apetito, y el *pulchrum* por una conjunción de entendimiento y apetito.

Veamos esta deducción un poco más en detalle. Si atendemos al ente considerado en sí mismo, entonces “dicho modo expresará algo afirmativo o algo negativo”¹⁶⁰. Si es de modo positivo, vemos que todo lo que existe posee una esencia que le hace ser de un modo o de otro. Como ya hemos visto, los principios constitutivos del ente son la esencia y el acto de ser, de forma que la esencia es el sujeto que recibe y limita al acto de ser. Entonces el trascendental *res* es justamente el que significa la contracción del *esse* a un modo determinado que expresa la esencia o quiddidad. Así pues Santo Tomás afirma que “el nombre de *res* expresa la esencia o quiddidad del ente”¹⁶¹, es decir, que pone especialmente de relieve uno de sus constitutivos que es la esencia.

Si consideramos al ente en sí mismo de forma negativa obtenemos el *unum*. Con este trascendental expresamos que en el ente no hay división interna, que cualquier ente posee una unidad y que si la pierde deja de ser ese ente para convertirse en otro. Santo Tomás lo expresa diciendo que “por su parte, la negación que sigue a todo ente, considerado absolutamente, es la indivisión, la cual se expresa con el nombre de uno, porque lo uno no es otra cosa que el ente indiviso”¹⁶².

El trascendental *unum* implica que todo ente por ser ente es uno, de modo que la destrucción de la unidad implica la pérdida del ser. Esta unidad no añade nada real al concepto de ente, sino que manifiesta que el ente carece de división interna. En otro lugar de su obra, el Aquinate comenta el proceso lógico por el que llegamos al trascendental de la unidad:

Lo primero que cae en el entendimiento es el ente, lo segundo es el no ente, de estos dos se sigue el concepto de división (de que algo es entendido como ente, y se entiende no ser este ente, se sigue, en el entendimiento que está dividido de ello); en cuarto lugar, se sigue en el

¹⁵⁹ *Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se; alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.1, art 1, in c.

¹⁶⁰ *Si primo modo, hoc est dupliciter quia vel exprimitur in ente aliquid affirmative vel negative.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.1, art 1, in c.

¹⁶¹ *Sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.1, art 1, in c.

¹⁶² *Negatio autem consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.1, art 1, in c.

entendimiento, la razón de uno, es decir, en cuanto se entiende que el ente no está dividido en sí mismo.¹⁶³

El trascendental de la unidad aparece gracias al primer principio del pensamiento y ley de todo ente que es el principio de no-contradicción. Aristóteles ya había expresado este principio universalísimo con gran precisión: “es imposible que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido”¹⁶⁴. Así pues, de la oposición contradictoria entre ente y no-ente aparece el concepto de división y con esta noción negamos la división interna del ente, y este es precisamente el trascendental de la unidad. A este respecto puede destacarse que sobre esta unidad del ente se funda el principio de identidad, que es por tanto posterior al de no-contradicción.

Una vez demostrada la unidad a partir aparece el concepto de lo múltiple. Concretamente, el proceso que sigue es en primer lugar el concepto de ente, en segundo el de no ente, en tercer lugar la división, en cuarto lugar la indivisión o unidad, y finalmente la multiplicidad:

En quinto lugar, se sigue el concepto de multitud, es decir, en cuanto se entiende este ente dividido de otro, y que uno y otro son en sí uno. Aunque se entienda que algunas cosas están divididas, no se entenderá lo múltiple, si no se entiende que cada una de las cosas divididas son algo uno.¹⁶⁵

El Aquinate lejos de negar la multiplicidad a partir de la unidad, precisamente la afirma a partir de esta última. La multiplicidad afirma la división externa pero no se opone de forma contradictoria a la unidad. La multitud niega la indivisión externa y a la vez afirma la indivisión interna que es la unidad trascendental. Lo múltiple está constituido por muchos unos, de modo que la multiplicidad presupone la unidad.

Una comunidad de cosas es posterior al ser de cada una de ellas, y así no habría multitud sin previa unidad de las partes, es decir, que la multiplicidad no se puede constituir como tal sin la unidad de los elementos que la integran. A este respecto el Aquinate comenta como las diversas multitudes participan de la unidad:

No es posible una multitud que no participe de lo uno: las cosas que son muchas en sus partes son unas en el todo. Y todo lo que es mucho en sus accidentes, es uno en el sujeto. Y las cosas que son muchas en número, son unas en su especie. Y las que son muchas en

¹⁶³ *Quod sic patet: primum enim quod in intellectum cadit, est ens; secundum vero est negatio entis; ex his autem duobus sequitur tertio intellectus divisionis (ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens, et intelligitur non esse hoc ens, sequitur in intellectu quod sit divisum ab eo); quarto autem sequitur in intellectu ratio unius, prout scilicet intelligitur hoc ens non esse in se divisum.* TOMÁS DE AQUINO. *De Potentia*, q.9, art 7, ad 15

¹⁶⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*, libro IV (1005b19)

¹⁶⁵ *Quinto autem sequitur intellectus multitudinis, prout scilicet hoc ens intelligitur divisum ab alio, et utrumque ipsorum esse in se unum. Quantumcumque enim aliqua intelligantur divisa, non intelligitur multitudo, nisi quodlibet divisorum intelligatur esse unum.* TOMÁS DE AQUINO. *De Potentia*, q.9, art 7, ad 15

su especie, son unas en el género. Y todo lo que es mucho en su proceso, es uno en su principio.¹⁶⁶

La multiplicidad al derivar de la unidad es un cierto trascendental, pero que solo puede aplicarse al ente creado. Además esta multiplicidad nos permite contemplar al ente en relación con otros. Pero este es el segundo camino que Santo Tomás utiliza para la deducción de los trascendentales, y así afirma que “si el modo del ente lo tomamos del segundo modo, a saber, según el orden de uno a otro, esto puede suceder de dos maneras”¹⁶⁷. La primera manera es atendiendo a la distinción de un ente respecto de otro, mostrando el aspecto de un ente en tanto que separado y distinto de los demás, como mostrando que este ente es otro que aquel. Este es el trascendental *aliquid*, que precisamente puede ser traducido como “lo otro que”. Santo Tomás afirma que “así como el ente se dice uno en cuanto no está dividido en sí mismo, así se dice algo en cuanto está dividido de los demás”¹⁶⁸. Con el trascendental *aliquid* se explicita que el ente está separado o distinguido de los demás, es decir, que el *aliquid* añade la afirmación de la división externa, y así el ente aparece como otro que, como no siendo lo otro, como siendo algo distinto. El *aliquid* añade al ente una negación, que es la negación de la identidad con los demás.

El *aliquid* es un trascendental que solo se aplica a los entes creados, pues “la aplicación de este término a Dios comporta el peligro de poner al hombre o al mundo como punto de referencia absoluto, haciendo de Dios algo relativo”¹⁶⁹. Además parece guardar una estrecha conexión con la multiplicidad, y parece derivar de él.

La segunda manera de contemplar al ente es en cuanto conviene a otro ente, y aquí se toma como referencia el alma que puede convenir con todas las cosas, y así obtenemos el *verum*, el *bonum* y el *pulchrum*:

Otro modo es según la conveniencia de un ente a otro, y esto no puede ser sino tomando algo que por naturaleza pueda convenir con todo ente: esto es el alma que es en cierto modo todas las cosas (...) En el alma hay dos potencias: la cognoscitiva y la apetitiva (...) La conveniencia del ente al apetito se expresa con el nombre de bien (...) La conveniencia del ente con el entendimiento se expresa con el nombre de verdadero.¹⁷⁰

Por medio de su alma el hombre es en cierto modo todas las cosas y así la verdad trascendental es la conveniencia de cualquier ente con el entendimiento. El trascendental

¹⁶⁶ *Non est multitudo non participans uno, sed quae sunt multa partibus, sunt unum toto; et quae sunt multa accidentibus, sunt unum subiecto; et quae sunt multa numero, sunt unum specie; et quae sunt speciebus multa, sunt unum genere; et quae sunt multa processibus, sunt unum principio.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.11, art 1, ad 2

¹⁶⁷ *Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.1, art 1, in c.

¹⁶⁸ *Unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.1, art 1, in c.

¹⁶⁹ Tomás ALVIRA, Luis CLAVELL, Tomás MELENDO. *Metafísica*, p.158

¹⁷⁰ *Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima, quae quodam modo est omnia (...) In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum (...) Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.1, art 1, in c.

de la verdad añade a la noción de ente su aptitud para ser captado por un entendimiento. Pero esta relación de conveniencia no añade nada real al ente, pues en caso contrario el ente no sería por sí mismo inteligible. Santo Tomás afirma que “esto es lo que lo verdadero añade al ente, la conformidad o la adecuación de la cosa al entendimiento, a la cual conformidad sigue el conocimiento de la cosa”¹⁷¹. En el lugar citado hace mención a la clásica definición de verdad como conformidad del entendimiento y la cosa, que es uno de los diversos sentidos de la verdad, ya que “la verdad puede definirse de varias maneras”¹⁷².

El primer sentido de la verdad, es la verdad como trascendental, es decir, en tanto que aptitud del ente para ser entendido. El segundo sentido es el de la verdad en cuanto que adecuación del ente con el entendimiento. En efecto, siempre que haya algo que sea inteligible en acto tiene que haber un entendimiento en acto que lo entienda y con el que tenga relación de adecuación. En relación con esto, el Aquinate compara el trascendental de la verdad con el del bien, y afirma que ambos explicitan la relación del ente con el entendimiento y con el apetito, respectivamente. Pero a su vez destaca que entre ellos se da una diferencia y es que el término del apetito está en la cosa y el término del conocimiento está en el entendimiento:

El conocimiento se realiza por estar lo conocido en el que lo conoce, y, en cambio, la apetencia, porque el que apetece se inclina a lo apetecido; por el cual el término del apetito que es el bien, está en la cosa apetecida, y en cambio, el término del conocimiento, que es lo verdadero, está en el entendimiento.¹⁷³

La perfección del conocer está en el acto de conocer, mientras que la perfección del bien está en la cosa apetecida. La verdad está en el entendimiento no por haber captado la forma o esencia de las cosas simplemente, sino porque realiza la forma que le corresponde, que es la de entender:

Ahora bien, como las cosas son verdaderas por cuanto tienen la forma propia de su naturaleza, es necesario que también el entendimiento, en cuanto cognoscente, sea verdadero por tener la semejanza del objeto conocido, que es su forma como cognoscente; y por esto la verdad se define como conformidad entre el entendimiento y las cosas.¹⁷⁴

¹⁷¹ *Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.1, art 1, in c.

¹⁷² *Veritas diversimode notificatur.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.16, art 1, in c.

¹⁷³ *Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quamcumque cognitionem, quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente, appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam. Et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili, sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.16, art 1, in c.

¹⁷⁴ *Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est quod intellectus, in quantum est cognoscent, sit verus in quantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma eius in quantum est cognoscent. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.16, art 2, in c.

Por otro lado, vemos que el sentido no conoce la relación con la cosa, pero el entendimiento sí que la conoce cuando juzga que la cosa es tal y como él la percibe, y esta verdad se da en el entendimiento que compone y divide mediante el juicio:

El entendimiento, en cambio, puede conocer su conformidad con el objeto inteligible; pero no la percibe cuando conoce la esencia de las cosas, sino cuando juzga que la realidad es tal como la forma que él percibe (...) Pero esto lo hace el entendimiento componiendo y dividiendo, ya que en toda proposición lo que hace es aplicar o separar del ser, expresado por el sujeto, la forma enunciada por el predicado (...) Luego en el sentido y en el entendimiento, cuando conoce las esencias, puede estar la verdad como cualquier cosa verdadera, pero no como lo conocido en el que lo conoce, que es lo que entendemos por el nombre de verdadero, ya que la perfección del entendimiento es lo verdadero como conocido.¹⁷⁵

Esto nos lleva al tercer sentido de verdad que es el acto del entendimiento en cuanto que manifestativo y declarativo del ser de las cosas¹⁷⁶ y se corresponde con el entendimiento que al entender necesariamente afirma y juzga acerca del ente.

Por otra parte, comenta el Aquinate que “la verdad está principalmente en el entendimiento y secundariamente en las cosas, en cuanto que se comparan al entendimiento como con el principio”¹⁷⁷. Así pues, la verdad se dice primero del entendimiento que de la cosa, aunque también afirma que “es el ser de las cosas, y no su verdad, lo que produce la verdad del entendimiento”¹⁷⁸. Esto significa que aunque ciertamente la verdad está principalmente en el entendimiento, sin embargo está causada por el ser de las cosas, pero esto no permite afirmar que la verdad se diga principalmente de las cosas:

Las cosas solo se llaman verdaderas en absoluto por la relación que dicen al entendimiento del que dependen, y por esto los productos artificiales se llaman verdaderos por el orden que dicen a nuestro entendimiento, y así hablamos de un edificio verdadero cuando reproduce la forma que hay en la mente de su arquitecto (...) Por su parte las cosas naturales se dice que son verdaderos por cuanto alcanzan a tener semejanza con las especies que hay en la mente divina.¹⁷⁹

¹⁷⁵ *Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest, sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est; sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit (...) Et hoc facit componendo et dividendo, nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subiectum, vel remouet ab ea (...) Veritas quidem igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen veri; perfectio enim intellectus est verum ut cognitum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.16, art 2, in c.

¹⁷⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.1, art 1, in c.

¹⁷⁷ *Sic ergo veritas principaliter est in intellectu; secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.16, art 1, in c.

¹⁷⁸ *Et similiter esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.16, art 1, ad 3

¹⁷⁹ *Unde unaquaeque res dicitur vera absolute, secundum ordinem ad intellectum a quo dependet. Et inde est quod res artificiales dicuntur verae per ordinem ad intellectum nostrum, dicitur enim domus vera, quae assequitur similitudinem formae quae est in mente artificis (...) Et similiter res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.16, art 1, in c.

Ahora bien, respecto de la mente divina podemos afirmar que todas las cosas son verdaderas, pues Dios las conoce, y además estas cosas son aptas para que el entendimiento humano las conozca. Aquí encaja con el sentido de la verdad como trascendental.

El Doctor Común sintetiza de algún modo los sentidos de verdad diciendo que “la entidad precede a la razón de verdad, mientras que el conocimiento es un efecto de la verdad”¹⁸⁰. Esto significa que el conocimiento intelectual que manifiesta y declara el ser de las cosas es un efecto de la verdad trascendental del ente, y que esta última a su vez se funda en el ente. Francisco Canals resume de forma magistral las tesis principales acerca de esta cuestión compleja de la verdad:

Así como es evidente que el ente es, así también lo es que la verdad, universalmente, considerada, existe. La verdad trascendental, que significa formalmente la entidad en cuanto adecuada a ser entendida, sigue, en el orden de nuestros conceptos, al concepto de ente, en el que se funda, pero ha de ser afirmada, a su vez, como fundante del conocimiento intelectual verdadero: la entidad de la cosa precede al concepto de verdad, pero el conocimiento es como un efecto de la verdad. La verdad en el entendimiento que juzga es manifestativa y declarativa del ser.¹⁸¹

Esto significa que el ser de las cosas es el fundamento tanto de la verdad que existe en el entendimiento como de la verdad que existe en las cosas. Aunque es lo último en el orden del conocer, es lo primero en el orden del ser. Así pues, la verdad que existe en el entendimiento no se daría sin el ser de la cosa. En este sentido Canals recuerda que “afirmó Aristóteles que una enunciación verdadera no lo es porque se refiera a lo verdadero, sino porque dice lo que la cosa es”¹⁸². El propio Aristóteles en un conocido pasaje dice que “no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos nos ajustamos a la verdad”¹⁸³. Por otro lado, la verdad de la cosa o aptitud del ente a ser entendido exige el ser de la cosa como cosa previa y fundamento, pues como dice Canals “no concebimos ni afirmamos que el ente sea en razón de que sea verdadero, apto para ser entendido (...) por el contrario solo porque el ente es podemos fundamentar la afirmación de que el ente es verdadero”¹⁸⁴.

Otro importantísimo trascendental es el *bonum*, que Santo Tomás explica como la conveniencia del ente con el apetito. El bien añade a la noción de ente la razón de ser apetecible, porque explicita la perfección y actualidad que poseen los entes y que los hace amables y apetecibles. Como ocurre con todos los trascendentales este no añade algo real al ente, y así afirma que “el bien y el ente son en la realidad la misma cosa, y difieren únicamente en nuestro entendimiento”¹⁸⁵.

¹⁸⁰ *Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.1, art 1, in c.

¹⁸¹ Francisco CANALS. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, p.60

¹⁸² Francisco CANALS. *La esencia del conocimiento*. p.550

¹⁸³ ARISTÓTELES. *Metafísica*. IX, 10, (1051b6)

¹⁸⁴ Francisco CANALS. *La esencia del conocimiento*, p.551

¹⁸⁵ *Bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.5, art 1, in c.

Según esto hay que afirmar que todos los entes por el mero hecho ser entes son buenos, ya que gozan de cierta actualidad y perfección. Este es el sentido de la bondad trascendental, aunque no se agota aquí el sentido del bien, pues además podemos decir que una cosa es buena según que alcance el fin al que está ordenada y también que es propio de la bondad el comunicarse a otros, y así se puede decir que se posee mayor bondad cuando un ente además de perfeccionarse a sí mismo perfecciona a los otros entes, por lo que en esta difusión a su vez se perfecciona a sí mismo. No obstante, estos otros sentidos de bien ya los veremos con más detalle al estudiar el dinamismo de los entes.

Finalmente cabe hablar de un último trascendental que es el *pulchrum*, que en palabras de Étienne Gilson ha sido un “trascendental olvidado”¹⁸⁶. Puede observarse que la belleza no aparece en ninguno de los repertorios de trascendentales que presenta Santo Tomás, y sin embargo no deja de considerarla un trascendental. Ciertamente, la belleza no recibe el mismo tratamiento que los otros trascendentales, pues frecuentemente aparece como de pasada y no estudiada de forma sistemática.

Siguiendo el anterior esquema de deducción de los trascendentales vemos que el *pulchrum* tiene que ver con la conveniencia del ente a una cierta conjunción de entendimiento y voluntad. Por esta doble conjunción de entendimiento y voluntad, podemos afirmar que la belleza es el ente que agrada a la voluntad o apetito en tanto que se conoce por la inteligencia o sentidos. En un conocido pasaje el Aquinate expresa esta relación diciendo que, la belleza se funda en la misma forma que la bondad, pero lo bello añade una relación a la facultad cognoscitiva, porque agrada contemplarlo:

En un sujeto determinado, la belleza y la bondad son una misma cosa, pues se fundan en una misma realidad que es la forma, y por esto lo bueno se considera como bello. No obstante, difieren sus conceptos, porque el bien propiamente se refiere al apetito, ya que bueno es lo que todas las cosas apetecen (...) En cambio, lo bello se refiere al poder cognoscitivo, pues se llama bello aquello cuya vista agrada.¹⁸⁷

En este pasaje la belleza es descrita por un lado como algo que se identifica con el bien, y por otro lado como algo cuya contemplación agrada, ya se trate del conocimiento intelectual o de la percepción sensible, pues la vista es también una facultad cognoscitiva. Si lo bello es aquello cuya vista agrada, debe entenderse que la belleza no se reduce a ese placer o agrado de la contemplación, sino que la belleza es precisamente lo que hace que ciertos entes o formas sean objeto de aprehensión placentera. Por tanto, el placer no constituye la belleza sino que se limita a dar testimonio de la presencia de lo bello. El Doctor Común comenta en este mismo lugar que los sentidos son también de algún modo

¹⁸⁶ Étienne GILSON. *Elementos de filosofía cristiana*, p.200

¹⁸⁷ *Ad primum ergo dicendum quod pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam, et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum, est enim bonum quod omnia appetunt (...) Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.5, art 4, ad 1

una facultad cognoscitiva de lo bello pues la reconocen por el agrado en las cosas percibidas como hermosas:

Y por esto la belleza consiste en la debida proporción, ya que los sentidos se deleitan en las cosas debidamente proporcionadas como en algo semejante a ellos, pues los sentidos, como toda facultad cognoscitiva, son de algún modo entendimiento. Si el conocimiento se realiza por asimilación, y la semejanza se basa en la forma, lo bello pertenece propiamente a la razón de causa formal.¹⁸⁸

La belleza por tanto tiene que ver con la causa formal, es decir, con aquella perfección intrínseca que hace una cosa ser lo que es, y que en última instancia no es otra cosa que el acto de ser. Por esto, la belleza posee, al igual que el bien, una actualidad y perfección que despierta el agrado o deleite. Así pues, el Aquinate se refiere a la belleza como algo que posee la debida proporción, lo que hace que resulte agradable de contemplar. A esta proporción, añade otros ingredientes de la objetividad de la belleza, que son la integridad y la claridad:

Para que haya belleza se requieren tres condiciones: primero, la integridad o perfección, lo inacabado por ello es feo; segundo, la debida proporción y armonía, y por último, la claridad, y así a lo que tiene un color nítido se le llama bello.¹⁸⁹

La belleza añade a la bondad el agrado o deleite que resulta de contemplarlo, y aquí son esenciales el conocimiento y el apetito, pues la belleza exige una cierta proporción entre el objeto conocido y la facultad cognoscitiva, de manera los sentidos que percibe la belleza son la vista y el oído, por ser los más cognoscitivos de los sentidos externos, los cuales a su vez están al servicio de la razón. Es por esto que la belleza difiere de la bondad, en que añade una referencia a la facultad cognoscitiva:

La belleza es una misma cosa con la bondad, difiriendo solo en sus conceptos. Siendo el bien lo que todos apetecen es propio de su naturaleza que el apetito descansa en él; a su vez es propio de la belleza que a su vista o conocimiento se aquiete el apetito; por lo cual perciben principalmente la belleza aquellos sentidos que son más cognoscitivos, como la vista y el oído, al servicio de la razón. Decimos visiones bellas y bellos sonidos, en cambio de los objetos de los otros sentidos no empleamos el nombre de belleza (...) La belleza añade al bien cierto orden a la potencia cognoscitiva, de tal modo que se llama bien a lo que agrada en absoluto al apetito, y bello a aquello cuya aprehensión nos complace.¹⁹⁰

¹⁸⁸ *Unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus, nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.5, art 4, ad 1

¹⁸⁹ *Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio, quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas, unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.39, art 8, ad 1

¹⁹⁰ *Pulchrum est idem bono, sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus, sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes, dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum, non utimur nomine pulchritudinis (...) Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id quod simpliciter*

En este texto se muestra que tanto la belleza como la bondad guardan relación con el apetito, pero de forma distinta. Así pues, el bien aquieta el apetito cuando se posee realmente, mientras que la belleza lo aquieta cuando es contemplada.

Por otro lado, el conocimiento interviene como raíz de todo apetito ya que el conocimiento sensible y el intelectual originan el placer estético. De los textos citados, Forment concluye de esta compleja cuestión que la belleza es un trascendental pero que deriva del bien:

Puede por ello decirse que es un trascendental del trascendental bueno. Lo bello es un trascendental mediato, es un trascendental del ente, pero a través del bien. Ello explicaría que Santo Tomás no la citara en ninguno de los catálogos de los trascendentales, pero ciertamente considera que la belleza es un trascendental, el séptimo trascendental.¹⁹¹

De este repaso por la deducción de los trascendentales vemos que todos ellos son convertibles con el ente. Y así podemos afirmar que todo ente es *res, aliquid, unum, verum, bonum et pulchrum*. Ahora bien, estas propiedades trascendentales no se predicán del mismo modo de Dios que de las criaturas, ni tampoco de igual manera respecto de todas las criaturas, sino según grados de mayor o menor perfección. Y a este modo de predicar un mismo término de dos realidades de modo que en parte es idéntico y en parte es distinto se le denomina analogía, de la cual trataremos más adelante.

II.3. Los grados de perfección

Después de haber afirmado que el ser es acto y perfección, y contemplar que en los diversos entes que pueblan el universo su ser no se identifica con su esencia, sino que existe una distinción real entre ambos, esto ilumina el hecho de que se dé una diversa gradación jerárquica entre los entes del universo. En efecto, la experiencia común nos muestra que los diversos entes que forman parte del universo poseen diferentes grados de perfección y actualidad. Así por ejemplo, resulta evidente la mayor perfección de un animal respecto de una planta, o la mayor perfección del hombre respecto del resto de animales.

Santo Tomás constata el hecho evidente de que se da un orden creciente en las perfecciones en los diversos entes que componen el universo, y aun dentro de las diferentes especies de un mismo género:

Vemos, en efecto, que en las cosas naturales aparecen las especies ordenadas gradualmente, así, los cuerpos mixtos son más perfectos que los elementos o cuerpos simples, y las plantas más perfectas que los minerales, los animales más perfectos que las plantas, y los hombres más perfectos que los otros animales, y dentro de cada uno de estos grupos se encuentran unas especies más perfectas que otras.¹⁹²

complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.27, art 1, ad 3

¹⁹¹ Eudaldo FORMENT. *Id a Tomás*, p.74

¹⁹² *Unde in rebus naturalibus gradatim species ordinatae esse videntur, sicut mixta perfectiora sunt elementis, et plantae corporibus mineralibus, et animalia plantis, et homines aliis animalibus; et in*

En otro lugar, el Aquinate destaca una división primordial del ente, cuando afirma que “el ente se divide en contingente y necesario, y esta división del ente es esencial”¹⁹³. Esta división del ente es equivalente a afirmar que el ente se divide en ente corruptible e incorruptible, y esto nos da la pista de que la incorruptibilidad es el criterio de mayor perfección o nobleza de un ente. Por esta razón, Jaime Bofill afirmaba que “el título principal de nobleza de un sujeto radica en su incorruptibilidad, es decir, en su independencia de la materia”¹⁹⁴. En profunda relación con esto constata el Aquinate que no todas las criaturas han sido constituidas en el mismo grado de bondad, sino de manera que más perfecto es un ente cuanto menos dependa su forma de la materia¹⁹⁵.

En este sentido, el Doctor Común se refiere a los entes espirituales, a los entes corporales corruptibles y a los entes corporales incorruptibles, que según el marco de la física de la época eran los cuerpos celestes, en los cuales no había ni generación, ni corrupción, ni aumento, ni disminución, sino únicamente movimiento circular. Por ello la física de raigambre aristotélica postulaba la existencia de un quinto elemento, el llamado éter, para explicar la materia de los cuerpos celestes, que no había sido generada ni era corruptible. Pero al margen de la validez de este ejemplo, resulta enteramente acertada la relación que establece Santo Tomás entre los diversos grados de bondad de los entes y las distintas clases de relación entre materia y forma. Por otra parte, resulta claro que hablar de grados de bondad equivale a hablar de grados de perfección, ya que “se llaman buenas las cosas en cuanto son perfectas, pues así es como son apetecibles”¹⁹⁶ y además “todo ente en cuanto tal está en acto, y es de algún modo perfecto, pues todo acto es una perfección”¹⁹⁷.

II.3.1. La explicación hilemórfica de la realidad natural

La explicación aristotélico-tomista del mundo natural se organiza en torno a los conceptos de materia y forma, en lo que se ha llamado “hilemorfismo”, y que puede resumirse en la tesis de que todas las sustancias sujetas a cambio están compuestas de materia y forma. Materia y forma son los dos principios que constituyen toda la realidad natural, y el origen del esquema hilemórfico está en la doctrina que desarrolló Aristóteles para explicar el problema del cambio. Frente a la rigidez absoluta de Parménides, que no admite término medio entre el ser y el no-ser, y frente al perpetuo fluir de Heráclito que diluye el ser en el devenir, el Estagirita recurre a las nociones de acto/potencia y de forma/materia para dar una respuesta al problema. Esta respuesta consiste en afirmar que el cambio no es un pasaje absoluto del no-ser al ser, sino que es el cambio de un sujeto desde un estado a otro estado nuevo, y que se funda en una potencia o capacidad previa para recibir esa

singulis horum una species perfectior aliis invenitur. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.47, art 2, in c.

¹⁹³ *Ens autem dividitur per contingens et necessarium: et est per se divisio entis.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro III, cap.72

¹⁹⁴ Jaime BOFILL. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, p.17

¹⁹⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro III, cap.20

¹⁹⁶ *Unumquodque dicitur bonum, in quantum est perfectum, sic enim est appetibile.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.5, art 5, in c.

¹⁹⁷ *Omne ens, in quantum est ens, est bonum. Omne enim ens, in quantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum, quia omnis actus perfectio quaedam est.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.5, art 3, in c.

nueva perfección, que aunque no sea en acto, sin embargo no se identifica con el no-ser en absoluto, pues ese sujeto ya era de algún modo, pues era en potencia.

Este esquema es aplicado tanto a las sustancias naturales como el vegetal, el animal o el hombre, como a los seres artificiales producidos por la técnica humana, por ejemplo una estatua de bronce, aunque de distinto de modo. Todas ellas están sujetas a cambio y en ellas cabe distinguir una materia, como la carne o el bronce, que recibe una determinada forma o configuración por este principio que llamamos “forma”, y que además habilita o capacita a los seres vivos para realizar ciertas operaciones y movimientos, como nutrirse, sentir, desplazarse localmente, etcétera.

Comprobamos que estas nociones de materia y forma van de la mano de los otros dos conceptos que son cruciales en el esquema aristotélico, como la potencia y el acto. La potencia y el acto pueden ser descritos brevemente con la siguiente cita de Santo Tomás de Aquino, que afirmó que “lo que puede existir se dice ser en potencia; lo que ya existe se dice ser en acto”¹⁹⁸. La tradición aristotélica identificó la materia con la potencia y la forma con el acto. A este respecto, el Aquinate recogió muy bien esta identificación cuando afirmó que la materia se dice respecto de ser sustancial y del accidental, pero con la diferencia de que la materia respecto del ser sustancial es materia *ex qua*, y la materia respecto del ser accidental es materia *in qua*:

Tanto lo que está en potencia respecto del ser sustancial como lo que está en potencia respecto del ser accidental puede decirse materia (...) Pero hay diferencia en esto, pues la materia que está en potencia respecto del ser sustancial se dice materia de la cual; la que está en potencia respecto del ser accidental se dice materia en la cual. Asimismo, hablando con propiedad, lo que está en potencia respecto del ser accidental se dice sujeto, mientras lo que está en potencia respecto del ser sustancial se dice propiamente materia.¹⁹⁹

Es decir, que aunque sean materia tanto el bronce de la estatua que trabaja un escultor, como la carne de un animal, en sentido propio solo se llama materia a la que es susceptible de recibir la forma sustancial que la hace ser algo determinado y que la actualiza, como el alma sensitiva actualiza y organiza la materia del animal irracional y hace de ella un cuerpo animado.

Sin embargo, la escultura de bronce se da en un sujeto o materia segunda que ya tenía su forma sustancial, que era el ser bronce, y después recibe una forma accidental o figura, del mismo modo que el hombre está constituido en su naturaleza por la forma sustancial que es el alma intelectual, pero luego puede recibir otras formas accidentales, como tener una determinada edad, estatura, color de piel o estado de ánimo.

¹⁹⁸ *Illud quod potest esse dicitur esse potentia; illud quod iam est, dicitur esse in actu.* TOMÁS DE AQUINO. *De Principiis Naturae*, cap.1

¹⁹⁹ *Tam illud quod est in potentia ad esse substantiale quam illud quod est in potentia ad esse accidentale potest dici materia (...)* Sed in hoc differt: quia materia quae est in potentia ad esse substantiale dicitur materia ex qua; quae autem est in potentia ad esse accidentale dicitur materia in qua. Item proprie loquendo quod est in potentia ad esse accidentale dicitur subiectum, quod vero est in potentia ad esse substantiale dicitur proprie materia. TOMÁS DE AQUINO. *De Principiis Naturae*, cap.1

La forma es equivalente al acto, pues es aquello a través de lo cual se da el ser actual a la materia y le habilita para realizar determinadas operaciones. Esta característica de la forma es recogida por Santo Tomás en diversos lugares, como por ejemplo el siguiente:

La forma da el ser a la materia, el sujeto en cambio al accidente, si bien a veces se toma el uno por el otro, a saber la materia por el sujeto y viceversa (...) Así como todo lo que está en potencia puede decirse materia, así también todo lo que por uno recibe el ser, cualquiera que sea el ser, sustancial o accidental, puede decirse forma: así el hombre, que es blanco en potencia, se hace actualmente blanco por la blancura; y el esperma, que es hombre en potencia, se hace actualmente hombre por el alma.²⁰⁰

Queda claro según lo visto que la forma es el acto o perfección por el que una cosa es lo que es, en el ámbito de la sustancia o en el de los accidentes, y que la materia por su parte es aquello en lo cual algo se hace, y este hacerse será gracias a la actualización que la forma da a la materia. El juego mutuo de la materia y la forma puede resumirse diciendo que la materia es potencia respecto de la forma, y esta última es acto de la materia, es decir, que en el esquema hilemórfico la materia tiene la función lógico-ontológica de potencia y la forma tiene la función lógico-ontológica de acto. Es precisamente a la luz de la relación entre materia y forma en los diversos entes, como se hacen inteligibles los diversos grados de perfección.

II.3.2. La escala de los entes

En un pasaje de la *Summa Contra Gentiles*, Santo Tomás enuncia una ley fundamental de la escala de los entes y hace un recorrido por un ascenso proporcional desde los entes más ínfimos hasta llegar al hombre. La ley o principio es que “siempre está unido lo ínfimo del género superior con lo supremo del género inferior”²⁰¹, lo que nos sugiere que entre los diversos géneros de entes se da una suave continuidad entre ellos y no tanto una sucesión de compartimentos estancos.

Otro principio crucial de la escala de los entes es que “cuanto más noble es la forma tanto más sobrepasa en su ser a la materia”²⁰², que es la clave interpretativa del ascenso proporcional a través de los diversos entes que componen la realidad natural. El Aquinate describe la escala de los entes desde sus partes más inferiores, que son las formas completamente inmersas en la materia:

Encontramos en efecto, ciertas formas ínfimas incapaces de realizar otra operación que aquella que las cualidades dispositivas de la materia alcanzan, como lo cálido, lo frío, lo húmedo y lo seco, lo raro, lo denso, lo pesado y leve y otros parecidos, como las formas de

²⁰⁰ *Forma dat esse materiae, sed subiectum accidenti, licet aliquando unum sumatur pro altero, scilicet materia pro subiecto, et e converso (...) Omne quod est in potentia potest dici materia, ita omne a quo aliquid habet esse, quodcumque esse sit, sive substantiale sive accidentale, potest dici forma; sicut homo cum sit potentia albus fit actu albus per albedinem, et sperma cum sit potentia homo fit actu homo per animam.* TOMÁS DE AQUINO. *De Principiis Naturae*, cap.1

²⁰¹ *Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro II, cap.68

²⁰² *Quanto forma magis vincit materiam, ex ea et materia efficitur magis unum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro II, cap.68

los elementos. Luego estas formas son totalmente materiales y totalmente inmersas en la materia.²⁰³

Una primera lectura de este pasaje podría inducir a pensar que puesto que los ejemplos no se corresponden con la terminología científica actual, entonces habría que rechazar la tesis de un ascenso proporcional en la escala de entes. Sin embargo, hay que afirmar que esta no es la única manera de mostrar dicho ascenso, y en segundo lugar que quizá estos ejemplos se puedan reinterpretar en cierto modo a la luz de la terminología actual y con ejemplos de la experiencia ordinaria.

No obstante, conviene entender estos ejemplos en su contexto, y así pues debemos recordar que la cosmología aristotélica y la medieval diferenciaban dos grandes regiones que eran la esfera sublunar y la región celeste. Acerca de la primera se consideraba que la forman una multitud de cuerpos sometidos a la generación, a la corrupción y al movimiento cualitativo, cuantitativo y local. Estos cuerpos se componen en última instancia de los cuatro elementos que son el aire, la tierra, el agua y el fuego. Además, en dichos cuerpos se afirmaba la existencia de una tendencia a desplazarse en función de los elementos de que estaban compuestos, que buscaban su lugar propio natural. El primer lugar central e inferior era el propio de la tierra, el elemento frío y seco; sobre ella se situaba el agua, con las cualidades de frialdad y humedad, por encima estaba el aire, con las cualidades de ser caliente y húmedo, y finalmente en la parte más alta el fuego, con las cualidades de ser cálido y seco.

De la combinación de estas cualidades se derivaban las propiedades de pesantez y ligereza, y según la opinión de aquel entonces “la ligereza es la tendencia al movimiento rectilíneo ascendente, mientras que la pesantez es la tendencia al movimiento rectilíneo descendente”²⁰⁴. Esto no se corresponde con la visión de la física actual que afirma que un cuerpo puede estar en cualquier lugar, pero sin embargo sí que mantiene que hay una tendencia para la configuración de las moléculas. Así por ejemplo, en la molécula de agua (H₂O), los dos átomos de hidrógeno no se disponen de cualquier manera con el átomo de oxígeno, sino que tienden a formar un ángulo de aproximadamente 105°. Pero más allá de la mayor o menor validez de este ejemplo físico, lo que parece claro es que los últimos elementos que constituyen la materia poseen unas formas totalmente hundidas en la materia. Aquí podríamos pensar en un cuerpo incandescente, en un diamante sólido, en un trozo de hielo o en un gas, como ejemplos de cuerpos que se limitan a producir los efectos para los que les capacitan sus cualidades materiales y nada más. Sin embargo no deben identificarse sin más los cuatro elementos con una tabla periódica rudimentaria, pues por un lado hoy sabemos que ni el agua, ni el fuego, ni el aire, ni la tierra son elementos simples sino más bien agregaciones o moléculas de diversos átomos, como por ejemplo el agua consta de dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno, y por otro lado (a diferencia de los cuatro elementos) los átomos de la tabla periódica no son los últimos constituyentes de la realidad de la material, sino que la

²⁰³ *Invenimus enim aliquas infimas formas, quae in nullam operationem possunt nisi ad quam se extendunt qualitates quae sunt dispositiones materiae, ut calidum, frigidum, humidum et siccum, rarum, densum, grave et leve, et his similia: sicut formae elementorum. Unde istae sunt formae omnino materiales, et totaliter immersae materiae.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro II, cap.68

²⁰⁴ Ana RIOJA, Javier ORDÓÑEZ. *Teorías del Universo*, p.50.

ciencia habla hoy de partículas subatómicas como los protones, electrones y neutrones, que a su vez se subdividen en quarks, leptones, bosones, antimateria, etcétera.

Pero dejando de lado este comentario acerca de los últimos elementos de la materia, y volviendo a la escala de los entes, nos encontramos con que el Aquinate sitúa por encima de estas formas ínfimas a las formas de los cuerpos mixtos, de los cuales dice que “aunque no sobrepasen las operaciones de las citadas cualidades, producen sin embargo, aquellos efectos por un poder superior, conforme a su especie, recibido de los cuerpos celestes y así el imán atrae al hierro”²⁰⁵. De entrada este ejemplo puede resultar un tanto oscuro, pero se puede comprender en su contexto y reinterpretar a la luz de un ejemplo actual. Así pues, conviene recordar que en el mismo siglo XIII en que fue escrita la *Summa contra Gentiles*, un autor llamado Peter Peregrinus de Marincourt realizó experimentos sobre magnetismo y propiedades de los imanes y en consecuencia detalló la construcción de la brújula como importante instrumento de navegación. San Alberto Magno, maestro de Santo Tomás, había recogido de manera poética esta influencia de los cuerpos celestes sobre el hierro u otros cuerpos magnéticos, para establecer una hermosa analogía con la Santísima Virgen como *Stella Maris*. En este sentido afirmaba que “la propiedad de tal estrella es única, pues está ubicada respecto de todas las demás en el extremo del polo y la Santísima Virgen es la más alta de todos los santos”²⁰⁶. San Alberto se está refiriendo a la estrella Polar, que desde antiguo se observaba como la más elevada y señalando el Polo Norte, sirviendo así de referencia para los navegantes en sus travesías muchas veces llenas de complicaciones. En sentido, este autor afirmaba de manera tan bella que:

Triple es el efecto de la estrella: atrae al hierro, da luz, dirige a los navegantes (...) Se trata de una estrella atrae el hierro y la santísima Virgen, por su infinita misericordia, atrae hacia el cielo a los pecadores duros como el hierro (...) conduce también a los náufragos al puerto de salvación”.²⁰⁷

Después de tan hermosa comparación se entiende mejor el ejemplo de Santo Tomás de que algunos cuerpos mixtos como el imán atraen al hierro en virtud del influjo de cuerpos celestes. Y esta capacidad de recibir dicho influjo hace que algunos cuerpos mixtos sean más nobles que otros y que estén algo menos inmersos en su materialidad. Este primer ascenso podría también reinterpretarse con ejemplos actuales de algunos cuerpos como el de una antena de televisión, que siendo de cobre es apta para recibir señales de otros cuerpos exteriores. Vemos, por tanto, que dentro de los cuerpos materiales inertes empieza a darse un primer ascenso proporcional, pues algunos son conductores de los influjos de los demás cuerpos, mientras que otros no pueden hacerlo. Aunque dejemos de lado el ejemplo particular del influjo de los cuerpos celestes, sin embargo es evidente que sí se da este primer ascenso proporcional entre unos cuerpos respecto de otros.

²⁰⁵ *Super has inveniuntur formae mixtorum corporum, quae licet non se extendant ad aliqua operata quae non possunt compleri per qualitates praedictas, interdum tamen operantur illos effectus altiori virtute, quam sortiuntur ex corporibus caelestibus, quae consequitur eorum speciem: sicut adamas trahit ferrum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro II, cap.68

²⁰⁶ ALBERTO MAGNO. *Marial*, cap.146

²⁰⁷ ALBERTO MAGNO. *Marial*, cap.146

En tercer lugar, Santo Tomás se refiere a las almas de los vegetales, las cuales utilizan las propiedades de las cualidades de los elementos, pero van más allá pues son principio de movimiento en cuanto que son vivientes que se mueven a sí mismos:

Y sobre estas hay algunas formas cuyas operaciones se extienden a ciertos efectos que exceden el poder de dichas cualidades, sirviéndoles sin embargo, estas orgánicamente para sus operaciones. Tales son las almas de las plantas, las cuales se asemejan en poder no solo a los cuerpos celestes, rebasando las cualidades activas y pasivas, sino también a los motores de estos, en cuanto son principio de movimiento para los seres vivientes que se mueven a sí mismos.²⁰⁸

Los vegetales comparten con el nivel inferior de sustancias materiales las cualidades de los cuatro elementos clásicos y que hoy podríamos reinterpretar según los elementos químicos que conocemos, aunque como ya hemos advertido no deben identificarse sin más los cuatro elementos con una tabla periódica rudimentaria. Lo más destacable es que aquí aparece por primera vez la capacidad de obrar por sí mismo, lo cual es exclusivo de los vivientes. Podría ilustrarse en términos actuales con el hecho de que las plantas son organismos de nutrición autótrofa, ya que sintetizan por sí mismos todos los nutrientes que necesitan a partir de otras sustancias, sin necesidad de incorporarlas ya sintetizadas a partir de otros seres vivos. Así pues los vegetales son capaces de aprovechar la luz solar para generar sustancias orgánicas a partir de inorgánicas mediante la fotosíntesis. Por tanto, vemos que por un lado las plantas están compuestas de elementos materiales, igual que los elementos de otros cuerpos, pero por otro lado son capaces de obrar por sí mismas como una suerte de laboratorios vivientes, lo cual va más allá de la mera posesión de las cualidades activas y pasivas que también poseen los cuerpos inertes. Aquí podemos llamar la atención sobre el hecho decisivo que separa a los vivientes de los no vivientes, y es que los primeros se mueven a sí mismos. Esta capacidad de moverse a sí mismos no se da en aquellas partículas elementales de las que habla la física y que hemos mencionado en el segundo grado de la escala de los entes, ya que su movimiento siempre depende otras interacciones de fuerzas o de atracciones entre masas, pero en ningún caso se trata de que tengan movimiento propio, sino que dependen de otros entes inertes, y estos a su vez de otros. Se produce una radical dependencia externa de otros entes para su movimiento. Por esta razón Santo Tomás destaca como rasgo esencial de los vivientes “que la vida se atribuye a los entes que obran por sí mismos y no movidos por otros”²⁰⁹, y esto les separa radicalmente de los entes inertes. También podemos advertir que cuanto más perfecto sea un ente menor dependencia externa poseerá de otros, y que con cuanta mayor perfección se mueva a sí mismo tanto más perfecta será la vida que haya en él.

²⁰⁸ *Super has iterum inveniuntur aliquae formae quarum operationes extenduntur ad aliqua operata quae excedunt virtutem qualitatum praedictarum, quamvis qualitates praedictae organice ad harum operationes deserviant: sicut sunt animae plantarum, quae etiam assimilantur non solum virtutibus corporum caelestium in excedendo qualitates activas et passivas, sed ipsis motoribus corporum caelestium, in quantum sunt principia motus rebus viventibus, quae movent seipsas.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro II, cap.68

²⁰⁹ *Cum vivere dicantur aliqua secundum quod operantur ex seipsis, et non quasi ab aliis mota.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.18, art 3, in c.

Esto ya se percibe mejor en el cuarto lugar, en que aparecen las almas de los animales irracionales, las cuales se asemejan en parte a las almas de los vegetales, pero a su vez se diferencian de estos en las operaciones de sentir e imaginar, que son una cierta forma de aprehensión cognoscitiva:

Sobre estas formas se encuentran otras semejantes (...) no solo en moverse, sino también, de algún modo en el conocer, y aunque son capaces para las operaciones que ni orgánicamente pueden realizar las predichas cualidades, precisan no obstante de un órgano corpóreo para ejecutarlas. Tales son las almas de los animales brutos. Porque sentir e imaginar no se realizan calentando y refrigerando, aunque ambas cosas sean necesarias para la buena disposición del órgano.²¹⁰

Las almas de los animales irracionales comparten con la de los vegetales el poder obrar por sí mismos, pero se diferencian en que pueden tener una cierta aprehensión cognoscitiva por medio los órganos de los sentidos, los cuales para poder realizar su acto necesitan de las cualidades de los elementos materiales que permitan una adecuada disposición. Así por ejemplo, si el ojo de un animal estuviese quemado o congelado no estaría en disposición de ejecutar su operación de ver. Por otro lado, además de la percepción sensible el animal es capaz de desplazarse localmente en busca del alimento, para lo que necesita también una correcta disposición de los miembros de su cuerpo.

Finalmente, culmina Santo Tomás este ascenso proporcional con el hombre, cuya alma humana excede al cuerpo, pues la operación del entendimiento humano no es acto de ningún órgano corporal, pero a su vez necesita de los datos sensibles que le ofrecen nuestros sentidos externos e internos, los cuales sí que obran mediante órganos corpóreos. Sin estos últimos el entendimiento humano no podría realizar su operación de conocer, pero sin embargo va más allá de ellos y los trasciende. El Aquinate repite numerosas veces que el acto del entendimiento no es acto de ningún órgano corporal:

Y sobre todas estas formas hay una semejante a las sustancias superiores incluso en cuanto al género de conocimiento, que es el entender, y en consecuencia es capaz de la operación que se realiza plenamente sin órgano corpóreo. Esta es el alma intelectual, porque el entender no se ejecuta con órgano corporal. Por eso es necesario que aquel principio por el que el hombre entiende, que es el alma intelectual y excede la condición de la materia corporal, no esté totalmente sujeto a la materia ni inmerso en ella, como las otras formas materiales.²¹¹

²¹⁰ *Supra has formas inveniuntur aliae formae similes superioribus substantiis non solum in movendo, sed etiam aliquantulum in cognoscendo; et sic sunt potentes in operationes ad quas nec organice qualitates praedictae deserviunt, tamen operationes huiusmodi non complentur nisi mediante organo corporali; sicut sunt animae brutorum animalium. Sentire enim et imaginari non completur calefaciendo et infrigidando: licet haec sint necessaria ad debitam organi dispositionem.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro II, cap.68

²¹¹ *Super omnes autem has formas invenitur forma similis superioribus substantiis etiam quantum ad genus cognitionis, quod est intelligere: et sic est potens in operationem quae completur absque organo corporali omnino. Et haec est anima intellectiva: nam intelligere non fit per aliquod organum corporale. Unde oportet quod illud principium quo homo intelligit, quod est anima intellectiva, et excedit conditionem materiae corporalis, non sit totaliter comprehensa a materia aut ei immersa, sicut aliae formae materiales.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro II, cap.68

El presente capítulo importa no tanto por la mayor o menor validez de sus ejemplos físicos, sino sobre todo por las leyes de la escala de los entes que enuncia y por el ascenso proporcional que realiza. En él se cumple en todo momento que “una naturaleza superior toca, en lo ínfimo suyo, lo más elevado de la naturaleza inferior”²¹², y por esta razón se mantiene una parte de la naturaleza inferior, que es poseída de forma más eminente, y se posee otra capacidad enteramente nueva y superior. El propio Santo Tomás pone el ejemplo tan gráfico de que “algunas especies inferiores del género animal exceden en muy poco la vida de las plantas, por ejemplo, las ostras que son inmóviles y solo tienen tacto y a modo de plantas se agarran a la tierra”²¹³, para mostrar la continuidad suave y gradual aun dentro de las diversas especies de un mismo género de entes. Asimismo, dicho autor comenta la transición gradual de unos entes a otros, advirtiendo que incluso esto se cumple dentro de un mismo género, y así por ejemplo dentro de los animales los hay inmóviles y próximos al reino vegetal, y también los hay móviles e incluso con un espejismo de razón porque resuelven algunas situaciones problemáticas:

Como dice Aristóteles en el libro séptimo de su historia de los animales, la naturaleza procede gradualmente de los inanimados a los animados, de suerte que el reino mineral aparece antes que el vegetal, el cual comparado con el primero parece animado, pero comparado con el animal parece inanimado todavía. Con un orden igualmente continuo avanza luego de las plantas a los animales, algunos de los cuales, inmóviles y adheridos a la tierra, poco se distinguen de una planta, y lo mismo en el progreso de los animales hasta el hombre, pues en muchos aparece una como semejanza de razón, de suerte, a pesar de ser la prudencia una virtud propia del hombre, hay animales que participan de un grado de ella, no porque estén dotados de razón, sino porque el instinto natural les mueve, guiados por el conocimiento sensible, a ejecutar ciertas operaciones como si tuviesen razón.²¹⁴

Esta ley es la de continuidad gradual permite entender la peculiaridad del alma humana, la cual es, en palabras del Aquinate, como “horizonte y confín entre lo corpóreo y lo incorpóreo”²¹⁵. Ahora bien, el fundamento que subyace en toda la escala de los entes como criterio de perfección es la mayor o menor inmaterialidad de las formas sustanciales, de manera que cuanto más perfecta es una forma es porque más excede a la materia corporal, hasta llegar al alma humana, que por su entendimiento realiza operaciones que no son actos de ningún órgano corporal:

²¹² *Natura superior in suo infimo contingit naturam inferiorem in eius supremo.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro II, cap.91

²¹³ *Sicut quaedam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum, sicut ostrea, quae sunt immobilia, et solum tactum habent, et terrae in modum plantarum adstringuntur.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro II, cap.68

²¹⁴ *Sicut philosophus dicit, in septimo de historiis animalium, natura ex inanimatis ad animata procedit paulatim, ita quod genus inanimatum prius invenitur quam genus plantarum: quod quidem ad alia corpora comparatum videtur esse animatum, ad genus autem animalium, inanimatum. Et similiter a plantis ad animalia quodam continuo ordine progreditur: quia quaedam animalia immobilia, quae scilicet terrae adhaerent, parum videntur a plantis differre. Ita etiam et in progressu ab animalibus ad hominem, quaedam inveniuntur, in quibus aliqua similitudo rationis appareat. Cum enim prudentia sit propria virtus hominis, inveniuntur quaedam animalia quaedam prudentiam participare non ex eo quod habeant rationem, sed ex eo quod instinctu naturae moventur per apprehensionem sensitivae partis ad quaedam opera facienda, ac si operarentur ex ratione.* TOMÁS DE AQUINO. *De Memoria et Reminiscencia*, tr.2, lect.1

²¹⁵ *Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro II, cap.68

Cuanto más noble es una forma, tanto más domina a la materia corporal, y menos inmersa está en ella, y más la sobrepuja por su operación y su facultad (...) Y cuanto mayor va siendo la nobleza de las formas, tanto más sobrepuja su poder al de la materia elemental (...) Pero el alma humana es la más noble de todas las formas. Por eso de tal modo excede su poder al de la materia corporal, que tiene una facultad y operación en la cual en modo alguno participa la materia corporal. Y a esta facultad llamamos entendimiento.²¹⁶

La criatura racional es mucho más excelsa que el resto de entes inferiores, ya que por medio de su perfección intencional desborda los límites de su perfección entitativa o natural y adquiere nuevas perfecciones. El Aquinate expresa esta idea de forma muy hermosa en el siguiente conocido pasaje, diciendo que por su entendimiento la criatura racional desborda los límites de su perfección entitativa, ya que puede así poseer intencionalmente las formas de todas las cosas y reflejar en su interior el orden del universo y sus causas:

Una cosa puede ser perfecta de dos maneras. De una, según la perfección de su ser que le compete según su propia especie. Pero (...) considerada en sí misma la perfección de una cosa creada es imperfecta, como parte que es de la perfección del universo, la cual resulta de la agregación de las perfecciones de todas las cosas. Y a fin de que hubiera algún remedio a esta imperfección se encuentra otro modo de perfección en las cosas creadas, en cuanto que una perfección que es de una cosa se encuentra en otra; y esta es la perfección del cognoscente en tanto que tal, porque cuando el ser cognoscente conoce algo, esto conocido está, de alguna manera en él, y por eso dice Aristóteles que el alma es en cierto modo todas las cosas, porque puede conocerlas todas. Y según este modo es posible que en una cosa exista la perfección de todo el universo. De donde según los filósofos esta sería la última perfección a que podría llegar el alma, a saber, que en ella estuviese reflejado todo el orden del universo y las causas del mismo, y en esto tienen que poner también el último fin del hombre, el cual lo ponemos nosotros en la visión de Dios.²¹⁷

Por consiguiente, por medio de la perfección intencional del conocimiento el ente racional encuentra un remedio a su imperfección entitativa, ya que puede poseer de algún las formas de todas las demás cosas y conocer el orden del universo y sus causas.

²¹⁶ *Quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali, et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam (...) Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam elementarem excedere (...). Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde intantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis. Et haec virtus dicitur intellectus.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.76, art.1, in c.

²¹⁷ *Sciendum igitur est, quod res aliqua invenitur perfecta dupliciter. Uno modo secundum perfectionem sui esse, quod ei competit secundum propriam speciem (...) ut sic cuiuslibet rei perfectio in se considerata sit imperfecta, veluti pars perfectionis totius universi, quae consurgit ex singularum rerum perfectionibus, invicem congregatis. Unde ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens, quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum est aliquo modo apud cognoscentem; et ideo in III de anima dicitur, anima esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere. Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat. Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, et causarum eius; in quo etiam finem ultimum hominis posuerunt, quod secundum nos, erit in visione Dei.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 2, art.2, in c.

Por otro lado, si continuamos con el ascenso proporcional desde unos entes a otros, Santo Tomás afirma que es razonable afirmar la existencia de los ángeles como criaturas racionales totalmente incorpóreas. La existencia de los ángeles es calificada como razonable según este ascenso proporcional, aunque por otro lado sea más evidente a la luz de un descenso por atribución a partir de Dios y también podemos calificarla como totalmente cierta a la luz de la fe. El Aquinate afirma que “el solo hecho de que el entendimiento sea superior al sentido prueba razonablemente la existencia de entes incorpóreos que solo el entendimiento puede conocer”²¹⁸. De este modo se verificaría la transición gradual de unos entes a entes a otros, ya que los que están en un género superior comparten la operación más perfecta de los entes del género inferior, pero además de forma más noble. Por consiguiente, resulta razonable afirmar la existencia de criaturas intelectuales totalmente incorpóreas que no necesitan de los órganos de los sentidos para el conocimiento intelectual (como por el contrario sí que es menester en el caso del hombre), ya que “la potencia intelectual de los ángeles está por naturaleza repleta de especies inteligibles, por cuanto posee especies inteligibles para conocer todo lo que naturalmente puede conocer”²¹⁹.

Ante este magnífico espectáculo del universo la inteligencia humana se siente movida a descubrir a Alguien Inteligente que pretende dialogar con el hombre a través del poema del Universo, y en quien se hallan de modo pleno las perfecciones descubiertas. En este sentido, nuestro entendimiento descubre que existen perfecciones que de suyo implican un límite en su razón misma, como por ejemplo que un hombre por ser hombre es limitado, o una rosa por ser rosa es limitada, puesto que no poseen toda la plenitud del *esse*, sino que este se halla restringido a cierta esencia o naturaleza. Pero por otro lado nuestro entendimiento descubre propiedades como la bondad o la verdad que en su modo concreto de existir ciertamente son limitadas, pero en su misma razón no implican límite alguno, pues la bondad de suyo no implica límite, a diferencia del hombre o de la rosa, ya que la bondad de suyo tiende a ser ilimitada y cuanto mayor sea la bondad de un ente más noble será este. Esto nos lleva a la conocida cuarta vía de demostración de la existencia de Dios a partir de los grados de perfecciones de los entes:

La cuarta vía considera los grados de perfección que hay en las cosas. Vemos que en los entes que unos son más o menos buenos, verdaderos y nobles que otros, y lo mismo sucede con las diversas cualidades. Pero el más y el menos se atribuye a las cosas según su diversa proximidad a lo máximo (...) Por tanto, ha de existir algo que sea verísimo, nobilísimo y óptimo, y por ello ente supremo, pues como dice el Filósofo, lo que es verdad máxima es máxima entidad. Ahora bien, lo máximo en cualquier género es causa de todo lo que en aquel género existe, y así el fuego, que tiene el máximo de calor, es causa del calor de todo lo caliente. Existe, por consiguiente, algo que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas las perfecciones, y a esto llamamos Dios.²²⁰

²¹⁸ *Sed hoc ipsum quod intellectus est altior sensu, rationabiliter ostendit esse aliquas res incorporeas, a solo intellectu comprehensibiles.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.50, art 1, in c.

²¹⁹ *Potentia vero intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus, idest in Angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles, in quantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda quae naturaliter cognoscere possunt.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.55, art 2, in c.

²²⁰ *Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est (...). Est igitur aliquid quod est verissimum,*

El ascenso proporcional por la escala de los entes nos lleva hasta Dios que es el Ser por esencia y en quien se dan en plenitud todas las perfecciones que hemos descubierto en los diversos entes. En Dios no hay potencialidad ni limitación, porque su esencia es infinita y de Él predicamos por eminencia todas las perfecciones de los entes creados.

De la escala de los entes destaca el Doctor Común que “a la perfección del universo contribuye no solo el haber muchos individuos, sino el haber muchas especies y consiguientemente diversos grados de bondad”²²¹. Los entes se descubren como poseyendo diversos grados de bondad, por esto en conjunto resulta un universo aún más perfecto. Así pues, contemplamos la escala de los entes como el resultado de un plan querido por Dios, que exige la jerarquía, distinción y desigualdad de unos entes con otros, para que el Universo creado represente e imite del mejor modo posible la perfección y bondad divinas, de manera que lo que le falte a una puedan representarlo otras:

Debe decirse que la distinción y multitud de las cosas provienen de la intención del primer agente que es Dios. En efecto, sacó Dios las criaturas al ser para comunicarles su bondad y representarla por ellas. Y como esta bondad no podía representarse convenientemente por una sola criatura, produjo muchas y diversas, a fin de que lo que faltaba a cada una para representar la divina bondad se supliere por las otras. Porque la bondad, que en Dios es simple y uniforme, en las criaturas es múltiple y está dividida.²²²

En la escala de los entes hemos venido trabajando con una noción de perfecto que significa nobleza, lo que nos ha permitido contemplar de una manera estática a las principales líneas esenciales de dicha escala según su mayor o menor nobleza. En este sentido, hemos descubierto también que la desigualdad en la escala de los entes cumple un papel fundamental “porque no sería perfecto el universo si en las cosas hubiese un solo grado de bondad”²²³. Es por este motivo que Santo Tomás afirmaba que “cada cosa de por sí es buena, pero todas juntas son muy buenas, por razón del orden del universo, que es la última y más noble perfección de las cosas”²²⁴. Esto nos muestra que la escala de los entes debe ser considerada también desde otra perspectiva, en la que manejaremos otra noción de “perfección” como significando el acabamiento o plenitud de

et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens, nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II Metaphys. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis, et hoc dicimus Deum. TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae I, q.2, art 3, in c.

²²¹ *Est igitur ad perfectionem universi pertinens non solum quod multa sint individua, sed quod sint etiam diversae rerum species; et per consequens diversi gradus in rebus. TOMÁS DE AQUINO. Summa contra Gentiles, libro II, cap.45*

²²² *Unde dicendum est quod distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia, nam bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim. TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae I, q.47, art 1, in c.*

²²³ *Non enim esset perfectum universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus. TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae I, q.47, art 2, in c.*

²²⁴ *Quia singula quidem sunt in suis naturis bona: simul autem omnia valde bona, propter ordinem universi, quae est ultima et nobilissima perfectio in rebus. TOMÁS DE AQUINO. Summa contra Gentiles, libro II, cap.45*

un ente, lo que nos pondrá sobre la pista del dinamismo de los entes del universo, y de la relación interna entre las diversas partes de la escala de los entes.

II.4. El dinamismo perfectivo en la escala de los entes

Además de analizar cada uno de los grados principales de la escala de los entes, Santo Tomás comenta con cierto detalle el conjunto del universo. A este respecto, analiza las diversas relaciones entre las partes del universo y advierte diversas articulaciones. En primer lugar, destaca un ordenamiento de cada parte hacia sus actos respectivos. En segundo lugar, el ordenamiento de las partes menos nobles a las más nobles. En tercer lugar, el ordenamiento de conjunto de las partes al todo, y ahí no puede dejar de advertir el misterio del hombre que no es simplemente una pieza más del todo, sino que posee un fin trascendente al universo, que es Dios. Finalmente, se da la ordenación de todo el universo a su Creador, reflejando las perfecciones divinas y haciendo que le conozcan y amen aquellas criaturas que son capaces de hacerlo:

El universo se compone de todas las criaturas, como un todo de sus partes. Si quisiéramos inquirir el fin del todo y de sus partes, hallaríamos, primero, que las partes se ordenan a sus propios actos como el ojo para ver. Luego, que las partes menos nobles están ordenadas a las más nobles, como los sentidos al entendimiento y los pulmones al corazón. En tercer lugar, que el conjunto de las partes tiende a la perfección de todo, como la materia a la forma, pues las partes vienen a ser como la materia del todo. Fuera de esto, todo el hombre tiene un fin extrínseco a sí mismo, a saber, el gozar de Dios. Así pues, cada parte del universo se ordena a su propio acto, a su perfección. Las criaturas menos nobles se ordenan a las más nobles, como las inferiores al hombre se ordenan a este. Todo el conjunto de las criaturas se ordena a la perfección del universo. Y por fin, todo el universo con sus partes se ordena a Dios como a su último fin, en cuanto que en todas ellas se refleja la bondad divina, por cierta imitación, y esto para gloria de Dios. Sobre todo las criaturas racionales de un modo especial tienen a Dios por fin, por cuanto pueden alcanzarle con sus operaciones, conociéndole y amándolo.²²⁵

En esta contemplación de la escala de los entes en su conjunto aparece un segundo sentido fundamental de la noción de perfección, que es distinto de lo perfecto en tanto que noble, y que equivale al de lo perfecto en tanto que acabado o consumado, es decir, lo perfecto como aquello que goza de la plenitud debida a su naturaleza, como habiendo llegado al término de un proceso. En este sentido, el Aquinate afirma que “un ente se

²²⁵ *Si autem alicuius totius et partium eius velimus finem assignare, inveniemus primo quidem, quod singulae partes sunt propter suos actus; sicut oculus ad videndum. Secundo vero, quod pars ignobilior est propter nobiliores; sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor. Tertio vero, omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam, partes enim sunt quasi materia totius. Ulterius autem, totus homo est propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo. Sic igitur et in partibus universi, unaquaeque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. Secundo autem, creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores sicut creaturae quae sunt infra hominem, sunt propter hominem. Ulterius autem, singulae creaturae sunt propter perfectionem totius universi. Ulterius autem, totum universum, cum singulis suis partibus, ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quandam imitationem divinae bonitatis repraesentatur ad gloriam Dei, quamvis creaturae racionales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione, cognoscendo et amando.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.65, art 2, in c.

dice perfecto cuando alcanza su fin propio, que es la última perfección de la cosa²²⁶. De este dinamismo de los entes resulta clara una cosa y es que la bondad no se reduce a la mera posesión del ser, sino que los entes son capaces de aumentar en su grado de bondad por medio de las operaciones.

Así pues, Santo Tomás comienza su descripción del universo, asentando que la primera articulación es que cada parte del universo se ordena a su propio acto, puesto que “toda cosa existe en orden a su operación, ya que esta es la última perfección de la cosa”²²⁷.

De la observación del universo se constata que los entes llevan a cabo una multitud de operaciones y esto se entiende claramente con el siguiente ejemplo: que un hombre por el mero hecho de nacer no está ultimado y perfeccionado, sino que esto requiere entre otras cosas una fase de educación y maduración, en la que el hombre obra por medio de sus facultades y potencias que le capacitan para tales operaciones. Asimismo, de entre las múltiples operaciones que puede llevar a cabo un ente, no le perfecciona plenamente cualquiera de ellas, sino aquella que corresponde a su parte más noble.

Por otro lado, la segunda articulación que destaca el texto es que las criaturas menos nobles se ordenan a las más nobles. Esta ordenación puede tener lugar de diversas maneras ya sea a modo de causa eficiente o bien a modo de causa final, porque lo superior ordena a lo inferior a modo de causa final. Un ejemplo muy evidente de esta ordenación de los entes menos nobles a los más nobles se da en que los primeros suministran la materia que sirve en muchos casos de alimento para los entes más nobles. Así por ejemplo, Santo Tomás señala que los cuerpos mixtos se mantienen por las cualidades de los elementos, mientras que las plantas se sirven de los cuerpos mixtos y los animales a su vez de las plantas, y finalmente aparece el hombre que sirve de todas ellas de manera diversa²²⁸.

Los entes más nobles se mantienen por medio de las cualidades y materia de los elementos menos nobles, y en último lugar aparece el hombre que utiliza todas las cosas en orden a satisfacer sus necesidades más básicas como por ejemplo el alimento o vestido, pero sobre todo porque a partir de las cosas sensibles se llevan a cabo las operaciones específicamente humanas, como el conocimiento que arranca a partir de los datos sensibles, así como la libre elección humana y la donación por medio del amor, en el que uno entrega sus cosas y se entrega a sí mismo.

En virtud de este principio podemos afirmar que todas las criaturas irracionales están ordenadas a la criatura racional, la cual es capaz de ser todas las cosas por su alma y de poseer de algún modo todas las perfecciones del universo por el conocimiento. En relación con esto, puede destacarse con el Aquinate que Dios gobierna las criaturas racionales por sí mismas, mientras que las irracionales las gobierna en orden a las

²²⁶ *Unumquodque dicitur esse perfectum in quantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* II-II, q.184, art 1, in c.

²²⁷ *Omnis enim res propter suam operationem esse videtur: operatio enim est ultima perfectio rei.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro III, cap.113

²²⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro III, cap.22

primeras, y así se verifica también que las partes menos nobles del universo se ordenan a las más nobles:

En un todo cualquiera, las partes principales se requieren de por sí para constituirlo; las otras, sin embargo, para la conservación o cierta mejora de ellas. Si las criaturas intelectuales son lo mejor o principal del universo (...) resultará que la divina Providencia atenderá a las criaturas intelectuales por ellas mismas y a las demás en orden a ellas.²²⁹

La tercera articulación de la escala de los entes consiste en que todas las partes se ordenan a la perfección del todo, ya que por medio de las criaturas superiores son guiadas las inferiores hacia su propia perfección, y por medio de ello no solamente resulta un perfeccionamiento de las criaturas inferiores, sino incluso de las superiores ya que comunicando sus propias perfecciones se perfeccionan a sí mismas. En relación con este ordenamiento de las partes al todo, se encuentra la tendencia natural por la que el bien común es preferible al particular, y así por ejemplo la mano se sacrifica por salvar al cuerpo y el ciudadano honrado entrega la vida por su patria²³⁰.

Finalmente, la cuarta articulación de la escala de los entes que destaca el texto comentado, es que “el universo todo, con cada una de sus partes, está ordenado a Dios como su fin”²³¹. A este respecto, hay que destacar el orden del universo es tal que todas las cosas pretenden “asemejarse a Dios”²³² e “imitan la divina bondad”²³³, y esto lo hace cada una a su modo. En un primer lugar, que es el más ínfimo, vemos que todas las cosas tienden a apetecer el ser y a conservarse para de este modo asemejarse a Dios que es el Ser subsistente. En este sentido, afirma que los entes más imperfectos (y también todos los demás) tratan de imitar a Dios permaneciendo en el ser:

Es evidente que las cosas apetecen naturalmente el ser. Por eso, las que pueden corromperse resisten naturalmente la corrupción y tienden allí donde se conservan (...) Ahora bien, las cosas tienen ser en cuanto que se asemejan a Dios, que es el mismo Ser subsistente (...) Luego todas apetecen como último fin asemejarse a Dios.²³⁴

Esta es la unión con Dios por vía natural a la que aspira todo ente se realiza de algún modo por medio de la realización de sus propias operaciones, ya que mediante ellas los entes pretenden asemejarse a Dios más allá de la mera posesión del acto de ser y por ello cada criatura trata de unirse a Dios del modo que le es posible y acorde a su

²²⁹ *In quolibet toto partes principales propter se exiguntur ad constitutionem totius: aliae vero ad conservationem, vel ad aliquam meliorationem earum. Inter omnes autem partes universi, nobiliores sunt intellectuales creaturae: quia magis ad similitudinem divinam accedunt. Naturae ergo intellectuales sunt propter se a divina providentia procuratae, alia vero omnia propter ipsas.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro III, cap.112

²³⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.60, art 5, in c.

²³¹ *Uterius autem, totum universum, cum singulis suis partibus, ordinatur in Deum sicut in finem.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.65, art 2, in c.

²³² *Quod omnia intendunt assimilari Deo.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro III, cap.19

²³³ *Quomodo res imitentur divinam bonitatem.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro III, cap.20

²³⁴ *In rebus evidenter apparet quod esse appetunt naturaliter: unde et si qua corrumpi possunt, naturaliter corruptentibus resistunt, et tendunt illuc ubi conserventur (...). Secundum hoc autem esse habent omnia quod Deo assimilantur, qui est ipsum esse subsistens (...). Omnia igitur appetunt quasi ultimum finem Deo assimilari.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro III, cap.19

naturaleza, y por esto las criaturas racionales tienden a unirse a Dios por vía intencional, es decir, por medio del conocimiento y del amor:

Puede decirse que el bien extrínseco a todo el universo es fin del gobierno de todas las cosas en cuanto bien tenido y representado, puesto que a eso tienden naturalmente todas las cosas, a participar el bien que es Dios y a asemejarse a Él en la medida que pueden.²³⁵

La cuestión es descubrir en qué consiste esa mayor semejanza posible con Dios para cada uno de los entes, y en concreto en el caso del hombre.

II.4.1. Las dos dimensiones de comunicación del bien

Si hay algo que resulta claro de la contemplación del universo y de la escala de los entes es el complejo dinamismo de las operaciones que llevan a cabo. Para entender todo este entramado aparece de forma constante la noción de bien, que como ya hemos visto es un trascendental del ente, que hace explícita la noción de apetecibilidad que posee todo ente en tanto que goza de cierta perfección. Por esta razón el Aquinate recoge con frecuencia la célebre tesis aristotélica de que “el bien es lo que todas las cosas apetecen”²³⁶. No cabe inteligibilidad alguna del dinamismo operativo en la escala de los entes si no es a la luz de la noción de causa final. En consecuencia, Santo Tomás afirma reiteradas veces que “todo agente obra por un fin”²³⁷ y que “todo agente obra por un bien”²³⁸, porque ambas afirmaciones se implican:

Todo agente obra por un fin, porque obra por algo determinado. Mas lo que el agente intenta determinadamente es, sin duda alguna, algo que le conviene, de lo contrario no tendería a ello. Y como lo que le conviene a uno es su propio fin, síguese que todo agente obra por un bien.²³⁹

Recordemos que el bien es el ente en cuanto apetecible, por lo que resulta obvio que dicho bien mueve al apetito a buscarlo, y entonces el bien en tanto que apetecible posee razón de causa final. Y ese bien mueve al apetito porque el ente que lo apetece carece de esa perfección, como por ejemplo un hombre puede desear ser más sabio o más justo, en la medida en que carece de esas perfecciones o son susceptibles de aumentar. Esto se condensa en aquella conocida sentencia escolástica de “*finis est primum in intentione, et ultimum in executione*”. El bien posee razón de causa final y es primero en la intención del agente que obra, pero es lo último en ser alcanzado.

²³⁵ *Sic igitur potest dici quod bonum extrinsecum a toto universo est finis gubernationis rerum sicut habitum et repraesentatum, quia ad hoc unaquaeque res tendit, ut participet ipsum, et assimiletur ei, quantum potest.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.103, art 2, ad 2

²³⁶ *Bonum est quod omnia appetunt.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.5, art 1, in c.

²³⁷ *Omne agens agit propter finem.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro III, cap.2

²³⁸ *Omne agens agit propter bonum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro III, cap.3

²³⁹ *Inde enim manifestum est omne agens agere propter finem, quia quodlibet agens tendit ad aliquod determinatum. Id autem ad quod agens determinate tendit, oportet esse conveniens ei: non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum. Quod autem est conveniens alicui, est ei bonum. Ergo omne agens agit propter bonum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro III, cap.3

Bajo esta consideración del dinamismo de los entes, Santo Tomás descubre siguiendo a San Agustín, que la estructura de todo bien creado consiste en el modo, la especie y el orden. Así pues, los entes del universo están llamados a una perfección y acabamiento, porque un ente por el mero hecho de existir no está ultimado. El Aquinate afirma que “cada cosa es lo que es por su forma, pero hay cosas que la forma presupone y otras que necesariamente se siguen de ella”²⁴⁰. Por un lado la forma sustancial es lo que hace que un ente pertenezca a una determinada especie, sin embargo con esto no basta, pues se requiere que el ente esté bien dispuesto, y a esto se le llama el modo. Y por otro lado cada forma posee una tendencia interna que inclina a alcanzar cierto fin, y esto se llama orden, el cual proviene de la forma y está determinado por ella. En todo bien creado se descubre esta distinción entre modo, especie y orden que subyace a todo el dinamismo de los entes, y que se corresponde con la primera articulación de la escala, antes comentada, según la cual cada parte del Universo se ordena a su propio acto. Por tanto, las cosas se llaman buenas según su modo, especie y orden, y no únicamente según la mera posesión de su naturaleza. Pero esta composición de todo bien creado en modo, especie y orden, será detallada más adelante al hablar del dinamismo perfectivo del hombre.

Ahora bien, además de la noción de bien como causa final que pretende llegar a lo perfecto en tanto que acabado y consumado, existe una segunda e importantísima dimensión del bien en tanto que es comunicativo y difusivo de su propia perfección. Por eso Santo Tomás repite multitud de veces en sus obras que “difundirse es lo propio del bien, en el mismo sentido que mover es lo propio del fin”²⁴¹. Recordemos que al hablar de la escala de los entes, hemos visto por un lado la noción de lo “perfecto” en tanto que noble y por otro lado la de lo “perfecto” en tanto que acabado. Si el bien como causa final está en relación con la búsqueda de lo perfecto en tanto que acabado y ultimado, la difusión del bien está de algún modo en conexión con lo perfecto en tanto que noble, ya que cuanto más perfecto y noble sea un ente, mayor será la capacidad de comunicación de su propio bien.

Estas dos perspectivas de la comunicación del bien se corresponden respectivamente con la perspectiva *ex indigentia* y *ex plenitudine*. En la perspectiva *ex indigentia* el agente obra buscando conseguir un bien o perfección del cual carece, mientras que en la perspectiva *ex plenitudine* un ente comunica a otros aquella perfección que ya posee en plenitud.

Por lo tanto, esta perspectiva de comunicación *ex plenitudine* se corresponde con la tesis de que el “bien es difusivo y comunicativo de sí mismo”²⁴², tan característica del pensamiento tomista, que el Aquinate tomó del PseudoDionisio. Así pues, es más perfecto comunicar el ser que la sola recepción o posesión del mismo, y por otra parte

²⁴⁰ *Cum autem unumquodque sit id quod est, per suam formam; forma autem praesupponit quaedam, et quaedam ad ipsam ex necessitate consequuntur.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.5, art 5, in c.

²⁴¹ *Bonum dicitur diffusivum sui esse, eo modo quo finis dicitur movere.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.5, art 4, ad 2

²⁴² *Bonum est diffusivum et communicativum sui, secundum Dioysium.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.73, art 3, obj 2

más se asemeja al obrar de Dios ya que cuando crea no busca adquirir ningún bien porque no carece de nada, sino que libre y gratuitamente comunica su propia bondad:

Hay, sin embargo, algunos agentes que simultáneamente obran y reciben, los cuales son agentes imperfectos; a estos tales compete el que al obrar ellos intenten adquirir algo. Mas al primer agente, que es exclusivamente activo, no puede convenirle el obrar por la adquisición de algún fin, sino que únicamente intenta comunicar su perfección, que es su bondad. Por el contrario, todas las criaturas intentan conseguir su perfección, que consiste en una semejanza de la perfección y bondad divinas.²⁴³

Este aspecto de la comunicatividad de la propia bondad será más detallado al hablar de la comunicación perfecta y perfectiva de la vida personal. No obstante, no podemos dejar de apuntar ahora que el fundamento metafísico de toda la difusividad de la propia bondad reside en la naturaleza autocomunicativa del acto, que en la medida que es perfecto tiende a autocomunicarse:

La naturaleza de cualquier acto consiste en que se comunique a sí misma en la medida de lo posible. De donde cada agente obra según que está en acto. En efecto, obrar no es otra cosa que comunicar aquello por lo que el agente está en acto, en la medida de lo posible.²⁴⁴

II.4.2. Los grados de comunicación del bien en la escala de los entes

De entre los diversos textos en que Santo Tomás nos presenta la escala de los entes, resulta ineludible uno que aparece en la *Summa contra gentiles*, concretamente en el capítulo once del libro cuarto. En dicho texto jerarquiza los entes en base a la mayor intimidad respecto de aquello que emanan como difusión comunicativa de su propia bondad y perfección, y en este sentido afirma que “cuanto más alta es una naturaleza, tanto más íntimo es lo que de ella emana”²⁴⁵. Es decir, que cuanto mayor actualidad y perfección tenga una naturaleza tanto más íntimo será el bien que ella comunica.

En primer lugar, en el nivel más ínfimo hallamos los seres inertes, ya que “en ellos no se dan otras emanaciones que las producidas por la acción de unos sobre otros, así vemos que del fuego nace el fuego cuando este altera un cuerpo extraño”²⁴⁶. En este nivel ínfimo la causación es puramente externa y la emanación de un ente inerte se da solo por la acción transitiva de un cuerpo sobre otro.

²⁴³ *Sunt autem quaedam quae simul agunt et patiuntur, quae sunt agentia imperfecta, et his convenit quod etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas. Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.44, art 4, in c.

²⁴⁴ *Natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile.* TOMÁS DE AQUINO. *De Potentia*, q.2, art 1, in c.

²⁴⁵ *Quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro IV, cap.11

²⁴⁶ *In rebus enim omnibus inanimata corpora infimum locum tenent, in quibus emanationes aliter esse non possunt nisi per actionem unius eorum in aliquod alterum. Sic enim ex igne generatur ignis, dum ab igne corpus extraneum alteratur.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro IV, cap.11

En un nivel más elevado encontramos las plantas, en las cuales ya sí que hay vida y además “la emanación procede de dentro, puesto que el humor interno de la planta se convierte en semilla, y esta confiada a la tierra se transforma en planta”²⁴⁷. La semilla que comunica el ser a otra nueva planta procede de dentro, pero se convierte en algo totalmente extrínseco. No obstante, aquí sí que se encuentra un primer indicio de interioridad en la semilla que asegura la comunicación de la especie.

Un nivel más arriba encontramos la vida animal, en la cual “la emanación aunque comience en el exterior, termina interiormente (...) pues lo sensible imprime su forma en los sentidos externos, pasa de ellos a la imaginación y después al tesoro de la memoria”²⁴⁸. En los animales aún se da una mayor interioridad, pues aunque las imágenes sensibles comiencen a partir del exterior, sin embargo se almacenan interiormente y se empieza así a trascender las condiciones materiales del espacio (*hic*) y del tiempo (*nunc*). Hay más inmanencia que en la vida vegetativa, puesto que difieren el principio del fin, pero la interioridad no es perfecta ya que la vida sensitiva es incapaz de reflexionar y volver sobre sí misma, ya que “el sentido ni se conoce a sí mismo ni a su operación; ni la vista se ve a sí misma ni se percata de que ve”²⁴⁹.

Pero esta mayor interioridad sí se da ya en la criatura racional que es capaz de entenderse a sí misma pues el hombre puede autoconocerse y realizar la operación de entender que es inmanente e íntima al propio sujeto y así obtiene el *verbum mentis* que procede de la actualidad de nuestro entendimiento. La vida intelectual humana se desarrolla en la intimidad y el hombre es capaz de volver sobre sí mismo, reflexionar, autoconocerse, ser dueño de su propio juicio y por tanto libre, pues “el entendimiento, sin embargo, se conoce a sí mismo y conoce también que entiende”²⁵⁰. Esta capacidad de reflexión y autoposición es un punto culminante en la gradación jerárquica de la escala de los entes, y el fundamento de ello es la inmaterialidad del alma humana, pues el conocimiento consiste en una posesión de una forma, pero de modo inmaterial, tanto por parte de la forma conocida, como por parte del sujeto que la recibe y conoce. No obstante, señala Santo Tomás que “aunque el entendimiento humano pueda conocerse a sí mismo, toma del exterior el punto de partida para su conocimiento, ya que es imposible entender sin contar con una representación sensible”²⁵¹.

Por esto mismo, aunque el hombre tenga un elevado grado de perfección e intimidad en lo emanado, sin embargo el ángel lo supera notablemente pues su entendimiento no parte de algo exterior para conocerse, sino que se conoce a sí mismo por sí mismo. La

²⁴⁷ *In quibus iam emanatio ex interiori procedit: in quantum scilicet humor plantae intranets in semen convertitur, et illud semen, térra mandatum, crescit in plantam.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro IV, cap.11

²⁴⁸ *Animam sensitivam cuius emanatio propria, etsi ab exteriori incipiat, in exteriori terminatur (...).sensibile enim exterius formam suam exterioribus sensibus ingerit, a quibus procedit in imaginationem et ulterius in memoriae thesaurum .* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro IV, cap.11

²⁴⁹ *Nullus sensus seipsum cognoscit, nec suam operationem: visus enim non videt seipsum, nec videt se videre.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro II, cap.66

²⁵⁰ *Intellectus autem cognoscit seipsum, et cognoscit se intelligere.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro II, cap.66

²⁵¹ *Nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit, quia non est intelligere sine phantasmate.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro IV, cap.11

vida intelectual posee el poder de reflexionar y volver completamente sobre sí misma pues “el entendimiento se conoce a sí mismo y conoce también que entiende”²⁵². En los ángeles se da una mayor interioridad, porque esta vida intelectual ya no procede de lo exterior, sino que el ángel posee plena sabiduría en virtud de su propia naturaleza:

La vida intelectual de los ángeles, cuyo entendimiento no parte de algo exterior para conocerse es más perfecta. A pesar de ello, su vida no alcanza la última perfección, porque aunque el concepto sea en ellos totalmente intrínseco, sin embargo no es su propia sustancia, puesto que en ellos no se identifica el entender o concebir con el ser.²⁵³

Aunque en los ángeles la inmaterialidad e intimidad en lo emanado es plena, sin embargo se trata de criaturas acto-potenciales, pues en ellos no se identifican su esencia y su ser, ni se identifican su entender y su ser.

Por esto, llegamos finalmente a la cima de la perfección de los entes y hallamos a Dios, en quien sí se identifican su entender y su ser, de modo que en Él son lo mismo la idea entendida y su divina esencia y por eso “en Dios que se entiende a sí mismo, existe la palabra de Dios a modo de entendido”²⁵⁴. Santo Tomás compara nuestros conceptos humanos con la generación Verbo de Dios, puesto que la generación de los entes inertes o de los vegetales o la emanación del alma sensitiva requieren de la materia y Dios es incorpóreo. Sin embargo en la emanación intelectual sí que descubrimos una imagen que sirve para profundizar en la generación divina, que es la más perfecta de todas. En este sentido, el Aquinate caracteriza esta emanación del concepto o verbo interior del siguiente modo:

Llamo concepto a lo que el entendimiento concibe en sí mismo sobre la cosa entendida. Concepto, que en nosotros, ni se identifica con la cosa que entendemos ni con la sustancia de nuestro entendimiento, sino que es una cierta semejanza de lo entendido concebida en el entendimiento y expresada por las palabras, por eso, el concepto se llama verbo interno, que es expresado por el verbo externo.²⁵⁵

El concepto o verbo interior es una semejanza o imagen de la cosa entendida, que por un lado no se identifica con la cosa que es entendida, y por otro lado tampoco se identifica con la sustancia de nuestro entendimiento. El concepto o verbo interior no se identifica con la cosa entendida, pues por ejemplo “la idea de hombre que está en el entendimiento, no es el hombre, porque según dice el Filósofo, la piedra no está en el alma sino la

²⁵² *Intellectus autem cognoscit seipsum, et cognoscit se intelligere.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro II, cap.66

²⁵³ *Perfectior igitur est intellectualis vita in Angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsum. Nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit: quia, licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia; quia non est idem in eis intelligere et esse.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro IV, cap.11

²⁵⁴ *Est igitur in Deo intelligente seipsum verbum Dei quasi Deus intellectus.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro IV, cap.11

²⁵⁵ *Dico autem intensionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur; neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro IV, cap.11

representación de la piedra²⁵⁶. El concepto o idea de hombre que posee un entendimiento es una semejanza o imagen del hombre y no un verdadero hombre. Por otro lado, vemos que el concepto o verbo interior tampoco se identifica con nuestro entendimiento, pues “el ser de nuestro entendimiento es distinto de su propio entender”²⁵⁷. El verbo interior del entendimiento humano posee un ser distinto al del entendimiento, pues como precisa Santo Tomás “cuando nuestro entendimiento se entiende a sí mismo, su ser y su entender no se identifican, ya que la sustancia del entendimiento era inteligente en potencia antes de entender en acto”²⁵⁸.

Pero en el caso del Verbo de Dios es diferente, pues sí que se identifican en Dios el Verbo entendido y el que entiende, y sí que se identifican su ser y su entender. Por esta razón “en Dios al entenderse a sí mismo, el entendimiento, la cosa que se entiende y el concepto son lo mismo”²⁵⁹. En primer lugar y a diferencia de la emanación del concepto o verbo interior en el hombre, el Verbo de Dios sí que está en el entendimiento divino, de modo que se identifican en este caso el Verbo y la realidad entendida, pues “en Dios, al entenderse a sí mismo, está el Verbo de Dios, como Dios entendido”²⁶⁰. Y por otro lado como el entendimiento divino es acto puro “es preciso que la sustancia del entendimiento divino sea su mismo entender, que es el acto del entendimiento”²⁶¹. Debe remarcarse que el Verbo de Dios es coeterno con Dios y por tanto diferente al verbo interior o concepto humano, que sobreviene a nuestro entendimiento. El Verbo de Dios es Dios entendido y es verdadero Dios, pues “el ser natural de Dios y su entender se identifican”²⁶². Esta identidad no debe entenderse como si únicamente lo fuera en especie sino también numéricamente, pues la naturaleza se divide numéricamente por la materia que es principio de individuación, pero Dios es inmaterial, y en Él se identifican su esencia y su ser y por tanto “el Verbo de Dios y Dios no son dos dioses, sino uno solo”.²⁶³

Esta emanación o comunicación es la más alta, perfecta e íntima de todas las mencionadas y en ella Santo Tomás concluye que “el Verbo de Dios es verdaderamente engendrado por Dios, que lo profiere, y su procedencia puede llamarse generación o nacimiento”²⁶⁴. Asimismo previene de una posible malinterpretación por un uso muy literal y carnal de estos términos, ya que “hay una diferencia entre la concepción del Verbo de

²⁵⁶ *Ratio enim hominis in intellectu non est homo, nam, ut philosophus dicit, lapis non est in anima sed species lapidis.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro IV, cap.11

²⁵⁷ *Non autem esse intellectus nostri, cuius esse non est suum intelligere.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro IV, cap.11

²⁵⁸ *Cum enim intellectus noster seipsum intelligit, aliud est esse intellectus, et aliud ipsum eius intelligere: substantia enim intellectus erat in potentia intelligens antequam intelligeret actu.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro IV, cap.11

²⁵⁹ *Relinquitur quod in Deo intelligente seipsum sit idem intellectus, et res quae intelligitur, et intentio intellecta.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro IV, cap.11

²⁶⁰ *Est igitur in Deo intelligente seipsum verbum Dei quasi Deus intellectus.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro IV, cap.11

²⁶¹ *Oportet quod substantia intellectus divini sit ipsum suum intelligere, quod est actus intellectus.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro IV, cap.11

²⁶² *Non est aliud naturale esse Dei et aliud eius intelligere.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro IV, cap.11

²⁶³ *Propter quod verbum Dei, et Deus cuius est verbum, non sunt duo dii, sed unus Deus.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro IV, cap.11

²⁶⁴ *Est ergo verbum Dei genitum vere a Deo dicente: et eius processio generatio vel nativitas dici potest.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro IV, cap.11

Dios y la material que se da en los animales que nos rodean²⁶⁵. En el caso de la generación corpórea deben distinguirse la concepción y el parto, pues el feto no puede subsistir por sí mismo si se separa del que engendra y además implica sucesión y movimiento ya que se da a luz un ser distinto del que lo pare y que no existía antes de la concepción. Pero la concepción del verbo inteligible es distinta ya que “no es con movimiento ni con sucesión, por eso al mismo tiempo que es concebido existe, y al mismo tiempo que es dado a luz es distinto, así como lo que es iluminado, al mismo tiempo que se le ilumina queda iluminado”²⁶⁶. Si esto ya se da en la concepción del verbo interior que es la base para explicar por analogía la generación del Verbo de Dios, con mucha más propiedad se cumple esto en Dios porque en Él la concepción y el parto existen en la eternidad, en la cual no hay antes, ni después, y por tanto no hay sucesión ni movimiento. Por consiguiente, en la generación del Verbo de Dios sí que se identifican la concepción y el parto, pues el mismo Dios que profiere es perfecto y distinto del Verbo proferido, aunque no se diferencian según el lugar sino según la relación. Santo Tomás lo resume diciendo que “el Verbo de Dios es simultáneamente concebido, dado luz y presente”²⁶⁷.

En dicho texto se realiza un ascenso proporcional a la hora de explicar los diversos grados de comunicación del bien en función de la mayor intimidad en lo emanado, desde la emanación más imperfecta y puramente transitiva de los entes inertes hasta la emanación más íntima y perfecta que se da en Dios.

II.5. La analogía

Después de haber tratado del ente, de la esencia, del ser como acto, de las propiedades trascendentales y de los diversos grados de perfección que hemos descubierto, conviene dedicar un apartado al modo en cómo conocemos estas realidades, pues hemos visto que nos hemos referido desde un ente inerte hasta el mismo Dios, como Ser subsistente. Por tanto, después de la realidad, es decir, del ente, sus estructuras y grados de perfección, ahora hablaremos del modo en cómo conocemos esta misma realidad, y este es precisamente el tema de la analogía. No obstante, esta es una cuestión muy compleja y aún debatida entre los propios tomistas, que merecería ser estudiada en profundidad, pero en lo que concierne a la presente investigación solamente expondremos el tema en sus rasgos más esenciales, con mención de algunos aspectos que son discutidos entre los estudiosos y en los que no se entrará en profundidad.

En primer lugar, comprobamos que la analogía es un modo de hablar y de predicación del ente y de sus propiedades trascendentales, que estudia la Lógica. Así pues, tenemos pues que las palabras o términos comunes “se dividen en unívocas (o sinónimas) y equívocas (u homónimas)”²⁶⁸. En medio de ambas se sitúa la analogía. En primer lugar “se llaman unívocos los nombres que significan las cosas por medio de una sola razón,

²⁶⁵ *Est autem differentia inter conceptionem verbi Dei, et materialem conceptionem quae apud nos in animalibus invenitur.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro IV, cap.11

²⁶⁶ *Conceptio autem et partus intelligibilis verbi non est cum motu, nec cum successione: unde simul dum concipitur, est; et simul dum parturitur, distinctum est; sicut quod illuminatur, simul dum illuminatur, illuminatum est.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro IV, cap.11

²⁶⁷ *Nam verbum Dei simul concipitur, parturitur et adest.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro IV, cap.11

²⁶⁸ José Miguel GAMBRA, Manuel ORIOL. *Lógica aristotélica*, p.101

y así el término ornitorrinco designa solo una especie de mamífero²⁶⁹. Pero por otro lado están las palabras equívocas y estas “designan las cosas por medio de varias razones, como ocurre con el término gato que significa tanto una herramienta como una especie de felino”²⁷⁰. Ahora bien, la analogía es un intermedio entre la univocidad y la equivocidad, y así decimos que un término se predica análogamente de dos realidades cuando la significación expresada por el nombre común es absolutamente diversa, pero bajo algún aspecto la misma.

Este modo de predicación es muy importante en la *Metafísica*, pues ya Aristóteles demostró la viabilidad de esta como ciencia, al negar que se perdiese en una multiplicidad puramente equívoca de significados de ser:

La expresión “algo que es” se dice en muchos sentidos pero en relación con una sola cosa y no por mera homonimia (...) “Algo que es” se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio: de unas cosas se dice que son por ser entidades, de otras por ser afecciones de la entidad (...) Corresponde en efecto a una única ciencia estudiar, no solamente aquellas cosas que se denominan según un solo significado, sino también de las que corresponden a una sola naturaleza, y que estas se denominan también, en cierto modo, según un solo significado. Es pues evidente, que el estudio de las cosas que son, en tanto que cosas que son, corresponde también a una sola ciencia.²⁷¹

Aristóteles puso las bases de la doctrina de la analogía del ser, aunque fue Santo Tomás el que la desarrolló en mayor profundidad. Debemos tener en cuenta que esta doctrina de la analogía “se aplica también a los trascendentales, que en realidad se identifican con el ente y tienen como base el acto de ser”²⁷². Así por ejemplo, de todos los entes podemos predicar la verdad, la bondad, la unidad, la belleza o cualquiera de los trascendentales, sin embargo no se dicen del mismo modo de un mineral que de un hombre, ni tampoco se dicen de igual modo de Dios que de las criaturas.

La analogía se nos muestra por tanto como la herramienta adecuada para hablar del modo cómo conocemos la realidad, y en concreto los diversos sentidos del ser y los grados de perfección de los entes. El entendimiento humano realiza un ascenso proporcional por distintos grados de perfección, pues si por ejemplo recorremos la secuencia de mesa, geranio, perro y hombre, advertimos claramente que todos son entes, pero de ellos no se predica el ser del mismo modo, sino según un orden creciente de perfecciones.

La analogía constituye un término medio entre la univocidad y la equivocidad, y según el tipo de analogía que se trate estará más próxima a una que a otra. La analogía implica semejanza pero no igualdad, y consiste en un tipo de predicación en la que un nombre común se toma según significaciones en parte semejantes y en parte diferentes.

²⁶⁹ José Miguel GAMBRA, Manuel ORIOL. *Lógica aristotélica*, p.101

²⁷⁰ José Miguel GAMBRA, Manuel ORIOL. *Lógica aristotélica*, p.101

²⁷¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, libro IV (1003b2-17)

²⁷² Tomás ALVIRA, Luis CLAVELL, Tomás MELENDO. *Metafísica*, p.162

II.5.1. Clases de analogía

Santo Tomás expone las diferentes clases de analogía en varios lugares de sus obras, y en un conocido texto, aunque deja de lado algunas otras clases de analogía, describe tres tipos con bastante detalle:

Algo se predica analógicamente de tres maneras: o según la intención solamente y no según el ser; y esto ocurre cuando una intención se refiere a muchos con orden de prioridad y posterioridad y, sin embargo, no tiene ser más que en uno solo; como la intención de sanidad se refiere al animal, a la orina y al alimento de diversas maneras, en orden de prioridad y posterioridad, pero no según diverso ser, porque el ser de la sanidad no se da más que en el animal. O según el ser y no según la intención, y esto acontece cuando varios se unifican en la intención de un nombre común, pero eso común no tiene ser de la misma manera en todos, como todos los cuerpos se unifican en la intención de corporeidad. De donde el lógico, que considera la intención solamente, dice que este nombre de cuerpo se predica unívocamente de todos los cuerpos pero el ser de la naturaleza común no es de la misma razón en los cuerpos corruptibles y en los incorruptibles. Por lo cual para el metafísico y el físico que consideran las cosas según su ser, ni este nombre cuerpo ni otro alguno se dice unívocamente de los corruptibles y los incorruptibles. Y según la intención y según el ser, y esto sucede cuando no se unifican los analogados en la intención común, ni en el ser, como el ente se dice de la sustancia y del accidente, y es necesario que la naturaleza común tenga algún ser en cada uno de los que se predica, pero difiriendo según la noción de mayor o menor perfección.²⁷³

La tradición escolástica recogió distintas clases de analogía: la analogía de desigualdad, la analogía de atribución o proporción (extrínseca o intrínseca) y la analogía de proporcionalidad (propia o metafórica).

La analogía de desigualdad o no-igualdad es caracterizada por el Aquinate en el texto anteriormente citado, como analogía según el ser y no según la intención, es decir, como una analogía real o física pero no lógica, ya que en cuanto a la significación lógica se da la univocidad o igualdad. Un ejemplo claro de esto es la relación que se da entre un abeto, un buey y un hombre, ya que entre ellos no hay igualdad real, pues solamente se asemejan en que son vivientes, pero sí que se establece una igualdad o univocidad lógica, pues la noción abstracta de viviente prescinde de todas las diferencias y retiene

²⁷³ *Aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter: vel secundum intentionem tantum, et non secundum esse; et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno; sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode, secundum prius et posterius; non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali. Vel secundum esse et non secundum intentionem; et hoc contingit quando plura parificantur in intentione alicujus communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus, sicut omnia corpora parificantur in intentione corporeitatis. Unde logicus, qui considerat intentiones tantum, dicit, hoc nomen corpus de omnibus corporibus univoce praedicari: sed esse hujus naturae non est ejusdem rationis in corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus. Unde quantum ad metaphysicum et naturalem, qui considerant res secundum suum esse, nec hoc nomen corpus, nec aliquid aliud dicitur univoce de corruptibilibus et incorruptibilibus, ut patet 10 Metaphys., ex philosopho et Commentatore. Vel secundum intentionem et secundum esse; et hoc est quando neque parificatur in intentione communi, neque in esse; sicut ens dicitur de substantia et accidente; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem majoris vel minoris perfectionis. TOMÁS DE AQUINO. *Scriptum super Sententiis*, libro I, d.19, q.5, art.2, ad 1*

solamente aquello en lo que son enteramente iguales. Este tipo de analogía es más cercana a la univocidad que a la equivocidad, ya que en sentido lógico se da plena univocidad, por lo que no es la más interesante para el estudio de la Metafísica

La analogía según la intención y no según el ser, es una de las clases de analogía de atribución en la que un mismo concepto se refiere a muchos, pero según un orden de prioridad y posterioridad, de manera que solo se da propiamente en el analogado principal y en los demás por relación a este. El ejemplo de dicho texto es muy ilustrativo, pues la salud se predica por analogía del animal, de la orina y del alimento, pero solo se da propiamente la salud en el animal, mientras que en la orina se da como signo y en el alimento como una de las causas de la salud. A este tipo de analogía muchos autores convienen en denominarla como analogía de atribución extrínseca. Otro ejemplo de esta clase de analogía, sería el de la palabra “militar” dicha de una persona, de un uniforme, de una bandera y de un arma. En este caso se verifica igualmente que la noción de militar se da realmente en la persona, mientras que en las otras cosas solamente por relación con ella.

El tercer tipo de analogía que aparece en el texto citado, es la analogía según la intención y según el ser, de manera que no son idénticas ni en la intención lógica ni en el ser. El ejemplo mencionado es el de la noción de ente predicada de la sustancia y del accidente, ya que se da en ambas realidades pero según un orden de mayor o menor perfección, ya que ente se dice propiamente de la sustancia. Esta es la llamada analogía de atribución intrínseca, que puede describirse como aquella analogía en que la forma significada por el nombre análogo se encuentra en todos los sujetos, pero de manera plena solamente se da en el analogado principal, mientras que en los restantes analogados se da de manera derivada y secundaria.

Estos tres tipos de analogía se fundan en distintos tipos de desigualdad, que Santo Tomás recoge de manera muy sintética:

Ciertas cosas son diversas en número, pero idénticas en especie, como Sócrates y Platón, los cuales, aunque difieren en número, coinciden sin embargo en la especie humana; otras cosas difieren en especie, pero se identifican en el género, como el hombre y el asno coinciden en el género del animal; otras, por último, son diversas en género, pero se identifican según analogía, como la sustancia y la cantidad, que no coinciden en género alguno, sino que convienen solo analógicamente, pues convienen solo en que son entes.²⁷⁴

La primera desigualdad es numérica y es la que funda una predicación unívoca, mientras que la segunda desigualdad formal y esencial que funda la analogía de desigualdad y la tercera es una desigualdad que se da entre los distintos géneros supremos y es la que funda la analogía de atribución y también otra clase diferente de analogía: la analogía de

²⁷⁴ *Quaedam sunt diversa numero et sunt idem in specie, ut Socrates et Plato, qui, licet conveniant in specie humana, tamen differunt numero. Quaedam autem differunt specie, sed sunt idem genere, sicut homo et asinus conveniunt in genere animalis; quaedam autem sunt diversa in genere, sed sunt idem solum secundum analogiam, sicut substantia et quantitas, quae non conveniunt in aliquo genere, sed conveniunt solum secundum analogiam: conveniunt enim in eo solum quod est ens.* TOMÁS DE AQUINO. *De Principiis Naturae*, cap.6

proporcionalidad. Esta analogía de proporcionalidad consiste en la comparación de una relación entre dos términos con otra relación semejante entre otros dos términos:

Una cosa se dice proporcionada a otra de dos maneras. Una porque entre ellas se da proporción, como decimos que cuatro es proporcionado a dos, porque aquel es el doble que este. Otra por modo de proporcionalidad, como si decimos que seis y ocho son proporcionados, porque así como seis es el doble de tres, así ocho es el doble de cuatro, pues la proporcionalidad es la semejanza de proporciones.²⁷⁵

Cuando la relación que significa el nombre análogo se da de manera propia en todas las parejas de términos, entonces estamos ante la llamada analogía de proporcionalidad propia. Un ejemplo de la misma sería la afirmación de que la relación de conocimiento que hay entre los sentidos y los objetos sensibles es semejante y proporcional a la relación de conocimiento que se da entre el entendimiento y los objetos inteligibles. Otra cosa distinta es la analogía de proporcionalidad metafórica, en la que la relación se da de manera propia solamente en una de las parejas de términos y en la otra de forma metafórica, como si por ejemplo se dijera que el entender es ver, pues así como la vista ve el color, así ve el entendimiento a los inteligibles. En este caso sería una aplicación metafórica, porque la visión propiamente solo se da en el sentido de la vista. El Aquinate advierte que los nombres de perfecciones puras que de suyo no implican limitación, como la bondad, la verdad o la belleza, se dicen propiamente de Dios pero sin quedar determinado el modo en que se da porque esto trasciende al entendimiento humano, mientras que los nombres que expresan propiedades que de suyo implican limitación no se dicen propiamente de Dios:

Hay nombres que significan las perfecciones procedentes de Dios de tal suerte que en su mismo significado va incluido el modo tan imperfecto con que las participa la criatura, por ejemplo el término piedra que significa una cosa material, y estos nombres no se pueden atribuir a Dios más que en sentido metafórico. Pero hay otros que significan las mismas perfecciones en absoluto, sin que se incluya modo alguno de ser participado, como ente, bueno, viviente y otros parecidos, y estos se atribuyen propiamente a Dios.²⁷⁶

En este texto aparece en primer lugar la analogía de proporcionalidad metafórica y a continuación la analogía de proporcionalidad propia. Cuando se aplica la analogía de proporcionalidad metafórica se hace atendiendo no a la parte que poseen en común, sino a la propia, como si decimos de cierta persona que es un león, no es a partir de la noción de animalidad que poseen en común, sino porque se asemeja al león en algo que le es propio como la fuerza o la audacia. Por su parte, la analogía de proporcionalidad propia

²⁷⁵ *Aliquid dicitur proportionatum alteri dupliciter. Uno modo quia inter ea attenditur proportio; sicut dicimus quatuor proportionari duobus, quia se habet in dupla proportione ad duo. Alio modo per modum proportionalitatis; ut si dicamus sex et octo esse proportionata, quia sicut sex est duplum ad tria, ita octo ad quatuor: est enim proportionalitas similitudo proportionum.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 2, art.3, ad 4

²⁷⁶ *Quaedam nomina significant huiusmodi perfectiones a Deo procedentes in res creatas, hoc modo quod ipse modus imperfectus quo a creatura participatur divina perfectio, in ipso nominis significato includitur, sicut lapis significat aliquid materialiter ens, et huiusmodi nomina non possunt attribui Deo nisi metaphorice. Quaedam vero nomina significant ipsas perfectiones absolute, absque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione, ut ens, bonum vivens, et huiusmodi, et talia proprie dicuntur de Deo.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.13, art.3, ad 1

es expresada por un nombre común que se realiza propiamente en todas las parejas de analogados. En el texto citado se excluye la participación del modo de predicar por analogía de proporcionalidad, y debe ser así puesto que este ascenso intelectual no desciende desde Dios hasta las criaturas, sino al contrario, ya que a partir de las perfecciones de las criaturas se termina descubriendo a Dios, causa primera de todos los entes y que reúne en sí todas las perfecciones. Es por esto, que explicar la escala de los entes directamente desde Dios a partir de la analogía de atribución equivaldría en cierto modo a una petición de principio. Si atendemos a los ejemplos mencionados en el texto vemos que el de la analogía de proporcionalidad metafórica es el de “piedra” predicado de Dios, o bien podríamos poner “león” o “sol” o cualquier otro que representase un aspecto, pero este tipo de analogía no sirve para edificar el conocimiento metafísico, ni para establecer una conveniencia de la criatura con Dios. Sin embargo, en el ejemplo de la analogía de proporcionalidad propia vemos que las nociones de ente, bueno y viviente se predicán de Dios y de las criaturas, y este tipo de conveniencia sí que puede establecerse pues dichas nociones de bondad, ente o viviente no implican de suyo ninguna limitación. Ni siquiera el concepto de ente, pues como bien destaca Santo Tomás “el ser causado no pertenece en modo alguno a la esencia del ente en cuanto tal, por eso existe un ente no causado”²⁷⁷ y este es Dios.

En un conocido texto²⁷⁸, Santo Tomás destacó a la analogía de proporcionalidad como más importante que la analogía de atribución, lo que dio lugar a que algunos autores como Cayetano optasen principalmente por la analogía de proporcionalidad y en detrimento de la de atribución, porque la analogía de proporcionalidad permite que un concepto signifique diversos analogados según lo que conviene formal e intrínsecamente todos ellos, mientras que la analogía de atribución solo representa formal e intrínsecamente al analogado principal²⁷⁹.

Sin embargo, otros autores escolásticos discreparon en este punto con Cayetano, como por ejemplo Francisco Suárez, ya que sostuvo que toda analogía de proporcionalidad es metafórica y que la analogía metafísica es la atribución, aunque considerada como intrínseca. Esta tesis suarista “llevó a los cayetanistas a una postura exclusivista en la que no se atendió más que a la analogía de proporcionalidad”²⁸⁰.

II.5.2. El uso de la analogía de proporcionalidad y de la analogía de atribución

A la dificultad planteada anteriormente, cabe añadir que el propio Aquinate en algunos lugares da preferencia a la analogía de atribución respecto a la de proporcionalidad, concretamente en las dos *Summae*. Así por ejemplo, Santo Tomás afirma que “tales nombres se dicen de Dios y de las criaturas según analogía, esto es, proporción (...) todo

²⁷⁷ *Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.44, art.1, ad 1

²⁷⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 2, art.3, ad 4

²⁷⁹ Cf. Eudaldo FORMENT. *Lecciones de Metafísica*, p.273

²⁸⁰ Eudaldo FORMENT. *Lecciones de Metafísica*, p.280

lo que se dice de Dios y de las criaturas se dice según que se da algún orden de la criatura a Dios, como a su principio y causa”²⁸¹. Y en otro lugar afirma que:

Cuanto se afirma de Dios y de las otras cosas se predica, no unívoca ni equívocamente, sino analógicamente (...) Y esto puede ser de dos maneras. La primera, cuando muchos guardan relación con uno solo, por ejemplo, con respecto a una única salud, se aplica el concepto “sano” al animal como sujeto, a la medicina como causa, al alimento como conservador (...) La segunda manera es cuando se considera el el orden o relación que dos cosas guardan entre sí, y no con otra, por ejemplo “ente” se predica de la sustancia y del accidente, pues este dice relación a la sustancia (...) Por lo tanto, dichos nombres no se predicán analógicamente de Dios y de las criaturas en el primer sentido, sino en el segundo; de lo contrario, sería preciso suponer algo anterior a Dios.²⁸²

En ambos textos el Doctor Común concede primacía a la analogía de atribución o proporción, y una muestra de ello es que nombra primero a Dios y procede según un orden descendente a partir de Él, en quien están todas las perfecciones de las cosas y es el analogado primero respecto de las perfecciones de las criaturas.

Algunas interpretaciones de este hecho fueron en la línea de postular que en Santo Tomás hubo una evolución en su pensamiento respecto a esta cuestión de la analogía “hasta concluir en la afirmación única de la analogía de atribución del ente”²⁸³.

Pero después de recoger en detalle todas estas cuestiones, Eudaldo Forment ofrece una solución que ya había sido formulada por Francisco Canals. En primer lugar destaca que la primacía no puede tenerla la analogía de atribución, porque ello supondría caer en un ontologismo, de manera que nuestro primer conocido sería la esencia divina y a partir de ahí conoceríamos las criaturas, pero esto es contrario a nuestra experiencia de las cosas:

No se puede asignar una preferencia a la analogía de atribución sobre la de proporcionalidad, porque la primera, al mencionar al ente finito en su perfección limitada y en la diversidad de sus estructuras se refiere al ente divino (...) Tal alusión a Dios supondría el postular gratuitamente su existencia y también su infinitud fontal, fundante de todas las perfecciones (...) Pero, en esta posibilidad se cae en un ontologismo.²⁸⁴

²⁸¹ *Dicendum est igitur quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem (...) Et sic, quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.13, art 5, in c.

²⁸² *Sic igitur ex dictis relinquatur quod ea quae de Deo et rebus aliis dicuntur, praedicantur neque univoce neque aequivoce, sed analogice (...) Quod quidem dupliciter contingit: uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquid unum: sicut secundum respectum ad unam sanitatem animal dicitur sanum ut eius subiectum, medicina ut eius effectivum, cibus ut conservativum (...) Alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus, non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum: sicut ens de substantia et accidente dicitur secundum quod accidens ad substantiam respectum habet (...) Huiusmodi igitur nomina de Deo et rebus aliis non dicuntur analogice secundum primum modum, oporteret enim aliquid Deo ponere prius: sed modo secundo.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro I, cap.34

²⁸³ Eudaldo FORMENT. *Lecciones de Metafísica*, p.286

²⁸⁴ Eudaldo FORMENT. *Lecciones de Metafísica*, p.289

Pero por otro lado existe un planteamiento descendente, que se corresponde con la analogía de atribución, “ya que se designa la entidad, unidad, verdad y bondad de las criaturas denominativamente desde la entidad, unidad, verdad y bondad propias de Dios en sí mismo”²⁸⁵. Esta doble perspectiva de la analogía, ascendente en la de proporcionalidad y descendente en la de atribución, explica los diferentes usos que Santo Tomás hace de la analogía en sus textos, y el porqué de que precisamente en las dos *Summae* opte por analogía de atribución, puesto que son obras de clara formalidad teológica en las cuales se parte de Dios.

Por esta misma razón, en la Metafísica la primacía la tiene la analogía de proporcionalidad, ya que las criaturas son el punto de partida para el ascenso hasta Dios. A este respecto, afirmaba Canals que “sin esa concepción analógico proporcional (...) no sería realizable el ascenso conceptual a Dios como primer analogado”²⁸⁶. Por otro lado, la analogía de atribución se utiliza cuando se desciende desde Dios hasta los entes creados y esto se hace por ejemplo en la teología natural y en la revelada o sobrenatural.

Por tanto, muy lejos del ontologismo queda la filosofía de Santo Tomás, ya que parte de los efectos que son los entes creados para ascender hasta Dios, y esta es la razón por la que la analogía de atribución no sirve para ascender ya que presupondría un conocimiento previo de Dios.

De todo lo visto, se concluye que ambas analogías son plenamente válidas y aceptadas por el Aquinate sin que haya necesidad de contraponer la una a la otra de forma exclusivista. Y en segundo lugar se concluye que la analogía de proporcionalidad es la que propiamente se corresponde con la formalidad filosófica, ya que es la única que permite un ascenso hasta Dios, pues como afirma Canals “la demostración de la existencia de Dios ha de partir de una ontología estructurada según la analogía de proporcionalidad que sistematizó, magistralmente, Cayetano”²⁸⁷.

Por consiguiente, la analogía de proporcionalidad es el método propio de la Metafísica y el que implícitamente se estaba usando al hablar de los constitutivos del ente o de los trascendentales. Así por ejemplo, la analogía de proporcionalidad es utilizada en aquel texto de Santo Tomás que comentamos de la escala de los entes en función de la mayor actualidad, perfección e inmaterialidad²⁸⁸. Como corolario de lo visto acerca de la analogía, resulta muy sintético el siguiente texto de Francisco Canals, en el que defiende la complementariedad de ambos usos de la analogía:

Para sostener que la analogía de proporcionalidad es el camino en el que se abre formalmente el horizonte metafísico humano, y por el que se hace posible el ascenso racional a Dios (...) podemos ya, sin riesgo de ontologismo (...) realizar el descenso metafísico y, desde luego, la consideración teológica sobrenatural, partiendo de Dios y pensando las criaturas en dependencia y participación respecto del Ser divino.²⁸⁹

²⁸⁵ Eudaldo FORMENT. *Lecciones de Metafísica*, p.290

²⁸⁶ Francisco CANALS. *Sobre la esencia del conocimiento*, p.567, nota 24

²⁸⁷ Francisco CANALS. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, p.246

²⁸⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro II, cap.68

²⁸⁹ Francisco CANALS. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, p.245

En relación con los trascendentales antes estudiados, vimos que todos los entes son buenos, verdaderos o bellos, y lo son por su fundamentación en el acto de ser. Pero de todos ellos no se predica el ser ni los trascendentales de forma unívoca, sino análoga, pues aunque todos los entes sean unos, buenos o verdaderos, no todos lo son en la misma medida. Existe por tanto una intrínseca y diversa perfección trascendental en el ente creado, y por tanto la verdad, el bien, la belleza y demás trascendentales se dan intrínsecamente en los entes creados. Ahora bien, esta entidad, bondad y verdad son diversas según su razón en los distintos entes, y por este motivo el Aquinate infiere de esto y de la estructura metafísica del ente la total dependencia del ente creado respecto de Dios, “pues de que el ente sea por participación se sigue que sea causado por otro”²⁹⁰.

Asimismo entra constantemente en juego la analogía de atribución intrínseca ya que a partir de Dios descendemos de nuevo a todas las criaturas que pueblan la escala de los entes y las vemos bajo una nueva formalidad que es la de la mayor o menor participación de las criaturas en el *esse* que Dios les comunica, ya que Él es la causa de todas las perfecciones de los entes creados. En este caso utilizamos la analogía de atribución intrínseca, según la cual el concepto análogo se realiza en todos los analogados, pero según un orden de prioridad y posterioridad, de forma que solo se da plenamente en el analogado principal y de manera derivada y secundaria en los restantes analogados. Así por ejemplo, decimos que los entes y Dios convienen en que son buenos, pero Dios es la suma Bondad, mientras que el resto de las criaturas son buenas por participación.

En resumen puede decirse que la analogía de proporcionalidad se utiliza en el ascenso del entendimiento desde los diversos entes hasta Dios y la analogía de atribución posee un uso descendente, una vez demostrada la existencia de Dios, que es el primer analogado y en quien se dan plenamente las perfecciones que también predicamos de los demás entes. Ambos tipos de analogía son compatibles y no se excluyen, sino que únicamente se utilizan en dos direcciones o formalidades distintas.

²⁹⁰ *Ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.44, art.1, ad 1

III. EL CONOCIMIENTO HUMANO

El alma humana es la forma del cuerpo y a su vez es algo incorpóreo y subsistente (*aliquid incorporeum et subsistens*). La operación propia del hombre, que es el entender, no es ni puede ser una operación corpórea, debido a que es condición imprescindible de todo conocimiento la inmaterialidad del cognoscente, por medio de la cual además de ser él mismo y poseer su propia forma, puede también poseer la forma de otras cosas.

III.1. El conocimiento del alma unida al cuerpo

En este sentido, Santo Tomás afirma que “los seres cognoscentes se distinguen de los no cognoscentes en lo siguiente: que los no cognoscentes no tienen más que su propia forma, mientras que el cognoscente es por naturaleza apto para tener, además de la suya, la forma de otra cosa”²⁹¹. De la inmaterialidad del cognoscente se sigue que el alma humana posee el ser en propiedad y no como algo dependiente del cuerpo. Al tratar de la escala de los entes, ya vimos la peculiar condición del alma humana como horizonte y confín entre las realidades materiales y las espirituales. Esta peculiar condición se verifica también ahora, pues aunque el alma humana sea subsistente, el Aquinate matiza de qué modo debe entenderse dicha subsistencia, es decir, el ser “un esto” (*hoc aliquid*), porque el alma no es una sustancia primera o completa:

Tal cosa (*hoc aliquid*) puede entenderse de dos modos: por un ser subsistente cualquiera o por sustancia completa en la naturaleza de alguna especie (...) Siendo pues el alma humana una parte de la especie humana, puede decirse *hoc aliquid* en el primer concepto como subsistente; no empero en el segundo, en que se dice *hoc aliquid* el compuesto de alma y cuerpo.²⁹²

Así pues, aunque el alma humana posea un ser con independencia del cuerpo, sin embargo dicho ser es poseído de forma imperfecta, ya que atrae a la materia a formar parte de su ser, y de este modo el alma humana se constituye en forma de un cuerpo. Aunque en cierto sentido la operación intelectual del alma humana trascienda al cuerpo, esto no problematiza para nada la unión sustancial del alma humana y el cuerpo, sino más bien al revés, pues de esa mayor perfección en el ser del hombre resulta una unidad mayor, según palabras del propio del propio Aquinate, que mostró que cuanto más inmaterial es una forma más avasalla a la materia, y a esta mayor perfección en el ser le corresponde mayor unidad:

²⁹¹ *Considerandum est quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art.1, in c.

²⁹² *Ad primum ergo dicendum quod hoc aliquid potest accipi dupliciter, uno modo, pro quocumque subsistente, alio modo, pro subsistente completo in natura alicuius speciei (...). Sic igitur, cum anima humana sit pars speciei humanae, potest dici hoc aliquid primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo, sic enim compositum ex anima et corpore dicitur hoc aliquid.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.75, art 2, ad 1

No es menor la unidad resultante de la sustancia intelectual y de la materia corporal que la unidad de la forma del fuego con su materia, sino mayor, porque cuanto más avasalla (*vincit*) la forma a la materia, mayor unidad resulta de ambas.²⁹³

Santo Tomás defendió con tenacidad la unidad sustancial de cuerpo y alma. Una primera vía de esta defensa fue mediante la refutación de todas aquellas posiciones de raigambre platónica que concebían la unión de cuerpo y alma como una unión accidental y afirmaban que el hombre era su alma y el cuerpo un accidente. El Aquinate demuestra en multitud de lugares que el alma humana es la forma del cuerpo, de modo que según el principio metafísico "*forma dat esse rei*", no hay primero un alma y después un hombre, sino que aquel ser debe pensarse como ser del hombre por el alma, pues dicha alma es la forma sustancial que da el ser al compuesto:

Es necesario afirmar que el entendimiento es principio de las operaciones intelectuales. En efecto aquello por lo que primero algo obra, es forma de ello a lo que se atribuye la operación (...) Es manifiesto que lo primero por lo que el cuerpo vive es el alma (...) Pues el alma es lo primero por lo que nos nutrimos, sentimos y nos movemos según el lugar; y semejantemente aquello por lo que primero entendemos.²⁹⁴

El Doctor Común destaca también el absurdo que se seguiría de negar que el alma humana o principio intelectual sea la forma del cuerpo, ya que entonces no habría manera de explicar que la acción de entender sea propia de este hombre concreto, pues es experiencia común que es uno y el mismo hombre particular el que siente y entiende. Así por ejemplo es un mismo hombre a quien le duele la cabeza y está entendiendo un teorema matemático:

Pero si alguno quiere decir que el alma intelectual no es forma del cuerpo, es necesario que descubra el modo por el que esta acción que es entender sea la acción de este hombre; pues es experiencia común que cada uno es quien entiende (...) Uno mismo es el hombre que a un mismo tiempo percibe que entiende y que siente; y puesto que que no es posible sentir sin el cuerpo, es preciso que el cuerpo forme parte del hombre.²⁹⁵

Incluso infiere el Aquinate que si no fuera por el alma intelectual, el cuerpo del hombre no sería ni siquiera cuerpo; y así destaca que el hombre es cuerpo, es viviente y es racional por el alma intelectual:

²⁹³ *Non autem minus est aliquid unum ex substantia intellectuali et materia corporali quam ex forma ignis et eius materia, sed forte magis: quia quanto forma magis vincit materiam, ex ea et materia efficitur magis unum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro 2, cap.68

²⁹⁴ *Necesse est dicere quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Illud enim quo primo aliquid operatur, est forma eius cui operatio attribuitur (...) Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima (...) anima enim est primum quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum; et similiter quo primo intelligimus.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.76, art 1, in c.

²⁹⁵ *Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quod inveniat modum quo ista actio quae est intelligere, sit huius hominis actio, experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit (...) ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire, sentire autem non est sine corpore, unde oportet corpus aliquam esse hominis partem.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.76, art 1, in c.

Aristóteles no dice solamente que el alma es acto del cuerpo, sino que es acto de un cuerpo físico, orgánico, que potencialmente tiene vida (...) de igual modo que decimos que el calor es acto del cuerpo caliente y la luz acto del cuerpo luminoso; no porque un cuerpo sea luminoso sin la luz, sino porque lo lúcido es tal por la luz. Y en este sentido se dice que el alma es acto del cuerpo, etc; ya que por el alma es cuerpo y es orgánico y tiene vida en potencia.²⁹⁶

Esta doble condición del alma humana de ser por un lado algo incorpóreo subsistente y de ser por otro lado forma del cuerpo, es el fundamento de las características del conocimiento humano que a continuación comentaremos. Así por ejemplo, la distinción entre entendimiento paciente y entendimiento agente, o la distinción entre el origen extrínseco y el origen intrínseco del conocimiento humano guardan relación con esta doble condición del alma humana.

El entendimiento humano es en cierto modo *tabula rasa* en el orden inteligible, antes de la experiencia sensible y solo a partir de esta última pueden realizarse los actos del entendimiento, y la causa se debe a que el alma humana no posee actualidad suficiente para constituirse en principio de su operación de entender, por lo que necesita ser inmutada por algo extrínseco, que son los entes externos materiales singulares. Esto muestra una diferencia clara entre el alma humana y el entendimiento angélico, el cual ya posee connaturalmente los contenidos proporcionados a su entendimiento:

El alma intelectual tiene el ínfimo grado de las sustancias intelectuales, en tanto que no tiene naturalmente impresa en sí misma la noticia de la verdad, como los ángeles; sino que es necesario que la recoja de las cosas visibles por la vía de los sentidos.²⁹⁷

Afirmar el origen sensible del conocimiento humano implica reconocer que se da una cierta pasividad en el inicio de la actividad cognoscitiva del alma humana, mientras que a los entes naturales externos se les atribuye una iniciativa o actividad según la cual afectan a los órganos de nuestros sentidos y a partir de aquí comienza el conocer humano. No obstante, como veremos más adelante, el conocimiento de suyo es activo y manifestativo de lo conocido, pero sucede que en el hombre su corporeidad conlleva una mayor presencia de lo pasivo. Por otro lado, estos entes materiales externos singulares no pueden concebirse como si poseyesen una actualidad tal que por sí mismos pudiesen causar el conocimiento haciendo de este una recepción pasiva de un objeto por parte de un sujeto, puesto que el ente extramental se encuentra en un orden distinto al de la intelección. Así por ejemplo, el acto que puede comunicar el fuego es el calor, pero por sí mismo no puede causar la comprensión de la esencia o naturaleza del fuego. Es en

²⁹⁶ *Aristóteles non dicit anima esse actum corporis tantum, sed actum corporis physici organici potentia vitam habentis (...) eo modo loquendi quo dicitur quod calor est actus calidi, et lumen est actus lucidi; non quod seorsum sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lucem. Et similiter dicitur quod anima est actus corporis, quia per animam et est corpus, et est organicum, et est potentia vital habens.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.76, art. 4, ad 1

²⁹⁷ *Anima autem intellectiva, sicut supra habitum est, secundum naturae ordinem, infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet; intantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut Angeli, sed oportet quod eam colligat ex rebus divisibilibus per viam sensus.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.76, art 5, in c.

este punto, en el que entra en juego el origen intrínseco de la intelección humana, que más adelante será comentado con más detalle.

En síntesis se puede decir, que debido a que el alma humana ocupa el último lugar en las escalas de los entes intelectuales, entonces atrae hacia sí a la materia corporal para formar un único ser en un único compuesto, porque de suyo la sustancia intelectual no tiene por qué estar unida a un cuerpo:

Puesto que entender no es acto del cuerpo ni de facultad alguna corpórea, tener un cuerpo unido no es de esencia de la sustancia intelectual en cuanto tal, sino un accidente que sobreviene a una determinada sustancia intelectual por otras razones. Tal sucede, por ejemplo, al alma humana, a la cual compete la unión con el cuerpo en virtud de que es imperfecta y de que en el género de las sustancias intelectuales está en potencia, porque no tiene en su naturaleza la plenitud de la ciencia, sino que necesita adquirirla de las cosas sensibles por medio de los sentidos corporales.²⁹⁸

Si no hubiese este conocimiento sensible por el que aprehendemos la realidad natural, no tendríamos conocimiento alguno acerca del universo corpóreo, móvil, extenso y externo a nosotros en el que estamos insertos, que es lo que primeramente percibimos y que sirve de base para el horizonte proporcionado a la intelección humana, que es la *quiddidad* o esencia de las sustancias corpóreas. Es por esto que el hombre realiza sus actos de conocer a partir de los contenidos que captan nuestros sentidos, que se nos ofrecen como de cosas externas que afectan directamente a los órganos de nuestros sentidos.

Santo Tomás afirma que “no es necesario que todo lo que el hombre conoce esté sujeto a los sentidos o sea inmediatamente conocido por un efecto sensible”²⁹⁹. También afirma que “el conocimiento sensible no es la causa total del conocimiento intelectual”³⁰⁰, porque en el hombre se da un conocimiento más noble y perfecto por medio de la abstracción. Sin embargo dicha abstracción requiere del material que proporcionan los sentidos, y por ello afirma el Aquinate que “el comienzo del conocimiento humano procede de los sentidos”³⁰¹. Los sentidos son las potencias o capacidades por medio de las cuales conocemos los diversos sensibles, que constituyen su objeto propio y que atribuimos como inherentes a las cosas externas existentes fuera del alma.

²⁹⁸ *Cum autem intelligere non sit actus corporis nec alicuius virtutis corporeae, ut infra patebit, habere corpus unitum non est de ratione substantiae intellectualis in quantum huiusmodi, sed accidit alicui substantiae intellectuali propter aliquid aliud; sicut humanae animae competit uniri corpori, quia est imperfecta et in potentia existens in genere intellectualium substantiarum, non habens in sui natura plenitudinem scientiae, sed acquirens eam per sensus corporeos a sensibilibus rebus.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.51, art 1, in c.

²⁹⁹ *Non tamen oportet quod quidquid ab homine cognoscitur, sit sensui subiectum, vel per effectum sensibilem immediate cognoscatur; nam et ipse intellectus intelligit seipsum per actum suum, qui non est sensui subiectus.* TOMÁS DE AQUINO. *De Malo*, q.6, art 1, ad 18

³⁰⁰ *Sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.84, art 6, ad 3

³⁰¹ *Quod principium humanae cognitionis est a sensu.* TOMÁS DE AQUINO. *De Malo*, q.6, art 1, ad 18

III.2. Los sentidos externos

Los sentidos externos son la primera facultad de contacto del alma con el ente y Santo Tomás recoge la noción aristotélica del sentido “como una potencia pasiva, destinada a ser inmutada por lo sensible externo”³⁰².

Ante esto, nos planteamos la cuestión de si el acto de conocimiento sensible de objetos externos puede ser únicamente fruto de una alteración causada por la actividad física sobre nuestros órganos que la reciben de forma pasiva. Esto implica responder a la dificultad de si se da una homogeneidad o heterogeneidad entre ambos tipos de cualidades, es decir, entre las cualidades en tanto que conocidas por el cognoscente y las cualidades de las cosas sensiblemente conocidas. Canals plantea esta dificultad con la pregunta de “¿en qué sentido es el alma sentiente azulada, al ver algo azul?”³⁰³. Parece como si el sujeto haya sufrido un cambio de cualidad.

El alma sensitiva del animal irracional o el alma intelectiva del hombre, constituyen la forma sustancial que produce la formación de un cuerpo vivo a partir de la materia primera, y asimismo el alma es el principio último de operaciones de estos vivientes. No obstante, ni la esencia de un ente finito, ni el alma de un ser vivo se identifican con sus operaciones, pues tal identificación entre la esencia, el ser y el obrar solamente la descubrimos en Dios a través del estudio de la Metafísica. Del mismo modo, el alma no se identifica con sus potencias, las cuales son el principio segundo y próximo de sus operaciones, pues de ello se seguiría el absurdo de que puesto que el alma es acto, entonces también las potencias tendrían que estar siempre en acto y esto no es así:

Si la esencia misma del alma fuese el principio inmediato de su operación, todo el que tiene alma estaría siempre realizando en acto las operaciones vitales, de igual modo que el que tiene alma vive de hecho (...) Pero el que tiene alma no siempre está realizando en acto las operaciones vitales.³⁰⁴

Históricamente, los empiristas negaron las potencias y por eso diluyeron al hombre cognoscente en un flujo insustancial de percepciones sensibles. Por eso, al decir que el entendimiento humano es *tabula rasa* debe matizarse mucho, no sea que se entienda al modo empirista, ya que poseemos potencias y capacidades antes de conocer. Estas potencias son una capacidad permanente para percibir sus respectivos objetos. Santo Tomás afirma que “puesto que la potencia dice relación al acto, es necesario que conforme a la diversidad de potencias, y por esto se dice que a cada acto propio corresponde su potencia propia”³⁰⁵. Para aclarar la naturaleza de la sensación, el Aquinate nos previene de confundir la alteración física y la alteración cognitiva:

³⁰² *Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.78, art 3, in c.

³⁰³ Francisco CANALS. *Sobre la esencia del conocimiento*, p.371

³⁰⁴ *Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae; sicut semper habens animam actu est vivum (...) Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitae.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.77, art 1, in c.

³⁰⁵ *Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentialium, propter quod dicitur quod proprius actus respondet propriae potentiae.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.54, art 3, in c.

Hay dos clases de inmutación: una física y otra espiritual. Física, cuando la forma de lo que es causa del cambio es recibida en el objeto inmutado según su ser físico, como el calor en el objeto calentado. Espiritual, cuando la forma de lo que motiva el cambio es recibida en el objeto inmutado según su ser espiritual, como la forma del color en la pupila, que no por ello queda coloreada.³⁰⁶

Por medio de la alteración física yo produzco en otro cuerpo una cualidad y lo altero, y así por ejemplo caliento un hierro o quemo un papel. Aunque ciertamente los órganos de los sentidos son alterables físicamente, la sensación no se reduce a la alteración física. Toda alteración cognoscitiva sensible, supone una previa alteración física pero no se reduce a ella. Por tanto, para explicar la vida sensitiva no basta únicamente con la alteración física, sino que hace falta también atender a la alteración espiritual o cognitiva, es decir, hace falta atender a las potencias del alma. Por esto concluye con gran precisión el Doctor Común que “si bastase para sentir la sola alteración física, todos los cuerpos físicos sentirían al sufrir una alteración”³⁰⁷.

Otro ejemplo que ofrece Canals en esta línea, acerca de la no univocidad entre alteración física y alteración cognitiva, es que hay que distinguir entre el que por primera vez conoce algo, ya sea un ente natural o una ciencia o técnica, y el que ya lo conoce pero no ejercita en acto dicho conocimiento. Así pues, afirma que “solo es gramático en potencia quien no sabe nada acerca de gramática, y de algún modo es cambiado al adquirir el conocimiento; en cuanto al que ya sabe acerca de algo, aunque no ejercite actualmente este saber (...) es todavía en un sentido más lejano alteración”³⁰⁸. En este último caso, de alguien que posee un conocimiento pero no lo ejercita en acto, no se da una recepción pasiva, sino más bien un movimiento hacia sí mismo, en busca de una actuación de una perfección que posee ya.

Por estos motivos dicho autor afirma que “tampoco ninguna de las dimensiones de la actuación de las potencias cognoscitivas como tales es comparable a una alteración pasiva, al modo de una sustancia física que sufre la acción de un agente extrínseco, al ser, por ejemplo quemada por el calor del fuego”³⁰⁹. Toda alteración cognoscitiva sensible supone una alteración física, pero ambas son muy distintas. Un ente inerte es capaz de ser alterado físicamente, pero en ningún modo cognoscitivamente, y así por ejemplo, si pongo una piedra al fuego, dicha piedra es alterada físicamente por el fuego, pero no cognoscitivamente.

Aquí descubrimos una característica del conocimiento sensible, que consiste en que en él se realiza una unión entre el cognoscente y el sensible conocido, de modo que ambos son uno y lo mismo, gracias a una inmutación espiritual que no es tanto una adquisición

³⁰⁶ *Est autem duplex immutatio, una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.78, art 3, in c.

³⁰⁷ *Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.78, art 3, in c.

³⁰⁸ Francisco CANALS. *Sobre la esencia del conocimiento*, p.373

³⁰⁹ Francisco CANALS. *Sobre la esencia del conocimiento*, p.373

accidental, sino más bien una aportación y despliegue de la propia actualidad del cognoscente. Por esto podemos afirmar que cuando un sujeto pasa de no conocer a conocer, más que alterarse, lo que hace es pasar a la perfección de su ser, que consiste en la posesión de las formas (sensibles o inteligibles) de lo otro.

III.2.1. La división de los objetos sensibles

Aristóteles explicó detalladamente la división de los objetos sensibles en sensibles propios, sensibles comunes y sensibles *per accidens*. Los sensibles propios son aquellos que son primeramente conocidos como objetos sensibles y según Aristóteles son “aquel objeto que no puede ser percibido por ninguna otra sensación y en torno al cual no es posible sufrir error”³¹⁰. Estos sensibles propios son el color para la vista, el sonido para el oído, el olor para el olfato, el sabor para el gusto; y los sensibles de rugosidad, dureza, blandura, cálido y frío lo son para el tacto.

Estos sensibles propios tienen el modo de ser de cualidades, y acerca de ellos experimentamos el cambio o alteración cualitativa. Santo Tomás afirma que “no todos los accidentes tienen de por sí el poder de inmutar, sino solo las cualidades de la tercera especie, según las cuales se produce la alteración (...) únicamente estas son el objeto de los sentidos”³¹¹. Las cualidades de la tercera especie son las cualidades pasibles y las pasiones. Esta clasificación de las distintas especies de cualidades, fue recogida por Santo Tomás de Aristóteles y puede resumirse en las siguientes cuatro especies:

-La primera especie de cualidades son el hábito y la disposición, por medio de las cuales dispone accidentalmente la sustancia respecto de la naturaleza misma de la sustancia. El hábito se diferencia de la disposición, en el que hábito es más permanente y difícilmente mudable que la disposición. Así por ejemplo, la ciencia o cualquier virtud moral (hábitos) son más estables que disposiciones como el calor o el frío, la salud o la enfermedad.

-La segunda especie de cualidades la constituyen la potencia y la impotencia, por medio de las cuales se dispone la sustancia respecto de su operación. Según la potencia o impotencia, decimos de algo que puede hacer o padecer algo fácilmente. Así por ejemplo, de algo decimos que es duro porque tiene la potencia natural de no ser cortado fácilmente, y de un ser vivo decimos que es enfermizo porque tiene la impotencia natural de padecer algo.

- La tercera especie de cualidades son las pasiones y las cualidades pasibles, que disponen a la sustancia respecto de su operación por alteración sensible. Aquí se incluyen las cualidades que producen en los sentidos las pasiones, como por ejemplo la dulzura en el gusto.

- La cuarta especie de cualidades son la figura y la forma, que disponen a la sustancia respecto de la cantidad.

³¹⁰ ARISTÓTELES. *De Anima*, libro II (418a10-15)

³¹¹ *Non omnia accidentia habent vim immutativam secundum se; sed solae qualitates tertiae speciei, secundum quas contingit alteratio. Et ideo solae huiusmodi qualitates sunt obiecta sensuum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.78, art 3, ad 1

De esta clasificación de las especies de cualidades, nos interesa atender a la tercera, ya que las cualidades pasibles son ciertas modificaciones que afectan a la sustancia y le hacen susceptible de padecer alteración. Así por ejemplo, el calor, el frío, la dulzura o amargura, constituyen ejemplos de cualidades pasibles, que afectan directamente a los órganos de nuestros sentidos externos:

Se llaman cualidades pasibles, no porque las cosas mismas que poseen las cualidades se vean afectadas en algo; en efecto, ni la miel se llama dulce por verse afectada en algo, ni ninguna de las otras cosas de este tipo (...) sino que, por el hecho de que cada una de las cualidades mencionadas es productora de una afección en los sentidos es por lo que se llaman cualidades pasibles, en efecto, la dulzura produce una cierta afección en el gusto y el calor en el tacto.³¹²

No obstante, Aristóteles distingue los colores del resto de cualidades pasibles, ya que "es evidente que por medio de una pasión se originan muchos cambios de colores, en efecto, uno al avergonzarse se suele poner rojo, al tener miedo, pálido"³¹³. Para las pasiones inamovibles y permanentes se reserva el nombre de cualidades. Igualmente si se trata de una afección de palidez o negrura que sobreviene por enfermedad y no se retira fácilmente también se denomina cualidad. Pero el nombre de pasiones, se reserva para lo que puede modificarse con relativa facilidad:

Todo lo que se origina a partir de las cosas que se descomponen fácilmente y se retiran con rapidez, se llaman pasiones (...) en efecto, nadie es llamado tal o cual en virtud de estas cosas; pues ni del que se sonroja al avergonzarse se dice que es de color rojo, ni del que palidece por tener miedo se dice que es de color pálido.³¹⁴

Igualmente, esta distinción entre cualidades y pasiones se puede aplicar al alma, en función de su mayor o menor estabilidad. Así por ejemplo, las afecciones que vienen desde nacimiento como por ejemplo la locura, o bien aquellas que provienen de la vivencia de algo traumático pero difícilmente modificable son denominadas cualidades. Pero se reserva el nombre de pasiones para aquellas que son más transitorias. En palabras de Aristóteles "todo lo que se origina a partir de cosas que cesan rápidamente se llaman pasiones, como el caso en que alguien al sentirse afligido está más colérico"³¹⁵.

No obstante, para nuestro interés nos centraremos en las cualidades pasibles que afectan directamente los órganos de nuestros sentidos externos y constituyen su objeto propio. En este sentido, podemos afirmar que los sensibles propios pertenecen a la tercera especie de cualidad, por lo que poseen capacidad no solo de determinar a un cuerpo, sino también para mover al sentido a su acto correspondiente. Es importante atender que cada sensible propio solamente puede ser aprehendido por su correspondiente facultad sensitiva, de modo que el oído solo está referido a los sonidos y no puede oír un color, ni tampoco la lengua gustar un sonido. Por tanto, cada órgano de los sentidos externos está dispuesto para su propio objeto.

³¹² ARISTÓTELES. *Categorías*, (9a35-9b10)

³¹³ ARISTÓTELES. *Categorías*, (9b11-14)

³¹⁴ ARISTÓTELES. *Categorías*, (9b27-33)

³¹⁵ ARISTÓTELES. *Categorías*, (10a6-8)

Asimismo, puede establecerse una cierta jerarquía entre los diversos sentidos externos, en función de la mayor o menor inmaterialidad a la que accede cada uno:

La vista, por cuanto está libre de inmutación física, tanto por parte del órgano como del objeto, es el más espiritual perfecto de todos los sentidos y el más universal. Después, el oído y el olfato, que sufren inmutación física por parte del objeto. Pues el movimiento local es más perfecto y naturalmente anterior al movimiento de alteración, como prueba el Filósofo. El tacto y el gusto son los más materiales.³¹⁶

Pero aunque Santo Tomás afirme que el tacto sea el más material de los sentidos, por otra parte le reconoce que “es el fundamento de los demás sentidos”³¹⁷, pues en orden a la supervivencia del organismo nos ponen en guardia contra lo que puede dañarnos y nos mueven a lo que puede ser conveniente. Asimismo el tacto nos puede dar a conocer algunos rasgos importantes de las cosas como la forma, la resistencia o el volumen, y aunque en cierto sentido nunca llegue a adquirir la importancia del sentido de la vista, sin embargo una correcta educación táctil puede solventar de algún modo las carencias cognitivas de una persona ciega.

Respecto de estos sensibles propios no cabe error, pues solo se produce la sensación porque la cualidad de cierto objeto ha provocado tal movimiento, de modo que no es posible que el sentido falle respecto de sus sensaciones. Únicamente, podría darse error en el caso de que el órgano se hallase indispuerto, como por ejemplo en el caso de un daltónico que no puede discernir bien los colores o de un enfermo que no discierne bien los sabores. El hecho de que a veces juzguemos mal a partir de una impresión sensible, no contradice este principio de que nuestros sentidos son infalibles en cuanto a los sensibles propios, pues el error en tal caso reside en el juicio que hacemos, como por ejemplo al ver un remo sumergido en el agua que nos parece roto o que la luna sea más pequeña que nuestro dedo pulgar.

En segundo lugar, Aristóteles habló también de otra categoría de sensibles, los llamados sensibles comunes, y de ellos dice que “no es posible que exista un órgano especial para los sentidos comunes (...) como son movimiento, reposo, figura, magnitud, número y unidad”³¹⁸. Los sensibles comunes son percibidos por los sentidos externos, pero por más de uno de ellos, y así por ejemplo el movimiento se puede percibir por la vista, por el oído o bien por los dos. Santo Tomás comentó la diferencia entre los sensibles propios y los comunes, como consistente en que mientras que los sensibles propios alteran directamente al sentido y corresponden a la cualidad, mientras que “los sensibles

³¹⁶ *Visus autem, quia est absque immutatione naturali et organi et obiecti, est maxime spiritualis, et perfectior inter omnes sensus, et communior. Et post hoc auditus, et deinde olfactus, qui habent immutationem naturalem ex parte obiecti. Motus tamen localis est perfectior et naturaliter prior quam motus alterationis, ut probatur in VIII Physic. Tactus autem et gustus sunt maxime materiales.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.78, art 3, in c.

³¹⁷ *Tactus, qui est fundamentum aliorum sensuum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.91, art 3, ad 1

³¹⁸ ARISTÓTELES. *De Anima*, libro III (425a15-17)

comunes, a su vez, se reducen todos a la cantidad”³¹⁹. Así por ejemplo, la magnitud y el número son especies de la cantidad; y la figura, el movimiento y el reposo, derivan de la cantidad. Por esto advierte que “la cantidad es el sujeto próximo de la cualidad alterante, como la superficie lo es del color”³²⁰. El Aquinate compara este ejemplo con la acción de los sensibles comunes, los cuales “no mueven al sentido directamente y por sí mismos, sino por razón de la cualidad sensible, como la superficie por razón del color”³²¹.

Aunque solamente los sensibles propios son sensibles *per se*, esto no significa que estas dimensiones y modos de ser de los sensibles comunes (magnitud, movimiento, reposo, figura...), que están conectados con la cantidad, sean percibidos accidentalmente. Los sensibles comunes no son percibidos por una facultad especial, sino que son percibidos indistintamente al percibirse un sensible propio, de modo concomitante a lo cualitativo. Acerca de los sensibles comunes sí que cabe posibilidad de errar, y como bien resume Roger Verneaux, en la medida que un sensible común va más allá del sensible propio pierde su grado de infalibilidad:

En la medida en que el objeto común está dado en el propio, está englobado en la zona de infalibilidad del sentido: la vista percibe sin error posible una cierta extensión coloreada, el movimiento. Pero en la medida en que el objeto común rebasa el propio, sale también de la zona de infalibilidad. La vista, por sí sola, no permite saber el tamaño real de la cosa, sino solamente su tamaño aparente, porque este varía según la distancia. Igualmente la vista no permite juzgar la velocidad absoluta de un cuerpo en movimiento, sino solamente su velocidad relativa, es decir, en relación con ciertas señales.³²²

Nosotros no vemos una figura, movimiento o extensión, sino en cuanto que vemos algo coloreado que ya posee una cierta configuración. Pero estas dimensiones cuantitativas no son accidentales o extrínsecas, sino que vienen a ser como su sujeto propio en el que se dan estos modos de ser. Por consiguiente, carecen de rigor aquellos intentos de negar las cualidades de las cosas naturales y de reducir la objetividad del conocimiento sensible a las dimensiones cuantitativas de la *res extensa*, en lo que fue aquel intento moderno de dar primacía a las cualidades primarias o cuantitativas y de negar la objetividad de las cualidades secundarias. Es un prejuicio ontológico y no un rigor gnoseológico el que pretende ignorar el carácter cualitativo, que contiene lo cuantitativo como sujeto de la cualidad. A este respecto, Canals advierte que “sin la sensación cualitativa no se daría ningún conocimiento sensible de la cantidad física”³²³. Es decir, que sin el conocimiento de los sensibles propios no se daría el de los sensibles comunes, pues “ninguna figura, extensión, o movimiento (...) se daría en el conocimiento humano si supiésemos no aprehendidos inmediatamente los objetos en cuanto coloreados, calientes, o resistentes a nuestro tacto”³²⁴.

³¹⁹ *Sensibilia vero communia omnia reducuntur ad quantitatem.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.78, art 3, ad 2

³²⁰ *Quantitas autem est proximum subiectum qualitatis alterativae, ut superficies coloris.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.78, art 3, ad 2

³²¹ *Et ideo sensibilia communia non movent sensum primo et per se, sed ratione sensibilis qualitatis; ut superficies ratione coloris.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.78, art 3, ad 2

³²² Roger VERNEAUX. *Epistemología general o crítica del conocimiento*, p.175

³²³ Francisco CANALS. *Sobre la esencia del conocimiento*, p.380, nota 20

³²⁴ Francisco CANALS. *Sobre la esencia del conocimiento*, p.381

Otra cuestión distinta, es la de la homogeneidad o heterogeneidad entre las cualidades como modos de ser del ente físico y las cualidades como contenidos inmediatamente conocidos por la sensación humana. Esta cuestión ha sido resuelta a veces negando cualquier homogeneidad o traspaso de la conciencia a sus contenidos, o bien se ha afirmado por el contrario que el acceso al ente real consiste en una intuición inmediata. Ambas actitudes pretenden fundarse en el hecho advertido por Canals de que “el aristotelismo, si reconoce la necesidad de un entendimiento agente para que sea posible la aprehensión de las esencias de lo sensible, nunca ha pensado en la necesidad de un sentido activo para actuar sobre la pasividad sensible”³²⁵. Y aunque esto es verdad, no puede ignorarse que por otro lado nada hay visible fuera de la visión en acto, ni nada audible fuera del acto de oír, ni nada tangible fuera del acto de tocar. Ningún sonido es oído sino por un oyente y ningún color es visto sino es por un vidente. En este sentido, Santo Tomás afirma que “los colores que existen fuera del alma son visibles en acto, estando presente la luz (...) pero no lo son a modo de objetos sentidos actualmente, lo que tienen en cuanto que son algo uno con el sentido en acto”³²⁶. Los objetos sensibles como el color rojo o el sonido grave son aquello con lo que el alma se identifica al sentir en acto.

El realismo gnoseológico exige atribuir la cualidad física al ente natural que afecta a nuestros sentidos, pero no implica negar la distinción entre el ser entitativo de las cosas fuera del alma y el ser contenido de conciencia. Este realismo gnoseológico no nos obliga a decir que en el alma exista la piedra en su ser natural, ni tampoco que el alma esté en relación física con el ser natural de la piedra conocida, porque esto implicaría reducir la inmutación espiritual a una inmutación física. Este reduccionismo nos obligaría al falso dilema de por un lado atribuir al cognoscente la inherencia entitativa según sus condiciones materiales de lo percibido (es decir, que la pupila sea roja, y no simplemente perciba el rojo) o bien por otro lado que se atribuya la conciencia y visión de los colores a los objetos coloreados (que la piedra roja vea el color rojo).

En tercer lugar, tenemos los sensibles percibidos accidentalmente que constituyen otra categoría distinta, a la que Aristóteles denomina sensible *per accidens*, que consiste en algo que se añade a la misma sensación por medio de otro sentido o bien por medio de un recuerdo o experiencia que el sujeto proyecta. Así por ejemplo, si tras un tiempo sin ver a un amigo del que tengo noticias de que ha sido padre, le veo con un bebé de piel rosada, percibo que ese bebé de piel rosada es el hijo de mi amigo. Sin embargo, aquí es más fácil equivocarse, pues bien puede suceder que se trate de un sobrino suyo. Aristóteles habla del sensible *per accidens* en los siguientes términos:

Se habla de sensible por accidente cuando, por ejemplo, esto blanco es el hijo de Diáres.
Que es el hijo de Diáres se percibe por accidente, en la medida que a lo blanco está asociado

³²⁵ Francisco CANALS. *Sobre la esencia del conocimiento*, p.382

³²⁶ *Colores enim extra animam existentes, praesente lumine, sunt visibiles actu ut potentes movere visum: non autem ut actu sensata, secundum quod sunt unum cum sensu in actu.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro II, cap.59

accidentalmente esto que se percibe. De ahí también, que el que lo percibe no padezca en cuanto tal afección alguna bajo el influjo del sensible por accidente.³²⁷

Santo Tomás, por su parte, comenta el sensible *per accidens*, diciendo que viene a ser aquella síntesis de datos sensibles que acompañan al conocimiento de una realidad singular:

No todo lo que el entendimiento puede aprehender en la cosa sensible puede ser llamado sensible *per accidens*, sino aquello que se aprehende por el entendimiento simultáneamente a la presencia de la cosa sentida. Así, como al momento, al ver a alguien que habla o se mueve, aprehendo por el entendimiento su vida, por lo que puedo decir que veo que vive. Pero si se aprehende en lo singular, así como cuando veo algo coloreado, percibo este hombre o este animal, tal aprehensión se obra en el hombre ciertamente por la facultad cogitativa.³²⁸

De los sensibles propios Aristóteles afirma que no puede haber error (a no ser que haya indisposición del órgano), mientras que de los sensibles *per accidens* sí que puede haber un juicio equivocado. El *sensible per accidens* es una cierta composición de los datos ofrecidos por otras facultades, como si por ejemplo veo mi reloj sobre el escritorio y a la vez oigo pasar un coche por la calle. El sensible *per accidens* es indirecto, puesto que el sentido no lo percibe por sí mismo, sino que lo añade el espíritu a la sensación por medio de otra facultad, ya sea otro sentido externo o por algún sentido interno o por el mismo entendimiento. El sensible *per accidens* es como el conjunto de elementos que el espíritu sintetiza a lo que ha sentido, y son también todos los recuerdos, conceptos, juicios y razonamientos que se adhieren a la sensación y pueden hasta encubrirla. Por esto es posible incurrir en error acerca de los sensibles *per accidens*, de modo que establezcamos síntesis que no se correspondan con la realidad, como si por ejemplo paseo por el bosque y veo una sombra que atribuyo a un jabalí, cuando en realidad se trata de un hombre. Santo Tomás resume así la posibilidad de errar acerca del sensible *per accidens*:

El sentido versa también sobre los sensibles *per accidens* y en esto el sentido puede engañarse. En efecto, si se trata de que ve lo blanco, el sentido no miente, pero de que blanco sea esto o aquello, por ejemplo nieve o harina o algo semejante, aquí el sentido puede mentir y mucho más en las cosas alejadas.³²⁹

Puesto que los sentidos externos se ciñen a su respectivo sensible propio y a los sensibles comunes ya mencionados, la complejidad del sensible *per accidens* invita a

³²⁷ ARISTÓTELES. *De Anima*, libro II (418a20-24)

³²⁸ *Non tamen omne quod intellectu apprehendi potest in re sensibili, potest dici sensibile per accidens, sed statim quod ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectu. Sicut statim cum video aliquem loquentem, vel movere seipsum, apprehendo per intellectum vitam eius, unde possum dicere quod video eum vivere. Si vero apprehendatur in singulari, utputa cum video coloratum, percipio hunc hominem vel hoc animal, huiusmodi quidem apprehensio in homine fit per vim cogitativam.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri De Anima*, libro II, lectio.13, n.14

³²⁹ *Secundo autem sensus est circa sensibilia per accidens; et hic iam decipitur sensus. Quod enim album sit quod videtur, non mentitur sensus; sed si album sit hoc aut illud, puta vel nix, vel farina vel aliquid huiusmodi, hic iam contingit mentiri sensum, et maxime a remotis.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri De Anima*, libro III, lectio.6, n.8

buscar otras facultades que intervengan en la formación de este y que completan el proceso de la sensación. En cierto modo, el *sensible per accidens* es ignorado por el sentido, ya que no es un objeto propiamente del sentido. Así por ejemplo, del caballo blanco que relincha percibimos por la vista su blancura, pero no cuál sea la naturaleza o esencia del caballo.

No obstante, sí que hay objetividad en los sensibles *per accidens*, y esto abre la cuestión de que parece que hay ya una cierta actividad y espontaneidad en el conocimiento sensible. Concluimos de esto que no podemos hablar únicamente de afección pasiva en el horizonte de la sensibilidad, y ello nos lleva al estudio de las otras facultades que intervienen en la elaboración de la sensación.

III.3. Los sentidos internos

Tras una exposición detallada y razonada acerca de los sentidos internos concluye Santo Tomás con una enumeración de los mismos, diciendo que “no hay necesidad de admitir más que cuatro potencias interiores de la parte sensitiva, a saber, el sentido común, la imaginación, la estimativa y la memoria”³³⁰.

III.3.1. El sentido común

El primero de los sentidos internos es el sentido común, el cual conviene precisar y aclarar, pues una primera impresión nos podría hacer creer que el sentido común equivale al buen sentido o recto uso espontáneo de la razón para discernir lo verdadero de lo falso. Sin embargo, el sentido común no consiste en esto, ni tampoco en una facultad que tenga como objetos a los sensibles comunes antes mencionados, ya que estos son perceptibles por varios sentidos externos junto con su sensible propio.

Hay algunos hechos que inducen a demostrar la existencia y naturaleza de esta facultad interna del sentido común, ya que en primer lugar nosotros distinguimos y unimos cualidades sensibles diferentes como un color y un sabor; así por ejemplo cuando distinguimos lo blanco de lo dulce y lo atribuimos a un mismo terrón de azúcar. Pero esta comparación no pueden realizarla los sentidos externos, lo cuales se ciñen a su objeto propio, como por ejemplo la vista se limita a distinguir unos colores de otros, pero no le es posible a la vista discernir lo blanco de lo dulce. Por tanto, necesitamos una función interna que recoja, experimente y distinga las diversas sensaciones, y esta es el sentido común:

Cada sentido juzga del objeto sensible que le es propio, distinguiéndole de otras cualidades que caen también bajo el mismo sentido, como lo blanco de lo negro o de lo verde. Pero ni la vista ni el gusto pueden distinguir lo blanco de lo dulce, por cuanto el que discierne entre dos cosas es forzoso que conozca las dos. Por tanto, es preciso que sea de la competencia del

³³⁰ *Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivae partis, scilicet sensum communem et imaginationem, aestimativam et memorativam.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.78, art 4, in c.

sentido común el juicio de discernimiento a que se refieran, como a su término común todas las aprehensiones de los sentidos.³³¹

En segundo lugar podemos destacar el hecho de que nosotros conocemos nuestras sensaciones, de modo que no nos limitamos a sentir algo blanco y frío, sino que además sabemos que lo sentimos. Ahora bien, las facultades sensibles carecen de reflexividad sobre sí mismas, pues como afirma Santo Tomás “las facultades cognoscitivas que son acto de un órgano, no son por sí subsistentes, ni vuelven sobre sí mismas en su acto de conocimiento”³³². A un órgano físico le resulta imposible volver sobre sí mismo ya que “el sentido ni se conoce a sí mismo ni a su operación; ni la vista se ve a sí misma ni se percata de que ve”³³³.

El acto de visión no puede ser visto, pues no vemos que vemos; ni tampoco podemos tocar nuestro acto de tocar, es decir, no tocamos que tocamos, ni tampoco oímos el acto interno de nuestra audición. Pero Aristóteles ya destacó una cierta facultad sensible, por medio de la cual sentimos que vemos, sentimos que olemos, sentimos que oímos, etcétera. Esto nos lleva también a afirmar la existencia del sentido común, que posee por objeto los actos directos de conocimiento de los sentidos externos.

No obstante, el sentido común no es una función de reflexión, porque no vuelve sobre sí mismo, sino que más bien se centra en las sensaciones de los demás sentidos externos. Se trata de un sentido íntimo que no versa sobre nuestros objetos exteriores, sino sobre nuestras sensaciones acerca de ellos.

Por esto, el sentido común no se limita a distinguir los diversos sensibles entre sí, sino que también los recoge y así nos permite captar los objetos de forma unificada, de modo que por ejemplo permite percibir que esta pelota que veo es la misma que estoy tocando.

Así pues, el sentido común recoge lo que está disperso a través de los demás sentidos externos y los unifica. Cada sentido externo me da a conocer un aspecto propio y parcial, como por ejemplo la vista el color y el oído el sonido, pero nosotros percibimos objetos unificados por medio del sentido común. Por tanto, el sentido común, a la vez discierne unos sensibles de otros y al mismo tiempo los unifica. Por esto Aristóteles afirma que ocurre con el sentido común lo mismo que con el punto geométrico del que se originan varias líneas:

Ocurre, más bien lo que con el punto (...) que es indivisible en la medida en que cabe considerarlo como uno o como dos. En tanto que es indivisible, la facultad discerniente es

³³¹ *Ad secundum dicendum quod sensus proprius iudicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quae cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album a nigro vel a viridi. Sed discernere album a dulci non potest neque visus neque gustus, quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes aprehensiones sensuum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.78, art 4, ad 2

³³² *Virtutes igitur cognoscitivae quae non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas; sicut patet in singulis sensibus.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 2, ad 1

³³³ *Nullus sensus seipsum cognoscit, nec suam operationem: visus enim non videt seipsum, nec videt se videre.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro 2, cap.66

una y discierne simultáneamente; pero en tanto que divisible no es una ya que usa dos veces simultáneamente la misma señal. En la medida, pues, que se utiliza como límite el dos, discierne dos objetos que resultan separados para una facultad en cierto modo dividida; pero en la medida en que utiliza el límite como uno, discierne simultáneamente.³³⁴

El sentido común permite por un lado discernir lo blanco de lo amargo, pero a su vez los une y permite un juicio instantáneo y simultáneo sobre dichas cualidades. Aquí vemos de algún modo que la sensibilidad no puede ser definida exclusivamente como recepción pasiva de lo otro, sino que implica también un principio de actividad espontánea. Por tanto, esta conciencia sensible o sentido común posee una doble función: en primer lugar es la raíz y fuente de todos los sentidos externos y en segundo lugar es el punto de partida de los demás sentidos internos.

La primera función del sentido común consiste en ser la fuente y raíz de los sentidos externos, de modo que estos no tendrían capacidad cognoscitiva de no estar enraizados en esta conciencia sensible o sentido común, que nos permite sentir que sentimos, así pues, el origen radical unitario de los sentidos externos reside en la conciencia sensible o sentido común. No se puede explicar la vida sensitiva únicamente por la recepción y afectación pasiva de los órganos de los sentidos, sino que también por medio de la facultad de conciencia sensible atribuimos a un viviente la sensibilidad. Por esto Santo Tomás afirma que el sentido común “es raíz y principio de los sentidos externos”³³⁵.

Sin este sentido común ningún sentido externo sería viable, ni podría darse la vida sensitiva, si no suponemos que dicho ente viviente es capaz de cierta actividad por la que percibimos que vemos y que oímos. El sentido común es necesario también para distinguir entre los sensibles propios y los sensibles comunes.

Aunque al sentido común reciba los datos de los sentidos externos propios, no hay que pensar que estos últimos sean más nobles que el sentido común, ya que el sentido común recibe de manera más noble lo que a su vez reciben los sentidos propios de forma fragmentaria, porque el sentido común los unifica en su raíz:

Hay que considerar que, aunque este principio común sea inmutado por los sentidos propios o externos, porque al sentido común llegan como a su término las inmutaciones recibidas por los sentidos propios; sin embargo, no es el sentido propio más noble que el sentido común, aunque lo que mueve es más noble que lo movido y el agente que el paciente; así como tampoco lo sensible exterior es más noble que el sentido propio, externo, aunque lo mueva. Es de algún modo, más noble en cuanto es blanco o dulce en acto, mientras que la facultad sensible está en potencia en orden a aquello. Pero el sentido propio es “absolutamente” más noble en razón de la virtud sensitiva, por lo cual recibe las formas sensibles de modo más noble, sin materia. Y así también el sentido común recibe lo sensible de modo más noble que

³³⁴ ARISTÓTELES. *De Anima*, libro III (427a10-15)

³³⁵ *Sensus interior non dicitur communis per praedicationem, sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.78, art 4, ad 1

los sentidos propios, porque la virtud sensible sensitiva la encontramos en el sentido común como en su raíz, y no dividida.³³⁶

La segunda función de la conciencia sensible es la de ser el punto de partida de los demás sentidos internos, de modo que estos (imaginación, cogitativa y memoria sensible) emanan a partir de dicha conciencia sensible o sentido común. Santo Tomás expresa esta relación en los siguientes términos:

Ocurre que hay una como raíz y origen de otras diversas potencias, cuyos actos presuponen el acto de aquella potencia primera, así como la potencia nutritiva es como la raíz de la capacidad de crecimiento y de la potencia generativa, una y otra de las cuales se sirven del alimento. Por modo semejante el sentido común es raíz de la fantasía y de la memoria, que presuponen el acto del sentido común.³³⁷

En otro lugar, igualmente afirma el Aquinate que “así también el alma es sujeto de una potencia mediante otra, y según esto la imaginación y la memoria se dice que son propiedades de lo primeramente sensitivo, es decir, del sentido común”³³⁸.

Si no fuese por esta raíz y origen de la conciencia sensible, la vida sensitiva no sería capaz de emanar activamente imágenes intencionales. Sin este núcleo, que es la conciencia sensible, el viviente no entraría por medio de las imágenes en relación cognoscitiva con las cosas materiales en movimiento.

Además, en el sentido común se descubre que lo percibido por los sentidos externos se hace algo uno con el que conoce, bajo la presencia de la conciencia sensible. Este rasgo de hacerse uno el que conoce y lo conocido se descubrirá con mayor plenitud en el conocimiento intelectual.

Es cierto que en la vida sensitiva hay que destacar el carácter pasivo y receptivo de la sensibilidad, ya que “los sentidos reciben las especies cognoscitivas sin la materia, pero con las condiciones materiales”³³⁹, y también que en el viviente sensitivo no se da una

³³⁶ *Considerandum est etiam, quod licet hoc principium commune immutetur a sensu proprio, quia ad sensum communem perveniunt immutationes omnium sensuum propriorum, sicut ad communem terminum; non tamen sensus proprius est nobilior quam sensus communis, licet movens sit nobilior moto, et agens patiente; sicut nec sensibile exterius est nobilior quam sensus proprius, licet moveat ipsum. Est enim secundum quid nobilior, scilicet in quantum est actu album vel dulce, ad quod est sensus proprius in potentia. Sed sensus proprius simpliciter est nobilior propter virtutem sensitivam, unde et nobiliori modo recipit sine materia: omne enim recipiens aliquid, recipit illud secundum suum modum. Et sic sensus communis nobiliori modo recipit quam sensus proprius, propter hoc quod virtus sensitiva consideratur in sensu communi ut in radice, et minus divisa. TOMÁS DE AQUINO. Sententia libri De Anima, liber III, lectio III, n.14*

³³⁷ *Contingit tamen quod diversarum potentiarum est una quasi radix et origo aliarum potentiarum, quarum actus actum ipsius primae potentiae praesupponunt, sicut nutritiva est quasi radix augmentativae et generativae potentiae, quarum utraque utitur nutrimento. Similiter autem sensus communis est radix phantasiae et memoriae, quae praesupponunt actum sensus communis. TOMÁS DE AQUINO. De Memoria et reminiscencia, lect.2, n.12*

³³⁸ *Sicut una potentia oritur ab anima, alia mediante, ut supra dictum est; ita etiam anima subiicitur alii potentiae, mediante alia. Et secundum hunc modum, phantasticum et memorativum dicuntur passiones primi sensitivi. TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae I, q.78, art 4, ad 3*

³³⁹ *Sensus autem recipit quidem species sine materia, sed tamen cum conditionibus materialibus. TOMÁS DE AQUINO. De Veritate, q.2, art.2, in c.*

autoconciencia de su propia naturaleza. No obstante, hay que reconocer en la vida sensitiva un cierto grado de actividad y espontaneidad, que es la *virtus sensitiva*, que es anterior a la recepción inmaterial (pero con condiciones materiales) por la que dicho viviente percibe las formas sensibles del ente móvil y corpóreo. Por tanto, la sensibilidad no puede ser definida exclusivamente como recepción pasiva de lo otro, sino también como principio de actividad espontánea. La conciencia sensible o sentido común, es la raíz y fuente de todos los sentidos y el punto de partida de las capacidades activas y espontáneas que se dan en la vida sensitiva. Sin embargo, esta espontaneidad se da de manera especial en la facultad imaginativa, que complementa al sentido común.

III.3.2. La actividad de la facultad imaginativa

El conocimiento sensible no puede ser definido solamente como intuitivo y receptivo, sino que en él se da una emanación activa en la elaboración del *phantasma* o imagen. Santo Tomás menciona en varios lugares esta dimensión emanativa y formativa de la vida sensible, como por ejemplo el siguiente:

En la parte sensitiva se halla una doble operación, una según la sola inmutación, y así se realiza la operación del sentido por el hecho de ser inmutado por lo sensible. Otra operación es la formación según la cual la facultad imaginativa se forma una imagen de la cosa ausente o incluso nunca vista.³⁴⁰

Así pues, la imaginación nos aparece como un movimiento obrado por el sentido en acto, lo cual nos hace desasirnos de la visión de la imaginación como algo únicamente intuitivo y pasivo frente a los objetos que afectan a los sentidos externos. Por medio de la imaginación se produce una síntesis de las cualidades percibidas que sirve de vínculo entre el cognoscente y la cosa, de modo que ya no tenemos solo un color distinguido de un sabor, sino que tenemos un objeto percibido que por ejemplo es dulce y naranja. El carácter de objeto que reúne diversas cualidades no es algo que sienta el sujeto, sino que es algo que proyectamos desde nuestra propia actualidad, por medio de la imaginación. Por esto, Aristóteles afirmó que “los animales viven por la fantasía y por la memoria”³⁴¹, ya que por medio de dicha espontaneidad activa orientan su vida y movimientos, pues sin la imaginación no podríamos percibir al objeto sentido ni tampoco orientarnos posteriormente a él por medio del apetito:

Hay que notar que para la vida de un animal perfecto se requiere no solamente que perciba la realidad presente, sino también la ausente. De otra manera, como el movimiento y la acción del animal siguen a una percepción, el animal no se movería en la búsqueda de cosas alejadas; lo cual es contrario a lo que vemos, sobre todo, en los animales de movimiento progresivo, que se mueven hacia un objeto ausente que ellos han percibido. Es necesario, por tanto, que el animal reciba, mediante el alma sensitiva, no solo las especies de los objetos

³⁴⁰ *In parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum solam immutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.85, art 2, ad 3

³⁴¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, libro I (980b25-27)

sensibles mientras con su presencia lo están inmutando, sino también que las retenga y conserve.³⁴²

Esto nos lleva a la segunda función de la imaginación, que es la de conservar y retener lo que ha formado, de manera que sea capaz el animal de tener presente la cosa sin que la esté actualmente percibiendo. Esto se comprueba en los animales, pues por ejemplo el lobo difícilmente podría cazar una oveja, si solo la tuviese presente cuando la está actualmente percibiendo. Por esto, Santo Tomás describió la imaginación como “un depósito de las formas recibidas por los sentidos”³⁴³.

La imaginación da lugar a una huella o imagen dejada por el acto del sentido común, que ha sido causada por las sensaciones precedentes. La inmutación de la imaginación produce una imagen o síntesis que perdura en ausencia del estímulo externo y que puede ser evocada bajo forma de imagen y reaparecer en cualquier momento. En este sentido, podríamos compararla a la impresión producida por el anillo sobre la cera, de modo que aun desaparecido el estímulo, la recepción se prolonga en forma de conservación.

Con los sentidos externos y el sentido común, el proceso sensitivo se ha desarrollado de algún modo como en un circuito cerrado, en el que a partir de un estímulo externo se produce un recíproco acto de conciencia sensorial. Pero a partir de la imaginación se empieza a superar esta dependencia del estímulo externo, de modo que por medio de la conservación de la huella o imagen, se puede volver a evocar y traer los contenidos de experiencias pasadas. Esta productividad de la imaginación implica una cierta separación del *hic et nunc*, ya que se deja de necesitar la presencia del estímulo externo.

No obstante, aunque la imaginación trascienda a dicho estímulo externo y a los demás sentidos mencionados, sin embargo no trasciende a los sensibles propios y comunes, es decir, que si se carece de un determinado sentido es imposible imaginar nada de aquel sector sensorial. Así por ejemplo, un ciego de nacimiento no puede imaginar colores.

La imaginación puede producir su acto en presencia o no del objeto externo. En caso de que esté presente dicho objeto externo, la imaginación completa la percepción añadiendo los datos pasados que ni el sentido común ni los sentidos externos pueden conservar. Y esto posee una importancia crucial en la vida sensitiva, pues por medio de la imaginación son posibles las reacciones de un animal ante un objeto que se halla ausente, pero que debe provocar en él la búsqueda o la huida. Así por ejemplo, por medio de la imaginación, un gato puede buscar un ratón ausente o alejarse de un lugar en el que anteriormente había visto un perro.

³⁴² *Est autem considerandum quod ad vitam animalis perfecti requiritur quod non solum apprehendat rem apud praesentiam sensibilis, sed etiam apud eius absentiam. Alioquin, cum animalis motus et actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens; cuius contrarium apparet maxime in animalibus perfectis, quae moventur motu processivo; moventur enim ad aliquid absens apprehensum. Oportet ergo quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium, cum praesentialiter immutatur ab eis; sed etiam eas retineat et conservet.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.78, art 4, in c.

³⁴³ *Est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.78, art 4, in c.

Así como el sentido común recoge y unifica los datos particulares de los sentidos externos pertenecientes a una cosa real, así también la imaginación produce fenómenos de integración perceptiva.

De forma paralela al examen que Santo Tomás realiza acerca del grado de falibilidad de los sensibles propios, comunes y *per accidens* de nuestros sentidos externos, aplica estos principios al caso de la imaginación, concluyendo que la posibilidad de errar de esta es mayor que la del sentido externo:

El movimiento de la fantasía que es producido por el sentido en acto difiere de estas tres consideraciones de los actos del sentido, tal como el efecto difiere de la causa. Por esto, como el efecto es más débil que la causa (...) por eso en la fantasía más fácilmente que en el sentido puede darse la falsedad que consiste en una semejanza entre el sentido y lo sensible.³⁴⁴

A continuación aplica el movimiento de la imaginación a los tres diversos objetos sensibles, para concluir un mayor grado de falibilidad respecto de los sensibles comunes y *per accidens* que respecto de los sensibles propios, así como una mayor falibilidad cuanto más distancia posee respecto de la presencia del estímulo sensible:

Cuando el movimiento de la fantasía se produce sin la sensación, entonces acerca de los sensibles propios puede haber el error; así se imaginan algunas veces las cosas ausentes como blancas aunque sean negras. Sin embargo, los otros movimientos de la fantasía que son causados por la sensación de los sensibles *per accidens* o por la sensación de los sensibles comunes, pueden ser falsos esté o no presente lo sensible. Pero son más falsos en ausencia de lo sensible que cuando están cerca.³⁴⁵

Aquí Santo Tomás muestra como criterio que la presencia de un objeto o estímulo real disminuye la posibilidad de errar de la imaginación, y en este caso es cuando se producen integraciones perceptivas que traen a su vez sensaciones pasadas que se conservan. Bastante distintas son aquellas integraciones perceptivas que realiza la imaginación en completa ausencia de un objeto externo, como las que dan lugar a las ilusiones, alucinaciones, visiones, sueños, etcétera; en las que aumenta considerablemente la posibilidad de error.

No obstante, cabe destacar que en estas acciones de la imaginación se descubre esta dimensión activa de construir imágenes, como por ejemplo al imaginar un monte de oro o un unicornio. Sin embargo, la capacidad creativa es limitada, pues más que crear

³⁴⁴ *Motus autem phantasiae qui est factus ab actu sensus, differt ab istis tribus sensibus, id est actibus sensus, sicut effectus differt a causa. Et propter hoc etiam quia effectus est debilior causa (...) ideo in phantasia facilius adhuc quam in sensu potest incidere falsitas, quae consistit in dissimilitudine sensus ad sensibile.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri De Anima*, libro III, lectio.6, n.10

³⁴⁵ *Sed quando motus phantasiae est in absentia sensus, tunc etiam circa propria sensibilia contingit decipi. Imaginatur enim quandoque absentia ut alba, licet sint nigra. Sed alii motus phantasiae, qui causantur a sensu sensibilium per accidens, et a sensu sensibilium communium, possunt esse falsi, sive sit praesens sensibile, sive non. Sed magis sunt falsi in absentia sensibilis, quam sunt quando sunt procul.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri De Anima*, libro III, lectio.6, n.11

imágenes, lo que se hace es componer imágenes ya dadas, pero en ningún caso nadie puede imaginar colores que no haya visto u otros sensibles que no haya percibido.

Por consiguiente, el conocimiento sensible no tendría el carácter regulador de una vida animal o sensible, si fuese entendido simplemente como una recepción pasiva de los contenidos inmediatamente intuitos por los sentidos, ya que como advierte Canals “no podremos tampoco explicar la posibilidad del recuerdo de lo ya percibido, ni, por lo mismo, tampoco ninguna entrada en relación activa en la línea del apetito y de la locomoción con el mundo circundante”³⁴⁶. Por esta razón, la facultad imaginativa posee una importante función en el conocimiento humano, ya que por un lado es elemento mediador entre los contenidos sensibles y la actividad intelectual, y por otro lado está entretrejida con las dimensiones de la *praxis* y de la *poiesis* artístico-técnica.

III.3.3. La estimativa o cogitativa

La estimativa o cogitativa es quizás el más importante de los sentidos internos, por su crucial función y proximidad a la parte intelectual. La diferencia entre estimativa y cogitativa consiste en que la primera se refiere a este sentido interno en tanto que es poseído por los animales irracionales, mientras que la segunda denominación se refiere al modo más eminente y perfecto con que dicho sentido interno es poseído por el hombre.

Este sentido interno posee un lugar privilegiado en el ámbito del conocimiento sensible, tanto que llega a afirmar Santo Tomás que “la potencia cogitativa es lo más alto de la parte sensitiva, donde llega a tocar en cierto modo a la parte intelectual, como algo que participa de lo que es en el entendimiento la parte ínfima, a saber, el discurso racional”³⁴⁷.

El objeto propio de la estimativa son las llamadas *intentiones insensatae*, es decir, aquellas intenciones no sentidas por los sentidos externos, y que consisten en una serie de valores, utilidades y relaciones que percibimos junto con los objetos. La acción de la cogitativa implica una cierta proyección del sujeto y una elaboración que va más allá de lo inmediatamente ofrecido por el estímulo externo.

Un ejemplo de tales intenciones son las relaciones de utilidad y nocividad que percibe la estimativa, las cuales no consisten simplemente en un agrado o repulsión primaria sobre nuestros sentidos, pues como bien comenta Santo Tomás la oveja no huye del lobo porque le desagrade su color, sino porque capta que le supone una amenaza:

Por otra parte, hay que tener en cuenta que si el animal se moviese impulsado solamente por lo que deleita o mortifica los sentidos, no habría necesidad de atribuirle más que la aprehensión de las formas sensibles, que le producirían deleite o repulsión. Pero es necesario que el animal busque unas cosas y huya de otras, no solo porque sean convenientes o nocivas al sentido, sino también por razón de otras conveniencias y utilidades o prejuicios. Y así, la oveja que ve venir al lobo huye, no por lo repulsivo de su figura o color, sino como de

³⁴⁶ Francisco CANALS. *Sobre la esencia del conocimiento*, p.398

³⁴⁷ *Potentia cogitativa est id quod est altissimum in parte sensitiva, unde attingit quodammodo ad partem intellectivam ut aliquid participet eius quod est in intellectiva parte infimum, scilicet rationis discursum.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.14, art.1, ad 9

un enemigo de su naturaleza, e igualmente el pájaro recoge pajas no por placer sensible, sino porque son útiles para construir su nido. Por eso le es preciso al animal el percibir esas intenciones que no percibe el sentido exterior, y además que exista en él un principio propio para esta percepción (...) A la percepción de las intenciones no recibidas por los sentidos se ordena la estimativa.³⁴⁸

A diferencia del entendimiento humano que posee un objeto universal y abstracto, el objeto de la estimativa es algo singular, y por esto es denominada también razón particular porque nos lleva al conocimiento de los individuos de una especie, aunque no directamente al conocimiento de la naturaleza universal de la misma:

En el momento en que veo que alguien habla o se mueve, aprehendo por el intelecto su vida, por lo cual puedo decir que le veo vivir. Por otra parte, si aprehendo en el orden singular, por ejemplo cuando al ver lo coloreado percibo este hombre o este animal, semejante aprehensión se produce en el hombre por la potencia cogitativa, que también se le llama razón particular por esto que contribuye al conocimiento de los individuos, como la razón universal contribuye al de los universales.³⁴⁹

Esto le otorga una gran importancia a este sentido interno, pues en el caso del hombre, la cogitativa es además la intersección entre lo sensible y lo inteligible. Por medio de la cogitativa podemos realizar juicios singulares no aprehensivos de la esencia de las cosas. Así por ejemplo, podemos conocer a Sócrates como este hombre, pero no en cuanto hombre. También el animal percibe lo singular, pero sin su naturaleza, pues una oveja percibe este lobo, pero no sabe qué es un lobo. No obstante, podríamos decir que la oveja solo en cierto modo conoce qué es un lobo, en la medida que huye de este lobo que percibe enfrente de sí, pero no lo haría si se tratase de un cerdo.

La estimativa posee algunas diferencias respecto de la cogitativa humana, que deben destacarse. La primera es que la valoración de los datos percibidos, en los animales se realiza únicamente por instinto, mientras que en el hombre se realiza por medio de cierta comparación:

Adviértase que en cuanto a las formas sensibles, no hay diferencia entre el hombre y los animales, pues del mismo modo son modificados por los objetos sensibles exteriores. Pero

³⁴⁸ *Rursus considerandum est quod, si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur aut horret. Sed necessarium est animali ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta, sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quod percipiat huiusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior. Et huius perceptionis oportet esse aliquod aliud principium (...) Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa. TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae I, q.78, art 4, in c.*

³⁴⁹ *Sicut statim cum video aliquem loquentem, vel movere seipsum, apprehendo per intellectum vitam eius, unde possum dicere quod video eum vivere. Si vero apprehendatur in singulari, utputa cum video coloratum, percipio hunc hominem vel hoc animal, huiusmodi quidem apprehensio in homine fit per vim cogitativam, quae dicitur etiam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis est collativa rationum universalium. TOMÁS DE AQUINO. Sententia libri De Anima, libro II, lectio.13, n.14*

sí hay diferencia en cuanto a esas intenciones especiales, pues los animales las perciben tan solo por cierto instinto natural, mientras que el hombre las percibe por cierta comparación.³⁵⁰

La segunda diferencia entre la estimativa y la cogitativa puede resumirse en que la estimativa solamente capta su objeto singular en tanto que principio o término de una acción, mientras que la cogitativa lo percibe como un objeto singular perteneciente a una naturaleza común:

Con respecto a esto la cogitativa y la estimativa se relacionan de modo diferente. La cogitativa aprehende al individuo, como existente bajo la naturaleza común, lo que ocurre en cuanto se une a la parte intelectual en un mismo sujeto. De tal forma conoce este hombre en cuanto es este hombre y este leño en cuanto es tal leño. La estimativa no aprehende al individuo en cuanto radica bajo la naturaleza común, sino solo en cuanto es término o principio de alguna acción o pasión, como la oveja que conoce al cordero no en cuanto este cordero sino en cuanto es amamantado por ella, y esta hierba en cuanto es comida.³⁵¹

Por este motivo, comenta el Aquinate que esta posesión de un modo más noble y eminente de este sentido interno en el hombre, se da por una cierta refluencia y participación de la racionalidad:

La excelencia de la cogitativa y de la memoria en el hombre no estriba en lo que es propio de la parte sensitiva, sino en cierta afinidad y proximidad a la razón universal, que de algún modo refluye sobre ellas. Por consiguiente, no son facultades distintas, sino las mismas, aunque más perfectas que en los demás animales.³⁵²

La cogitativa está abierta al influjo del intelecto, y en su modo de obrar sigue el influjo de este, por lo que precisamente en virtud de su actividad comparativa recibe el nombre de cogitativa. Asimismo, otra característica de la cogitativa, es que debido a su interacción con los datos de los demás sentidos externos y con la afectividad y motricidad, se convierte en un cierto sentido del futuro, ya que puede anticipar situaciones y provocar reacciones ante esto.

³⁵⁰ *Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominem et alia animalia, similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus. Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est, nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.78, art 4, in c.

³⁵¹ *Differenter tamen circa hoc se habet cogitativa, et aestimativa. Nam cogitativa apprehendit individuum, ut existens sub natura communi; quod contingit ei, in quantum unitur intellectivae in eodem subiecto; unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum. Aestimativa autem non apprehendit aliquod individuum, secundum quod est sub natura communi, sed solum secundum quod est terminus aut principium alicuius actionis vel passionis; sicut ovis cognoscit hunc agnum, non in quantum est hic agnus, sed in quantum est ab ea lactabilis; et hanc herbam, in quantum est eius cibus.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri De Anima*, libro II, lectio.13, n.16

³⁵² *Ad quintum dicendum quod illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivae partis; sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quandam refluentiam. Et ideo non sunt aliae vires, sed eaedem, perfectiores quam sint in aliis animalibus.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.78, art 4, ad 5

Tanto la estimativa animal como la cogitativa humana regulan el comportamiento dirigiendo su apetito, y en el caso del hombre su vida afectiva, porque le permite comparar representaciones individuales:

En los animales, el apetito sensitivo está ordenado a ser movido por la potencia estimativa, y así la oveja teme al lobo porque lo estima enemigo suyo. Pero el hombre tiene, en lugar de la estimativa, la cogitativa llamada por algunos "razón particular", porque compara las representaciones individuales. Por eso de ella proviene en el hombre el movimiento del apetito sensitivo.³⁵³

No es la imaginación la que mueve directamente al apetito, puesto que la imaginación solo forma una imagen en ausencia del estímulo externo, pero no capta valores afectivos de utilidad y nocividad, ya que esto exige una cierta comparación, y es obra de la cogitativa:

El apetito no padece ni se mueve por la simple aprehensión del objeto como lo propone la fantasía, sino que es preciso que se aprehenda bajo la razón de bueno o malo, de conveniente o nocivo. En los hombres esto lo realiza la opinión, componiendo o dividiendo cuando se opina que esto es terrible o malo, aquello deseable o bueno. Empero la fantasía no compone, ni divide. En síntesis, el apetito en los animales padece por la estimativa natural que opera en ellos, que en los hombres es la opinión.³⁵⁴

III.3.4. La memoria sensible y la percepción del tiempo

La memoria es el sentido interno que posee la función de conservar las *intentiones insensatae* que percibe la estimativa o cogitativa, por lo que la memoria se refiere al pasado como a su objeto propio:

A la percepción de las intenciones no recibidas por los sentidos se ordena la estimativa. A su conservación, la memoria, que es una especie de archivo de tales intenciones. Prueba de ello es que los animales empiezan a recordar partiendo de alguna de ellas, de lo que es nocivo o conveniente, por ejemplo. Incluso la razón de pretérito, que considera la memoria, se computa entre ellas.³⁵⁵

³⁵³ *Cuius ratio est, quia appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute; sicut ovis aestimans lupum inimicum, timet. Loco autem aestimativae virtutis est in homine, sicut supra dictum est, vis cogitativa; quae dicitur a quibusdam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.81, art 3, in c.

³⁵⁴ *Quia appetitus non patitur neque movetur ad simplicem apprehensionem rei, qualem proponit phantasia. Sed oportet quod apprehendatur sub ratione boni vel mali, convenientis vel nocivi. Et hoc facit opinio in hominibus, componendo vel dividendo, dum opinatur hoc esse terribile vel malum, illud autem esse sperabile vel bonum. Phantasia autem non componit neque dividit. Patitur tamen appetitus animalium ab aestimatione naturali, quae hoc operatur in eis, quod opinio in hominibus.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri De Anima*, libro III, lectio.4, n.21

³⁵⁵ *Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa. Ad conservandum autem eas, vis memorativa, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum. Cuius signum est, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua huiusmodi intentione, puta quod est nocivum vel conveniens. Et ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria, inter huiusmodi intentiones computatur.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.78, art 4, in c.

La memoria coincide en parte con la imaginación, por destinarse ambas a la conservación de lo percibido. Pero se diferencian en que para la imaginación el fantasma o imagen es algo existente en la parte sensible y sobre lo cual obra el entendimiento, mientras que para la memoria es una imagen de algo que anteriormente hemos percibido:

Así pues, es evidente que, cuando el alma se vuelve a la imagen sensible, en cuanto que es una forma atesorada en la parte sensitiva, así es un acto de la imaginación o fantasía, o incluso de la inteligencia que considera lo universal que hay en esto. Pero si el alma se vuelve a la imagen sensible en cuanto que es imagen natural de lo que antes hemos oído o conocido, esto pertenece al acto de la memoria.³⁵⁶

Por tanto, la memoria implica una cierta percepción del tiempo, pero este a su vez implica conocer el movimiento, el cual es un sensible común que es condición necesaria para que se dé la percepción del tiempo, según la célebre definición aristotélica del tiempo como “el número del movimiento según lo anterior y lo posterior”³⁵⁷. No obstante, la definición aristotélica no se mueve en un contexto únicamente físico y material, ya que la temporalidad pertenece propiamente a la vida cognoscente que es la que experimenta los sucesos temporales.

Hay que destacar que la medida del movimiento según el antes y el después solo puede darse allí donde es posible retener en el ahora el conocimiento de lo anterior y juzgar lo presente como algo que ha llegado con posterioridad. No es posible explicar el tiempo en base únicamente a una intuición inmediata de partes extensas, sino que como advierte Canals “solo la permanencia de la conciencia en la radical posibilidad de rememoración de la propia mismidad hace a un sujeto capaz de percibir los movimientos como temporalmente mensurables”³⁵⁸. Esto nos muestra una cierta cercanía y proximidad entre el sentido común y la memoria, aunque la diferencia entre ambas reside en que mientras el sentido común percibe el instante temporal como flujo o tránsito, la memoria percibe la imagen en relación a algo ya pasado.

Por otra parte, la memoria en tanto que conserva los contenidos de la estimativa, contribuye al perfeccionamiento de la percepción, ya que en caso contrario todo el trabajo de la cogitativa se volvería inútil si tuviese que rehacerse a cada instante. Aquí, como en otros órdenes, la conservación de lo adquirido es condición necesaria de todo perfeccionamiento ulterior.

Esta memoria sensible que poseen los animales, también la posee el hombre de manera más elevada, por su participación de la naturaleza intelectual, la cual refluye de algún modo sobre la memoria, al igual que sobre la cogitativa. Por este motivo, en el caso del hombre, la memoria humana está al servicio del entendimiento y es capaz de desarrollar

³⁵⁶ *Sic igitur manifestum est quod quando anima convertit se ad phantasma, prout est quaedam forma reservata in parte sensitiva, sic est actus imaginationis sive phantasiae, vel etiam intellectus considerantis circa hoc universale. Si autem anima convertatur ad ipsum, in quantum est imago eius, quod prius audivimus aut intelleximus, hoc pertinet ad actum memorandi.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia De Sensu et Sensato*, libro II, lectio 3, n.17

³⁵⁷ ARISTÓTELES. *Física*, libro IV (220a-25)

³⁵⁸ Francisco CANALS. *Sobre la esencia del conocimiento*, p.414

una función especial: la reminiscencia. Esta última consiste en una búsqueda activa del recuerdo a través de sus conexiones con el presente, lo cual implica una cierta investigación y comparación, que además es intencionada, algo así como hacer un silogismo tirando de los recuerdos:

Y por parte de la memoria no solo tiene el hombre memoria, como los demás animales, por el recuerdo súbito de lo pasado, sino también reminiscencia, con la cual inquiere como por silogismos el recuerdo de lo pasado con respecto a las intenciones individuales.³⁵⁹

En otro lugar, el Aquinate realiza una comparación más detallada de esta relación entre la reminiscencia y la demostración, ya que ambas parten de algo conocido para llegar a algo desconocido. Esto conocido puede ser o bien un tiempo o bien una cosa o suceso. En el caso de que se trate de un tiempo conocido, podemos a partir de este ir recordando lo que hicimos antes y después, como si por ejemplo uno recuerda claramente que estuvo enfermo hace una semana y trata de recordar dónde estuvo, qué hizo, en qué momento se empezó a encontrar mal y cuáles pudieron ser las causas:

Lo primero por lo que comienza su búsqueda el sujeto que realiza el acto de reminiscencia es, unas veces, un tiempo conocido; otras veces, una cosa conocida. Cuando comienza su búsqueda atendiendo al tiempo, unas veces comienza por el ahora, esto es, por el tiempo presente y avanza hacia el pretérito del cual busca algo en la memoria (por ejemplo, si intenta recordar lo que ha hecho hace cuatro días, piensa así: hoy he hecho esto, ayer aquello, anteayer aquello otro, y de esta forma, siguiendo la secuencia de los movimientos acostumbrados, llega a dar con lo que hizo el cuarto día). Pero otras veces, empieza por algún otro tiempo (por ejemplo, si alguien tiene en la memoria lo que hizo hace ocho días, y ha olvidado lo que hizo hace cuatro, procederá descendiendo al séptimo día y así sucesivamente hasta llegar al cuarto día.³⁶⁰

Si la realidad conocida de la que se parte es una cosa o suceso, también se puede recordar otra cosa distinta con la que posee algún tipo de semejanza, de contrariedad o incluso cualquier tipo de relación o proximidad más general. Así por ejemplo, al pensar en el escritor Francisco de Quevedo, se puede recordar por semejanza a otros escritores españoles del Siglo de Oro como Miguel de Cervantes o Lope de Vega. Asimismo al pensar en Quevedo podemos recordar por contrariedad fácilmente a Luis de Góngora, de quien era un enemigo notorio. E igualmente al pensar en Quevedo se puede pensar fácilmente en Madrid, que era su ciudad natal o en la España de Felipe IV en la que vivió. Estos mismos principios los expone Santo Tomás con otros ejemplos:

³⁵⁹ *Ex parte autem memorativae, non solum habet memoriam, sicut cetera animalia, in subita recordatione praeteritorum; sed etiam reminiscenciam, quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.78, art 4, in c.

³⁶⁰ *Hoc autem primum, a quo reminiscens suam inquisitionem incipit, quandoque quidem est tempus aliquod notum, quandoque autem aliqua res nota. Secundum tempus quidem incipit quandoque a nunc, idest a praesenti tempore procedendo in praeteritum, cuius quaerit memoriam: puta si quaerit memorari id quod fecit ante quatuor dies, meditatur sic, hodie feci hoc, heri illud, tertia die aliud, et sic secundum consequentiam motuum assuetorum pervenit resolvendo in id quod fecit quarta die. Quandoque vero incipit ab aliquo alio tempore, puta si quis in memoria habeat quid fecerit octavo die ante, et oblitus sit quid fecerit quarta die, procedet descendendo ad septimam, et sic inde quousque veniat ad quartam diem.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia De Sensu et Sensato*, libro II, lectio 5, n.5.

De manera semejante, también algunas veces, uno comienza el acto de la reminiscencia partiendo de algún hecho que recuerda; y partiendo de ese hecho avanza o progresa hacia otro, por triple medio. Unas veces, por medio de la semejanza, así como cuando uno recuerda algo de Sócrates, y le sobreviene el recuerdo de Platón que es semejante en sabiduría. Otras veces, por medio de la contrariedad, así como si uno se acuerda de Héctor y viene a su mente Aquiles. Y finalmente, otras veces por medio de cualquier proximidad, como cuando uno recuerda al padre y le viene a la mente el hijo. Y la misma razón existe en cualquier otra clase de proximidad, como la de sociedad, de lugar o de tiempo; y por esto la reminiscencia se produce porque los movimientos de todas estas cosas se siguen entre sí.³⁶¹

Esto muestra claramente como la memoria sensible se halla perfeccionada en el hombre por el influjo de la inteligencia, de modo que esta organiza los recuerdos y los puede encuadrar en ideas generales que facilitan su localización. Estos principios mencionados constituyen la base de un eficaz trabajo memorístico del hombre, pues obviamente es mucho más fácil retener algo ordenado y estructurado que algo caótico, de ahí la necesidad de estudiar a partir de esquemas, resúmenes, etcétera. Asimismo lo que se aprende debe afianzarse precisamente utilizando estos principios ya vistos de semejanza o contrariedad, o bien en función de este desplazamiento de un tiempo conocido a otro. No obstante, aquí la aplicación de los principios debe adaptarse a la materia, pues está claro que no se estudia de igual modo una lección de historia que una de matemáticas. Por otro lado, resulta crucial la repetición frecuente de la materia que se ha ordenado, pues ordinariamente casi nadie se aprende algo con una sola lectura, aunque la materia haya sido convenientemente ordenada. En este sentido, también Santo Tomás ofrece una síntesis que sirve de principios generales de mnemotecnia:

Podemos aprender a recordar o memorar a partir de estas cuatro útiles claves expuestas. De las cuales, la primera es que se procure estructurar lo que se quiere recordar según un orden. En segundo lugar, que lo afiance en su mente profunda e intensamente. En tercer lugar que se medite frecuentemente según un orden. Cuarto, que empiece recordando desde el principio.³⁶²

³⁶¹ *Hoc autem primum, a quo reminiscens suam inquisitionem incipit, quandoque quidem est tempus aliquod notum, quandoque autem aliqua res nota. Secundum tempus quidem incipit quandoque a nunc, idest a praesenti tempore procedendo in praeteritum, cuius quaerit memoriam: puta si quaerit memorari id quod fecit ante quatuor dies, meditatur sic, hodie feci hoc, heri illud, tertia die aliud, et sic secundum consequentiam motuum assuetorum pervenit resolvendo in id quod fecit quarta die. Quandoque vero incipit ab aliquo alio tempore, puta si quis in memoria habeat quid fecerit octavo die ante, et oblitus sit quid fecerit quarta die, procedet descendendo ad septimam, et sic inde quousque veniat ad quartam diem (...). Similiter etiam quandoque reminiscitur aliquis incipiens ab aliqua re cuius memoratur, a qua procedit ad aliam, triplici ratione. Quandoque quidem ratione similitudinis, sicut quando aliquid aliquis memoratur de Socrate, et per hoc occurrit ei Plato, qui est similis ei in sapientia. Quandoque vero ratione contrarietatis, sicut si aliquis memoretur Hectoris, et per hoc occurrit ei Achilles. Quandoque vero ratione propinquitatis cuiuscumque, sicut cum aliquis memor est patris, et per hoc occurrit ei filius. Et eadem ratio est de quacumque alia propinquitate, vel societatis, vel loci, vel temporis; et propter hoc fit reminiscencia, quia motus horum seinvicem consequuntur.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia De Sensu et Sensato*, libro II, lectio 5, n.6

³⁶² *Sic ergo ad bene memorandum vel reminiscendum, ex praemissis quatuor documenta utilia addiscere possumus. Quorum primum est, ut studeat quae vult retinere in aliquem ordinem deducere. Secundo ut profunde et intente eis mentem apponat. Tertio ut frequenter meditetur secundum ordinem. Quarto ut incipiat reminisci a principio.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia De Sensu et Sensato*, libro II, lectio 5, n.13

Por otra parte, el Aquinate se plantea la posibilidad de admitir en el hombre la existencia de una memoria puramente intelectual, en el sentido no ya de que conserve las *intentiones insensatae*, sino como archivo de los conceptos abstractos. A esta compleja cuestión responde que si se entiende memoria en sentido amplio, como recuerdo de las formas inteligibles, entonces sí que podemos afirmar que existe una memoria intelectual en el entendimiento posible. Pero si entendemos memoria en sentido estricto, en tanto que conocimiento del pasado como pasado, entonces no puede haber una memoria intelectual, sino que venimos a parar a la memoria sensible:

Por consiguiente, si por memoria entendemos únicamente la facultad de conservar las especies, es preciso afirmar que la memoria reside en la parte intelectual. En cambio, si es de esencia de la memoria el que su objeto sea lo pretérito en cuanto que pretérito, la memoria no residirá en la parte intelectual, sino solo en la sensitiva, que percibe lo particular. Pues lo pretérito en cuanto que pretérito, al designar al ser bajo un tiempo determinado, entra en la condición de lo particular.

Así por ejemplo, la esencia del triángulo es algo abstracto y desligado de todo momento determinado, de modo que pensar en la esencia de triángulo no implica ninguna referencia al pasado. No obstante, los actos de entender sí que están localizados en el tiempo y de ello podemos tener recuerdo:

La condición de pretérito puede referirse a dos cosas, a saber, al objeto conocido y al acto de conocer. Y las dos se hallan simultáneamente reunidas en la parte sensitiva (...) Mas, por lo que se refiere a la parte intelectual, la condición de pretérito le es accidental al objeto del entendimiento (...) En cambio, por razón de su acto, la condición de pretérito puede intervenir necesariamente en el entendimiento, del mismo modo que en el sentido, por cuanto el entender de nuestra alma es un acto particular que se da en este o aquel tiempo.³⁶³

Acerca de en qué consiste esta memoria intelectual, Santo Tomás no da muchas indicaciones, tan solo dice que se trata de un hábito o aptitud para concebir de forma rápida y fácil ciertos conceptos, por lo que la memoria intelectual no constituye una facultad distinta del entendimiento, sino que más bien es un hábito:

Unas veces la especie inteligible está en el entendimiento solo en potencia, y entonces se dice que el entendimiento se halla en potencia. Otras, está dando su último complemento al acto, y entonces se entiende en acto. Otras, está en un estado intermedio entre la potencia y el acto, y entonces se dice que el entendimiento se encuentra en estado de hábito. Y de este modo último es como conserva las especies aun cuando no entienda en acto.³⁶⁴

³⁶³ *Ad secundum dicendum quod praeteritio potest ad duo referri, scilicet ad obiectum quod cognoscitur; et ad cognitionis actum. Quae quidem duo simul coniunguntur in parte sensitiva (...) Sed quantum ad partem intellectivam pertinet, praeteritio accidit, et non per se convenit, ex parte obiecti intellectus (...) Ex parte vero actus, praeteritio per se accipi potest etiam in intellectu, sicut in sensu. Quia intelligere animae nostrae est quidam particularis actus, in hoc vel in illo tempore existens.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.79, art 6, ad 2

³⁶⁴ *Species intelligibilis aliquando est in intellectu in potentia tantum, et tunc dicitur intellectus esse in potentia. Aliquando autem secundum ultimam completionem actus, et tunc intelligit actu. Aliquando medio modo se habet inter potentiam et actum, et tunc dicitur esse intellectus in habitu. Et secundum hunc modum intellectus conservat species, etiam quando actu non intelligit.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.79, art 6, ad 3

III.3.5. El juicio singular y el fantasma

En los apartados anteriores hemos descrito los diferentes sentidos externos e internos, y nos hemos visto obligado a precisar las diferencias en el modo de posesión de los mismos entre el hombre y los demás animales. Por esto hemos mencionado la refluencia y circulación que se da entre la racionalidad y la mayor perfección de la cogitativa humana o de la memoria, con respecto a estos mismos sentidos internos en los animales irracionales. No obstante, esto no significa que las potencias sensitivas del animal irracional carezcan de orden y unidad, puesto que sí que lo poseen aunque todo ello orientado hacia la materialidad y la supervivencia. Por esta razón, en los ejemplos antes mencionados destacábamos que el animal es capaz de percibir el valor de utilidad de un plátano o el peligro de otro animal depredador, sin preguntarse por la naturaleza de estos, sino únicamente en orden a su propia supervivencia.

Ahora bien, esto implica la realización de cierto juicio singular, por medio del cual se unen dos elementos particulares como tratándose en cierto modo de una misma realidad. La diferencia reside en que el animal elabora una imagen o intención no percibida, únicamente para sobrevivir, mientras que el hombre lo realiza para conocer la verdad. Así por ejemplo, el hombre no solo percibe un plátano para comérselo, sino que se pregunta por su naturaleza y propiedades. Por este motivo, el hombre forma una imagen y un juicio singular como paso previo a la abstracción del entendimiento y ordenado a ella, y los sentidos internos de dicha elaboración son la cogitativa y la memoria. Ambos sentidos internos van desmaterializando progresivamente los datos de los sentidos externos y los van preparando para que de esa imagen o juicio singular, se pueda realizar la abstracción por medio del entendimiento agente. En el caso del hombre, este paso es crucial porque además a partir de que partimos de estas imágenes y juicios singulares para la abstracción de la esencia del hombre o de la amistad, además podremos volver a referirnos después a los singulares y no quedarnos simplemente con el conocimiento abstracto de la humanidad o de la amistad, pues no nos basta con ser amigos de la humanidad abstracta, sino que queremos cultivar la amistad de hombres concretos como Pedro o Juan.

Por medio de la estimativa y de la memoria, tanto el animal como el hombre pueden realizar una expectativa futura o un recuerdo de una impresión del pasado; pero la diferencia reside en que todo esto en el hombre se destina al conocimiento intelectual. Parafraseando la conocida tesis de Santo Tomás de Aquino de que “la gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona”³⁶⁵, podríamos establecer cierta proporcionalidad y afirmar que la racionalidad no destruye la sensibilidad, sino que la asume y perfecciona en orden al conocimiento racional, que es el que ahora vamos a explicar. Aunque esta comparación tenga como términos por un lado al orden de la gracia y al orden natural, y por otro lado a dos elementos del orden natural, sin embargo sirve para explicar que ya en el animal irracional se da una completa ordenación y unidad entre sus potencias

³⁶⁵ *Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.1, art 8, ad 2

sensitivas, pero que en el hombre se destinan a un fin más elevado por su participación de la racionalidad.

III.4. El entendimiento humano

El entendimiento es la potencia más noble y elevada del alma humana, no obstante, no se identifica con su esencia. Como precisa Santo Tomás, “únicamente en Dios el entendimiento es su esencia, en las demás criaturas intelectuales, en cambio, el entendimiento es una cierta potencia del inteligente”³⁶⁶. Antes de entrar en este tema, recordemos brevemente del apartado anterior que se produce una formación activa de la imagen sensible por la actividad de los sentidos, y esta imagen sensible es una semejanza de las cosas, que resulta fundamental para el hombre, porque no abstraemos directamente de las cosas sino a partir de las imágenes sensibles. Por este motivo, el entendimiento humano posee una dimensión pasiva y receptiva en tanto que necesita de la imagen sensible, sin embargo, como veremos más adelante, el conocimiento de suyo es activo y manifestativo, pero en el hombre conlleva un mayor elemento pasivo debido a su condición corpórea. No obstante, este elemento de pasividad no es propio del conocer en cuanto tal, sino del modo de conocer humano, que se vale de la imagen sensible para realizar la abstracción intelectual y para formar el verbo mental, que resulta de la perfección del acto de entender, y por medio del cual manifiesta lo que las cosas son. Pero antes de llegar a este punto, intentaremos analizar cada una de las dimensiones que intervienen en el conocimiento humano intelectual. Para ello comenzaremos considerando la potencia intelectual.

III.4.1. El entendimiento paciente

Santo Tomás heredó y profundizó la distinción entre una parte receptiva y una parte activa en la operación del entendimiento. La dimensión pasiva del entendimiento humano se corresponde con la experiencia común del aprendizaje, ya que “en un principio estamos solo en potencia para entender y luego entendemos en acto”³⁶⁷. No obstante, el sentido del término “pasión” se presta a varios equívocos, pues en primer lugar puede significar la privación de algo que compete a un ente según su naturaleza o inclinación, como el hombre enfermo padece cuando se ve privado de la salud. En segundo lugar, alguien padece cuando se le quita cualquier cosa, sea conveniente o inconveniente; y en tercer lugar se dice de un ente que padece cuando experimenta cualquier tipo de tránsito desde la potencia al acto. Es en este último sentido más lato y general, en el que podemos decir que el entendimiento padece, pues cuando adquiere una perfección, como por ejemplo una especie inteligible que lo actualiza, en cierto modo podemos decir que padece³⁶⁸.

³⁶⁶ *In solo Deo autem idem est intelligere quod suum esse. Unde in solo Deo intellectus est eius essentia, in aliis autem creaturis intellectualibus intellectus est quaedam potentia intelligentis.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.79, art 1, in c.

³⁶⁷ *Quod manifeste apparet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficitur intelligentes in actu.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.79, art 2, in c.

³⁶⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.79, art 2, in c.

El afirmar esta dimensión de pasividad y potencialidad del entendimiento humano no implica menoscabo de este, pues una primera impresión podría sugerirnos que serían más nobles que este aquellas potencias que son de suyo activas (como las vegetativas), pero como bien precisa el Aquinate “el entendimiento es potencia pasiva con respecto a la totalidad del ente universal; la facultad vegetativa, en cambio, es activa en orden a un ente particular (...) de ahí que nada se oponga a que aquella facultad pasiva sea más perfecta que esta activa”³⁶⁹. Pero el entendimiento paciente no es meramente algo pasivo, sino que es el mismo entendimiento que conoce cuando está en acto de conocer. El entendimiento paciente posee como finalidad el conocer, para lo que necesita pasar de la potencia al acto, por lo que no se le puede definir simplemente como algo que es pasivo.

III.4.2. El entendimiento agente

Sin embargo, por otra parte es necesario afirmar la existencia de una dimensión activa en el entendimiento humano, que se corresponde con el entendimiento agente. En efecto, para que se dé el conocimiento no basta con la inmaterialidad del entendimiento paciente, pues las formas inteligibles de las cosas materiales no existen en acto en las cosas, sino en potencia:

Lo inteligible en acto no es algo que exista en el orden de las realidades naturales sensibles, que no subsisten sin la materia. Por consiguiente, la inmaterialidad del entendimiento posible no bastaría para entender si no interviniese el entendimiento agente para hacerlas inteligibles en acto mediante la abstracción.³⁷⁰

Aquí se percibe una diferencia clara con Platón, que afirmaba que las formas o especies subsisten sin materia y son de suyo inteligibles, pero Santo Tomás parte de que “las formas que existen en la materia, no son inteligibles en acto, luego las naturalezas o formas de las cosas sensibles que entendemos no son inteligibles en acto”³⁷¹. De esto se desprende claramente que es necesaria la existencia de una dimensión activa del entendimiento humano, “que haga a las cosas inteligibles en acto abstrayendo las especies inteligibles de sus condiciones materiales”³⁷².

Esta doble dimensión de receptividad y actividad del entendimiento, se puede resumir en que por un lado el entendimiento humano está en potencia respecto de las formas de las cosas, que son en acto en sí mismas; mientras que por otro lado, el mismo entendimiento

³⁶⁹ *Intellectus autem est vis passiva respectu totius entis universalis. Vegetativum autem est activum respectu cuiusdam entis particularis (...)* Unde nihil prohibet huiusmodi passivum esse nobilius tali activo. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.79, art 2, ad 3

³⁷⁰ *Intelligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum natura, quantum ad naturam rerum sensibilibus, quae non subsistunt praeter materiam. Et ideo ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu per modum abstractionis.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.79, art 3, ad 3

³⁷¹ *Formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu, sequebatur quod naturae seu formae rerum sensibilibus, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.79, art 3, in c.

³⁷² *Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.79, art 3, in c.

humano es el acto que eleva esas formas de las cosas que son potencialmente inmateriales y potencialmente inteligibles a su actualidad inteligible:

El alma intelectual es ciertamente inmaterial en acto, pero está en potencia con respecto a las especies inteligibles particulares de las cosas. Las imágenes, en cambio, son indudablemente representaciones en acto de ciertas naturalezas, pero son inmateriales en potencia. Por consiguiente, nada impide que una y la misma alma, en cuanto que es inmaterial en acto, posea una facultad por la cual haga en acto inmateriales a sus objetos, despojándolos por abstracción de las condiciones de la materia individual, facultad que llamamos entendimiento agente; y otra receptiva de tales especies, llamada entendimiento posible, por lo mismo que está en potencia respecto a ellas.³⁷³

Esta misma idea de la doble dimensión del entendimiento humano, según el elemento extrínseco e intrínseco de la intelección, la repite Santo Tomás en el *De Veritate*:

Al comparar nuestra mente con las cosas sensibles que hay fuera del alma, hallamos que se encuentra con ellas en una doble relación: una como la del acto respecto de la potencia, a saber, en cuanto que las cosas fuera del alma son inteligibles en potencia. Pero la mente misma es inteligible en acto, y según esto se afirma en ella el entendimiento agente que hace los inteligibles en acto. La otra, como la potencia respecto al acto, en cuanto que en nuestra mente las formas de las cosas determinadas están solo en potencia, mientras que en las cosas fuera del alma están en acto; y según esto se afirma en nuestra mente el entendimiento posible, al que compete recibir las formas abstraídas de las cosas sensibles, hechas inteligibles en acto por la luz del entendimiento agente.³⁷⁴

Ahora bien, una vez admitida la necesidad del entendimiento agente o de la dimensión activa del entendimiento humano, sin embargo, muchas veces ha sido discutida su naturaleza y características, como por ejemplo si este entendimiento agente es único y separado (del cual participan todos los hombres) o bien si este entendimiento agente se corresponde con cada subsistente intelectual, de modo que hay tantos entendimientos agentes como subsistentes intelectuales numéricamente distintos haya. Así pues, frente a la posición de algunos autores, como Avicena o Averroes, que postulaban que el entendimiento agente era algo separado del alma humana y compartido por todos los hombres, el Aquinate hace ver que se trata de algo propio del alma humana y lo compara con una cierta energía o virtud derivada de un entendimiento superior:

³⁷³ *Ad quantum dicendum quod anima intellectiva est quidem actu immaterialis, sed est in potentia ad determinatas species rerum. Phantasmata autem, e converso, sunt quidem actu similitudines specierum quarundam, sed sunt potentia immaterialia. Unde nihil prohibet unam et eandem animam, in quantum est immaterialis in actu, habere aliquam virtutem per quam faciat immaterialia in actu abstrahendo a conditionibus individualis materiae, quae quidem virtus dicitur intellectus agens; et aliam virtutem receptivam huiusmodi specierum, quae dicitur intellectus possibilis, in quantum est in potentia ad huiusmodi species.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.79, art 4, ad 4

³⁷⁴ *Cum enim mens nostra comparatur ad res sensibiles quae sunt extra animam, invenitur se habere ad eas in duplici habitudine. Uno modo ut actus ad potentiam: in quantum, scilicet, res quae sunt extra animam sunt intelligibiles in potentia. Ipsa vero mens est intelligibilis in actu; et secundum hoc ponitur in anima intellectus agens, qui faciat intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu. Alio modo ut potentia ad actum: prout scilicet in mente nostra formae rerum determinatae, sunt in potentia tantum, quae in rebus extra animam sunt in actu; et secundum hoc ponitur in anima nostra intellectus possibilis, cuius est recipere formas a rebus sensibilibus abstractas, factas intelligibiles in actu per lumen intellectus agentis.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 10, art.6, in c.

De igual modo que en los otros seres naturales perfectos, además de las causas agentes universales, existen energías propias congénitas a cada uno de ellos derivadas de los agentes universales; pues no es el sol exclusivamente el que engendra al hombre, sino que en el hombre hay una facultad para engendrar al hombre, y lo mismo en los demás animales perfectos (...) Se debe, por tanto, afirmar que hay en ella una energía derivada del entendimiento superior capaz de iluminar las imágenes.³⁷⁵

En este sentido, el entendimiento agente es una cierta virtud propia o luz connatural al alma humana, que le permite iluminar los contenidos inteligibles que se hallan en la imagen, y que a su vez permite conocer directamente los primeros conceptos y principios, a partir de los cuales, el entendimiento humano capta o ve lo inteligible en lo sensible:

Y así, incluso en la luz del entendimiento agente está en nosotros innata originalmente toda ciencia, por medio de los conceptos universales, que son conocidos inmediatamente por la luz del entendimiento agente, por los cuales, como por principios universales, juzgamos de todas las otras cosas y las preconocemos en los mismos.³⁷⁶

Sin embargo, este hecho de la coincidencia universal de los hombres respecto de los primeros conceptos y principios del entendimiento, no es un argumento que pruebe la tesis de que haya un único entendimiento agente para todos los hombres, sino que únicamente prueba la necesidad de que los hombres tengan en común esta facultad:

Todos los que son de una misma especie tienen de común la acción que se sigue de su naturaleza específica, y por tanto, la potencia que es principio de esta acción; no el que sea numéricamente la misma en todos. Ahora bien, el conocer los primeros conceptos inteligibles es una acción que va aneja a la especie humana. Luego es preciso que todos los hombres tengan de común la facultad que es principio de esta acción, que es el entendimiento agente. Pero no es preciso que sea numéricamente el mismo en todos.³⁷⁷

Por consiguiente, el entendimiento agente es una virtud propia del alma humana, que le permite conocer directamente al hombre los primeros principios y conceptos de las cosas y que le permite elevar al orden inteligible actual a las formas inteligibles que se hallan en potencia en las cosas materiales. De esta afirmación del entendimiento agente como algo propio de cada alma humana, implica que el entendimiento agente no es uno mismo

³⁷⁵ *Sicut et in aliis rebus naturalibus perfectis, praeter universales causas agentes, sunt propriae virtutes inditae singulis rebus perfectis, ab universalibus agentibus derivatae, non enim solus sol generat hominem, sed est in homine virtus generativa hominis; et similiter in aliis animalibus perfectis (...) Unde oportet dicere quod in ipsa sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.79, art 4, in c.

³⁷⁶ *Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo originaliter omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 10, art.6, in c.

³⁷⁷ *Omnia quae sunt unius speciei, communicant in actione consequente naturam speciei, et per consequens in virtute, quae est actionis principium, non quod sit eadem numero in omnibus. Cognoscere autem prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam. Unde oportet quod omnes homines communicent in virtute quae est principium huius actionis, et haec est virtus intellectus agentis. Non tamen oportet quod sit eadem numero in omnibus.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.79, art 5, ad 3

y compartido por todos los hombres, sino que cada uno posee su propio entendimiento agente:

Pues si el entendimiento agente no fuese algo propio del alma, sino una sustancia aparte, sería uno mismo para todos los hombres (...) Mas, si es propio del alma, como una potencia suya, es necesario afirmar que hay tantos entendimientos agentes como almas, las cuales se multiplican, según multiplican los hombres.³⁷⁸

Por tanto, el Aquinate afirma que el entendimiento es una potencia del alma, y admite que en el entendimiento humano se da una parte pasiva (el entendimiento paciente) y una parte activa (el entendimiento agente), que son realmente distintas entre sí.

III.5. El objeto del entendimiento humano

Aunque el objeto de cualquier entendimiento es el ente, en este apartado nos detendremos en la consideración del modo de conocer el ente por parte del entendimiento humano dada su unión con el cuerpo, así en las diversas modalidades de acceder y profundizar acerca del ente, el cual siendo un mismo objeto, sin embargo puede ser considerado desde formalidades distintas.

III.5.1. El ente en tanto que *primum cognitum* y en tanto que objeto de la Metafísica

La primera aprehensión del entendimiento es el ente, de modo que todo lo que nuestro entendimiento (y cualquier otro entendimiento no humano) conoce, lo hace *sub ratione entis*. Santo Tomás sostiene esta tesis en multitud de lugares, y remarca que el ente es el *primum cognitum* de nuestro entendimiento:

Lo primero que cae en la concepción de nuestro entendimiento es el ente (...) Por donde se ve que el ente es el objeto propio del entendimiento, y por ello es lo primero que se entiende, como el sonido es lo primero que se oye.³⁷⁹

Si el primer inteligible es el ente, entonces resulta claro que todo lo que el entendimiento conoce, lo conoce como ente, de modo análogo a como todo que percibe el oído lo es como sonido, o lo que primeramente percibe la vista es el color. Es por este motivo que el Aquinate afirma que “la representación intelectual del ente está incluida en todo lo que el hombre piensa”³⁸⁰. El ente es el primero de nuestros conceptos y el que se encuentra como base y elemento último de todos los demás conceptos, de manera que “aquello que primeramente concibe el entendimiento como lo más evidente y en lo cual vienen a

³⁷⁸ *Si enim intellectus agens non esset aliquid animae, sed esset quaedam substantia separata, unus esset intellectus agens omnium hominum (...) Si autem intellectus agens sit aliquid animae, ut quaedam virtus ipsius, necesse est dicere quod sint plures intellectus agentes, secundum pluralitatem animarum, quae multiplicantur secundum multiplicationem hominum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.79, art 5, in c.

³⁷⁹ *Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est (...) Unde ens est proprium obiectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.5, art 2, in c.

³⁸⁰ *Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.94, art 2, in c.

resolverse todas sus concepciones es el ente³⁸¹. Esta primera acepción del ente se corresponde con la noción del ente común, genérico y de algún modo indeterminado que abarca todos los predicamentos o categorías.

Esta primacía del concepto de ente, no es cronológica, en el sentido de que sea el primero que formemos, sino más bien en el sentido de que la noción de ente está implicada en cualquier otro concepto, el cual lo posee como trasfondo. Así como lo primeramente oído en una melodía es el sonido, de modo semejante, el concepto de ente es lo primero en todo conocimiento intelectual. La prueba está en que si analizamos cualquier conocimiento, en última instancia nos aparece el ente como lo primeramente conocido, y así comenta el Aquinate que “en el conocimiento de la esencia, lo primero que es concebido es lo que yo llamo ente (...) Nada puede ser concebido por esta operación sin la aprehensión del ente”³⁸².

Resulta clara la prioridad de la noción de ente en el conocimiento humano, pues lo más inmediato y evidente que sabemos de las cosas es que son. Así por ejemplo, el árbol o el perro son conocidos primeramente como entes, que *son* según un modo de ser determinado. Antes de profundizar en el conocimiento y distinción de una cosa, la conocemos como algo que tiene ser. Como hemos dicho, no se trata tanto de una precedencia temporal, sino más bien de una prioridad nocional. No obstante, la noción de ente no es una idea innata, sino que resulta de la primera iluminación intelectual sobre la experiencia sensible, que inicialmente se posee de modo imperfecto, pero posteriormente se va perfeccionando por medio de la experiencia y de una mayor profundización, descubriendo las articulaciones metafísicas del ente en cuanto tal.

Sin embargo, aunque el objeto propio del entendimiento es el ente, se encuentran numerosas afirmaciones de Santo Tomás, en las que afirma que en el caso del hombre su objeto propio es el ente concretado en la quiddidad sensible, como por ejemplo cuando precisa que “el entendimiento humano, que está unido al cuerpo, posee como objeto propio la quiddidad o naturaleza existente en la materia corporal”³⁸³ o bien cuando afirma que “el objeto de nuestro entendimiento, según el presente estado de vida, es la quiddidad de las cosas materiales, que se abstrae de las imágenes”³⁸⁴. Esta segunda acepción del ente, se corresponde con el ente concreto físico que se da en las esencias de las cosas sensibles. Aquí aún nos movemos en la primera filosofía, pero aún no hemos llegado a la filosofía primera.

A este respecto, analizó Cayetano esta cuestión del *primum cognitum*, distinguiendo cuatro posibles modos de captación del ente por parte del entendimiento siendo el *primum cognitum* una noción espontánea de ente que califica de confusa actual. Eudaldo

³⁸¹ *Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.1, art 1, in c.

³⁸² *In prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Metaphysicae*, libro IV, lect.6

³⁸³ *Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.84, art 7, in c.

³⁸⁴ *Intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quidditas rei materialis, quam a phantasmatibus abstrahit.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.85, art 8, in c.

Forment comenta esta cuestión, siguiendo las soluciones que ofreció Cayetano, para explicar el tránsito natural que se da desde nuestra primera noción de ente como *primum cognitum* hasta el ente en tanto que objeto propio de la Metafísica, el cual ya supone una depuración y profundización:

El ente no solo es el primer conocido, sino también, según la definición de Aristóteles, el objeto de la Metafísica, pero con una formalidad propia, la del ente en cuanto ente. Es preciso, por tanto, explicar cómo se pasa del ente como primer inteligible al ente en cuanto tal, contemplado por la Metafísica. Para ello, es indispensable tener en cuenta las formulaciones explicadas por Cayetano.³⁸⁵

En este sentido, Cayetano distingue en el universal, que es conocido por el entendimiento, dos tipos de totalidad: el todo definible y el todo universal. El todo definible se caracteriza porque se funda sobre la actualidad de la cosa, mientras que el todo universal se funda sobre la potencialidad o virtualidad. Asimismo, el todo definible dice orden a sus universales superiores, mientras que el todo universal se refiere a sus inferiores. Finalmente, el todo definible es naturalmente anterior al todo universal.

Estos dos tipos de totalidad, se corresponden con dos aspectos o dimensiones del concepto, ya que el concepto en un todo definible si se considera en la comprensión de todas sus notas, mientras que el concepto es un todo universal si se considera en su extensión, cuando se encuentra realizado en todos los individuos y tipos de ser inferiores. Esta doble dimensión del concepto, se puede resumir diciendo que el todo definible se funda sobre lo actual y determinante mientras que prescinde lo accidental y se ordena a conceptos más superiores y universales; sin embargo el todo universal se funda sobre lo potencial y receptivo, que hace posible la multiplicidad y se ordena a sus inferiores lógicos.

Esta doble totalidad es el fundamento de otra distinción, que afecta a otro modo de captación del concepto por parte del entendimiento: el conocimiento confuso y el conocimiento distinto. El conocimiento confuso es aquel en el que no se conocen las partes del todo, ni están aclaradas sus notas; mientras que el conocimiento distinto es aquel en el que sí se conocen sus partes y están aclaradas sus notas:

El primero (el conocimiento confuso) es aquel en que no se conocen sus partes, que no está internamente aclarado en sus notas. Sería, por ejemplo, el concepto de animal que es común a todos los hombres, y que sería un conocimiento imperfecto de la esencia del animal. El conocimiento distinto, en cambio, es aquel en que se conocen todas las partes del concepto, es decir, están aclaradas sus notas. Por ello, es un conocimiento perfecto. En nuestro ejemplo, sería el tipo de conocimiento que tendría el científico del animal.³⁸⁶

De la combinación entre la doble totalidad del concepto, como todo definible y todo universal, y de esta distinción entre el conocimiento confuso y el actual, se obtienen las cuatro modalidades de captación del concepto por el entendimiento, que analizó

³⁸⁵ Eudaldo FORMENT. *Lecciones de Metafísica*, p.230

³⁸⁶ Eudaldo FORMENT. *Introducción a la Metafísica*, p.73

Cayetano y que recoge Forment. Estas distinciones son de gran utilidad para entender en qué sentido es el ente el *primum cognitum* y en qué otro sentido se constituye el ente como objeto de la Metafísica. La relación que se establece entre estos cuatro tipos de conocimiento, se puede resumir diciendo en primer lugar que el conocimiento confuso es previo al distinto; segundo, que el conocimiento actual también funda al virtual; tercero, que sin embargo no se requiere que el conocimiento actual se vuelva distinto, para que por su parte el conocimiento virtual pueda pasar de lo confuso a lo distinto:

Se da, por tanto, un cuádruple tipo de captación del concepto: confuso actual, distinto actual, confuso virtual y distinto virtual. En la génesis del conocimiento el confuso precede al distinto, el actual al virtual, por fundarlo y posibilitarlo. Sin embargo, advierte Cayetano que no es preciso que el conocimiento confuso actual pase a ser distinto actual, para que se pueda pasar del confuso virtual al distinto virtual.³⁸⁷

El conocimiento confuso actual es aquel en que se conoce el universal como todo definible sin resolverlo en sus partes. Un segundo tipo de conocimiento, es el confuso virtual, en el que el concepto se conoce como todo universal, sin conocer sus partes objetivas. El tercer tipo de conocimiento, es el distinto virtual, que es aquel en el que el concepto se conoce todo universal y se compone con sus partes. Finalmente, el cuarto tipo de conocimiento, es el distinto actual, en el que el concepto se conoce como un todo definible y se resuelve en cada una de las partes de la definición.

Estas distinciones son las que utilizó Cayetano para distinguir al ente como *primum cognitum*, del ente en cuanto ente que es el objeto de la Metafísica. El ente en tanto que *primum cognitum* es conocido con un conocimiento confuso actual, es decir, en el que universal es captado por un todo definible, pero sin resolverlo en sus partes, y que por otra parte se corresponde con el ente concretado en las esencias sensibles, tras ser abstraído de las determinaciones individuales de los singulares con una abstracción formal. Tras una depuración del conocimiento del ente, como por ejemplo su conocimiento de los géneros y especies, se llega finalmente a un conocimiento distinto actual del ente, que es aquí cuando se considera propiamente como objeto de la Metafísica:

El tránsito del primer concepto de ente al ente trascendental de la Metafísica no supone un conocimiento perfecto del ente en cuanto todo universal, sino una penetración en lo que es de suyo esencial e inteligible del ente, que proporciona la inteligencia natural.³⁸⁸

La génesis cognoscitiva del concepto de ente, Cayetano la puso en relación con un doble modo de abstracción: la abstracción formal y la abstracción total. La abstracción formal es aquella que se corresponde con la composición de materia y forma, y consiste en que lo formal es abstraído de lo material, considerándose lo actual y determinante respecto de lo indeterminado. Por otra parte, la abstracción total es aquella por la que un todo se abstrae de sus partes subjetivas, considerando lo material y potencial, que es lo que funda la predicabilidad en géneros y especies.

³⁸⁷ Eudaldo FORMENT. *Lecciones de Metafísica*, p.232

³⁸⁸ Eudaldo FORMENT. *Lecciones de Metafísica*, p.233

De la abstracción formal se obtienen separadamente dos conceptos completos, uno formal y otro material, que son respectivamente aquello que se abstrae y aquello de lo que se abstrae. Pero en la abstracción total sucede que no permanecen separados los dos conceptos completos, sino uno solo, que es el concepto de lo que se abstrae. Por ejemplo, comenta Forment, acerca de la abstracción total, que “cuando abstraigo animal de hombre, los conceptos de hombre y animal no prescinden entre sí mutuamente, sino que solamente el concepto de animal prescinde del concepto de hombre, al paso que hombre no es inteligible sin animal”³⁸⁹. Una primera diferencia que puede destacarse, es que la abstracción total considera lo que pertenece a la esencia del inferior, mientras que la abstracción formal no considera lo que pertenece a la esencia de la materia, sino más bien lo formal, constituyendo el concepto en cuanto todo definible, según su comprensión y las notas que incluye esencialmente. Por su parte, de la abstracción total resulta el concepto en cuanto todo universal, en base a su extensión, atendiendo a los individuos o tipos de ser inferiores a los que puede extenderse.

Una segunda diferencia que se da entre ambos modos de abstracción, es que en la abstracción formal al considerarse lo actual y determinante resulta que lo abstraído posee mayor inteligibilidad y distinción, mientras que según la abstracción total lo abstraído posee menor inteligibilidad y mayor confusión, debido a que considera lo potencial y receptivo.

Una tercera diferencia que puede destacarse es que la esencia inteligible obtenida por abstracción formal es más inteligible que la que se obtiene por la abstracción total, en cuanto a su inteligibilidad en sí misma (*quoad se*); sin embargo, dadas las peculiares características del entendimiento humano, resulta para nosotros más inteligible la esencia elaborada por abstracción total.

En cuarto lugar, se pueden diferenciar ambos modos de abstracción, en que por medio de la abstracción formal, se diversifican las distintas ciencias especulativas, mientras que la abstracción total es común a todas las ciencias.

La abstracción formal puede efectuarse según grados diversos, que dan lugar a la distinción clásica de los tres grados de abstracción, que Santo Tomás desarrolla a propósito de la dificultad de si la materia debe o no entrar en la definición de las cosas materiales, y la aparente imposibilidad de una abstracción que prescinda de la materia.

Para desarrollar los tres grados de abstracción, el Aquinate parte de la distinción entre “dos clases de materia, a saber, la común y la determinada o individual (...) es materia común, por ejemplo, la carne y los huesos; e individual, esta carne y estos huesos”³⁹⁰. Según esto, resultará que se puede estar separado de la materia de tres modos.

³⁸⁹ Eudaldo FORMENT. *Lecciones de Metafísica*, p.233

³⁹⁰ *Materia est duplex, scilicet communis, et signata vel individualis, communis quidem, ut caro et os; individualis autem, ut hae carnes et haec ossa.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.85, art 1, ad 2

El primer grado de abstracción corresponde al que prescinde de la materia sensible individual, y se queda con la materia común. En este primer grado se consideran las cualidades sensibles de la cosa, aparte de sus caracteres individuales, como por ejemplo el peso, la temperatura y el color³⁹¹. En otro lugar, precisa el Aquinate que la ciencia que corresponde a este nivel es la física o ciencia natural:

Pertencen a este grupo aquellas cosas en cuya definición se incluye la materia sensible, porque no se pueden entender sin ella; como por ejemplo, en la definición de hombre hay que incluir la carne y los huesos. De este tipo de realidades se ocupa la Física o ciencia de la naturaleza.³⁹²

El segundo modo de abstracción es el que abstrae la materia inteligible común, de la que resulta la materia sin las cualidades sensibles pero con la determinación de la cantidad. Este segundo grado de abstracción se corresponde con el de la Matemática. En este segundo grado de abstracción se considera la cantidad (número, figura, volumen...) al margen de todas las cualidades sensibles:

El entendimiento puede abstraer las especies matemáticas no solo de la materia sensible individual, sino también de la común (...) Por eso las cantidades, como números, dimensiones y figuras que son sus límites, pueden ser consideradas sin las cualidades sensibles, lo cual es abstraerla de la materia sensible, mas no pueden concebirse sin referirse a la sustancia sujeto de la cantidad, lo cual sería abstraerlas de la materia inteligible común. Sin embargo, no es precisa la referencia a esta o aquella sustancia; lo que equivale a abstraerlas de la materia inteligible individual.³⁹³

El tercer grado de abstracción es el que prescinde completamente de toda materia, ya sea de la individual y corpórea sensible común, como de la materia inteligible común, de lo que resultan conceptos inmateriales. En este último grado de abstracción se considera al ente al margen de toda cantidad y cualidad, y así se obtiene al ente en cuanto ente. Este grado de abstracción es el propio de la Metafísica:

Por último, hay esencias que pueden ser abstraídas hasta de la materia inteligible común, como son el ser, la unidad, la potencia y el acto y otras similares, que también pueden existir sin materia alguna, como sucede en las sustancias inmateriales.³⁹⁴

³⁹¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.85, art 1, ad 2

³⁹² *Et haec distinguuntur, quia quaedam dependent a materia secundum esse et intellectum, sicut illa, in quorum diffinitione ponitur materia sensibilis; unde sine materia sensibili intelligi non possunt, ut in diffinitione hominis oportet accipere carnem et ossa. Et de his est physica sive scientia naturalis.* TOMÁS DE AQUINO. *Super Boetium De Trinitate*, pars 3, q.5, art 1, in c.

³⁹³ *Species autem mathematicae possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili non solum individuali, sed etiam communi (...) Unde quantitates, ut numeri et dimensiones et figurae, quae sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahi a materia sensibili, non tamen possunt considerari sine intellectu substantiae quantitati subiectae, quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi. Possunt tamen considerari sine hac vel illa substantia; quod est eas abstrahi a materia intelligibili individuali.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.85, art 1, ad 2

³⁹⁴ *Quaedam vero sunt quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia et actus, et alia huiusmodi, quae etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.85, art 1, ad 2

Una vez vistos los tres grados de abstracción, podemos responder que se estas se inician para captar la quiddidad de la cosa sensible, y en este sentido, ya desde el primer grado de abstracción lo que se busca es la forma y no la materia. Por este motivo, el resultado de la abstracción es siempre algo universal, porque precisamente prescinde de lo material que es principio de individuación. Sin embargo, esta abstracción de la materia sigue tres grados de orden creciente, y así en el primer grado se prescinde de la materia sensible individual pero no de la materia sensible común; mientras que en el segundo grado se prescinde de toda materia sensible, pero no de la materia inteligible; y finalmente en el tercer grado se prescinde de toda materia. En resumen, podemos decir que toda abstracción prescinde de la materia ya que su objeto es la quiddidad o forma de la cosa; pero este prescindir de la materia se da por antonomasia en el tercer grado de abstracción, que es precisamente el que nos proporciona el concepto distinto actual de ente en cuanto ente, que constituye el objeto de la Metafísica. Es por esto, que el Aquinate resume la abstracción humana como la capacidad de obtener las especies inteligibles a partir de las imágenes de la fantasía, y advierte que de este modo se llega incluso a conocer de algún modo las sustancias inmateriales³⁹⁵.

Es precisamente por medio de este tercer grado de abstracción por el que obtenemos al ente en cuanto ente, que constituye el objeto de la Metafísica, gracias a la consideración que este tipo de abstracción realiza sobre lo actual y determinante, dejando de lado lo potencial y receptivo:

El ente trascendental, el ente en cuanto ente, objeto propio de la Metafísica, se obtiene por tanto, en este tercer grado de abstracción formal, que proporciona conceptos distintos actuales, prescindiéndose de toda materia, de todo constitutivo del ente que sea de suyo potencial y receptivo.³⁹⁶

Aquí entramos en un plano trascendental que nos lleva a una tercera acepción del ente y del ser como aquello de suyo es acto y perfección, de manera que descubrimos aquí que el ente no es inteligible por su esencia sino por su actualidad. A partir de esto podemos llegar incluso a una cuarta acepción del ente como aquello que es inteligible por la actualidad de su ser, es decir, por su ser en acto, y así vislumbrar de algún modo que el inteligible en acto en su ser inmaterial es el ente que más interesa conocer. De aquí, que podamos inferir que la persona es lo más digno de ser contemplado, ya que como bien advierte el Aquinate “la persona significa lo más perfecto en toda la naturaleza, es decir el subsistente en la naturaleza racional”³⁹⁷, pues solo posee inteligibilidad actual en su mismo ser entitativo.

Es importante la consideración de las diferencias entre ambos modos de abstracción formal y total, porque el ente también es susceptible de ser considerado bajo la abstracción total, y en este caso se lo considera como algo máximamente universal, sin embargo no se considera al ente bajo su formalidad metafísica, ya que este no se predica de manera genérica y unívoca respecto de sus inferiores. En efecto, el ente no es una

³⁹⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.85, art 1, in c.

³⁹⁶ Eudaldo FORMENT. *Lecciones de Metafísica*, p.239

³⁹⁷ *Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.29, art 3, in c.

noción genérica, ya que estas últimas se predicán unívocamente de muchas realidades, como por ejemplo sí que lo hace el predicamento “cualidad” respecto de las cualidades pasibles (color, temperatura...), de la forma y la figura, de las potencias operativas y de los hábitos. También podemos poner un ejemplo de menor generalidad, dentro del predicamento de la “sustancia”, cuando el concepto “animal” se predica indistintamente de todos los entes de vida sensitiva, desde una hormiga hasta un hombre. Para descender desde una noción genérica (animal) a una noción más particular (hombre) se necesita añadir la diferencia específica, que en este caso sería “racional”. Aquí se comprueba nuevamente que el ente no es una noción genérica, porque no podemos añadirle ninguna diferencia específica que no se encuentre ya en él, para luego dividirlo, porque la noción de ente no solo abarca lo común sino también todos los aspectos diferenciales.

Así pues, la noción de ente hace referencia a lo que tiene ser, y el ser es de suyo plenitud de actualidad y perfección. Por consiguiente, el ente no es simplemente una noción que posea máxima extensión por referirse a todo lo que es, sino que además posee también máxima comprensión pues abarca de modo confuso todas las perfecciones y determinaciones de las cosas. De lo visto se infiere que al no ser la noción de ente un género, esta noción se resiste a ser tratada meramente como un concepto lógico, ya que esto nos llevaría a convertir al ente en un género máximamente abstracto, indeterminado y vacío, precisamente como consecuencia de haber tratado equivocadamente al ente como un todo universal y según la abstracción total, sino que descubrimos la plenitud de actualidad que de suyo implica el ente y el acto de ser.

Es precisamente esta confusión y mal uso del doble modo de abstracción, lo que llevó históricamente a considerar al ente como algo indeterminado y máximamente abstracto y causó el prejuicio generalizado de que este ente vacío y genérico no es el ente real, y que por tanto la Metafísica sería ajena a la experiencia y realidad:

A un mismo término le puede convenir un doble modo de abstracción intelectual, pero únicamente la abstracción formal, en su tercer grado, es la utilizada por la Metafísica. El olvido de esta tesis, que según Cayetano hay que tener muy en cuenta (...) llevó a la consideración del ente como algo totalmente indeterminado; obtenido por la precisión de las determinaciones genéricas y específicas, es decir, elaborado por abstracción total (...) Históricamente se con ello se inició un proceso en la corriente intuicionista, en el que definía a la Metafísica como la ciencia del ente en general y que se dividía en metafísicas especiales.³⁹⁸

Pero no es la abstracción total la que nos lleva a profundizar en el ente en cuanto ente, sino la abstracción formal, por medio de la cual profundizamos en lo actual y determinante, y así por ejemplo se estudia la relación entre el acto de ser y la esencia, los trascendentales y todo aquello que ya se explicó al inicio del presente trabajo. Para la comprensión de esto, se deben tener en cuenta las observaciones de Cayetano al respecto, para no confundir la genuina Metafísica con la caricatura que hizo de ella el racionalismo:

³⁹⁸ Eudaldo FORMENT. *Lecciones de Metafísica*, p.244

Para Cayetano, por el contrario, interpretando auténticamente el sentido de la intención de Santo Tomás, los objetos ontológicos se encuentran en una línea más elevada y desprendida de las determinaciones naturales de los objetos de experiencia. La Metafísica, por tanto, no tiene por objeto el concepto de ente, completamente vacío, abstraído por la abstracción total, sino al ente constituido por la abstracción formal, el ente en cuanto ente, en el que se considera lo actual y determinante de la entidad.³⁹⁹

No obstante, el que la abstracción formal considere lo actual y determinante y remueva lo potencial, no significa que lleguemos a obtener como objeto propio de la Metafísica la simplicidad del acto de ser, ya que con ello se pretendería rebajar la plenitud del acto de ser al horizonte propio del entendimiento humano. Es más correcto afirmar que la investigación metafísica parte del ente como *primum cognitum* y desde ahí llega al ser (*esse*):

Así pues, la metafísica parte del ente (*ens*) y no del ser (*esse*). El *esse* no se nos da en estado puro, sino como acto del ente, y según el modo como se nos da el ente concreto, en dependencia de la experiencia sensible. Al principio, el ser de las cosas solo se conoce de modo superficial y confuso. De alguna manera se capta el ser en este arranque inicial, porque, si no nos fuera dado de algún modo, nunca podríamos llegarlo a conocer explícitamente. Tras un proceso reductivo (...) se llega a conocer el *esse ipsum* como acto radical del ente.⁴⁰⁰

Esta concepción del ente como lo que tiene ser (*id quod habet esse*) ciertamente nos lleva a descubrir que el ente se compone de esencia y acto de ser, como de dos coprincipios reales que forman el ente. Como ya vimos anteriormente, toda esencia participa del acto de ser (*essentia*) y es por ella y en ella, por la que el ente tiene ser.

Esta concepción del ente como compuesto de esencia y acto de ser, es una explicitación y depuración del ente en tanto que *primum cognitum*, ya que antes de la afirmación de que el acto de ser es de suyo perfecto e ilimitado, captamos en las cosas mismas que participan de algo que las trasciende y que es el fundamento de su consistencia y jerarquía, pues los entes se nos muestran jerarquizados según orden de mayor o menor perfección:

En el primer conocimiento del ente, en que este aparece ya concretado en la quiddidad sensible, se capta ya, por consiguiente, la participación a algo que trasciende a las esencias (...) Este algo esencia de la esencia, que está incluido en el primer conocimiento confuso actual del ente, aparece después por la abstracción formal del tercer grado como el ser, acto del ente (...) También anteriormente a cualquier tesis metafísica, se capta la graduación de los entes, ya que estos se nos muestran como escalonados según un más o un menos.⁴⁰¹

Después vendrá la labor del metafísico, que partiendo de la concepción confusa del ente como participante del ser, profundizará en este plano del ser y obtendrá los conceptos y

³⁹⁹ Eudaldo FORMENT. *Lecciones de Metafísica*, p.239-240

⁴⁰⁰ Alejandro LLANO. *Gnoseología*, p.125

⁴⁰¹ Eudaldo FORMENT. *Lecciones de Metafísica*, p.255

principios que constituyen al saber metafísico, el cual siempre está enraizado en la experiencia del ente real, de modo que la Metafísica lejos de ser desdeñada como algo ajeno al hombre y a la realidad, puede concluirse que es plenamente conforme a la naturaleza del hombre.

Lo explicado hasta aquí acerca del ente como *primum cognitum* y su ulterior depuración y profundización hasta llegar al ente como objeto de la Metafísica, se puede resumir en que se realiza gracias a la abstracción formal en su tercer grado, la cual considera lo actual y determinante, y llega al ente en cuanto que tiene ser, que posee una estructura compuesta de esencia y acto de ser, y a partir de esto se articula el saber metafísico:

El “*primum cognitum*” del entendimiento humano es el ente concretado en la quiddidad sensible, del que se obtiene un conocimiento confuso actual. Desde él, y gracias a la abstracción formal de tercer grado, se profundiza en un conocimiento distinto actual. Se separa así el ente de todo lo material y potencial y se le concibe desde lo actual y determinante, es decir, se alcanza el objeto de la Metafísica, el ente trascendental. Esta desmaterialización no impide que el ente conserve su estructura compuesta; se conservan, por tanto, las dos dimensiones de la entidad, la esencia y el ser.⁴⁰²

La riqueza de la noción de ente es lo que hace de ella una noción análoga, que se predica de todas las cosas en parte igual y en parte de modo diverso. Esta propiedad del término “ente”, que ya se vislumbra en el *primum cognitum*, al ver la referencia que este implica a la participación de algo que es el ser, es lo que da nuevamente razón de por qué la analogía constituye el método central de la Metafísica.

III.5.2. El objeto directo del entendimiento humano: la *quidditas* de la cosa sensible

Aunque el objeto propio del entendimiento sea el ente, sin embargo, dadas las peculiares características del entendimiento humano su objeto directo es el ente sensible, concretamente su naturaleza o quiddidad. Por tanto, el objeto directo y proporcionado al entendimiento humano son los cuerpos materiales, los cuales son conocidos de modo distinto a cómo estos mismos son percibidos por los sentidos. Así pues, “el alma conoce los cuerpos con un conocimiento, inmaterial, universal y necesario”⁴⁰³. El entendimiento humano recibe las formas inteligibles conforme a su naturaleza propia que es inmaterial. Este hecho confundió a Platón, ya que la universalidad, inmaterialidad y necesidad con que entendemos, le llevó a creer que “las cosas entendidas debían subsistir por sí mismas de igual modo, es decir, de modo inmaterial e inmóvil”⁴⁰⁴. Santo Tomás rechaza esta posición platónica mediante una comparación de la percepción sensible con el conocimiento intelectual:

Y de la misma manera, la forma sensible está de modo diverso en la realidad exterior al alma y en el sentido, que recibe las formas de los objetos sensibles sin la materia, por ejemplo el

⁴⁰² Eudaldo FORMENT. *Lecciones de Metafísica*, p.253

⁴⁰³ *Anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria*. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.84, art 1, in c.

⁴⁰⁴ *Et ideo existimavit quod oporteret res intellectas hoc modo in seipsis subsistere, scilicet immaterialiter et immobiliter*. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.84, art 1, in c.

color del oro sin el oro. Igualmente, el entendimiento percibe las especies de los cuerpos materiales y móviles de modo inmaterial e inmóvil, conforme a su naturaleza propia, pues lo recibido está en quien lo recibe según el modo de ser de este.⁴⁰⁵

Frente a la objeción de algunos que afirmaron que el entendimiento humano no puede conocer los cuerpos, sino únicamente los sentidos, el Aquinate precisa que “una potencia inferior no alcanza a lo que es propio de una superior, en cambio, esta ejecuta lo que es propio de la inferior de un modo más elevado”⁴⁰⁶. Esto significa que la relación entre los sentidos y el entendimiento no es recíproca, porque aunque los sentidos no conozcan las esencias inteligibles de las cosas materiales y el entendimiento sí, sin embargo podemos afirmar que el entendimiento humano conoce los cuerpos materiales, y de forma más noble y perfecta que los sentidos, y así por ejemplo, la movilidad de los cuerpos materiales no impide tampoco que el entendimiento humano pueda conocerlos:

Todo movimiento supone algo inmóvil: cuando es la cualidad lo que se muda, queda inmóvil la sustancia, y cuando lo es la forma sustancial, permanece invariable la materia. Aun en las realidades mudables existen realidades inmutables; así aunque Sócrates no siempre esté sentado, es absolutamente cierto que, cuando está sentado permanece en un determinado lugar. Por eso nada impide que haya una ciencia inmutable de cosas mudables.⁴⁰⁷

En conexión con la dimensión de pasividad y receptividad del entendimiento humano, Santo Tomás rechaza que el hombre conozca por medio de especies innatas. Para ello se apoya en la experiencia común de que muchas veces solamente conocemos en potencia, tanto a nivel sensible como inteligible, para lo que necesitamos de la acción de las cualidades sensibles y de la demostración, respectivamente:

El hombre en ocasiones solo conoce en potencia, tanto sensitiva como intelectualmente; y tal potencia es actualizada en el conocimiento sensitivo por la acción de las cualidades sensibles sobre el sentido, y en el intelectual por medio de la investigación.⁴⁰⁸

Por otra parte, en contra del innatismo, el Aquinate también destaca como prueba que cuando carecemos de algún sentido, entonces falta el conocimiento del objeto correspondiente:

⁴⁰⁵ *Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re quae est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilia absque materia, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species, corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter, secundum modum suum, nam receptum est in recipiente per modum recipientis.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.84, art 1, in c.

⁴⁰⁶ *Inferior virtus non se extendit ad ea quae sunt superioris virtutis; sed virtus superior ea quae sunt inferioris virtutis, excellentiori modo operatur.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.84, art 1, ad 2

⁴⁰⁷ *Omnis motus supponit aliquid immobile, cum enim transmutatio fit secundum qualitatem, remanet substantia immobilis; et cum transmutatur forma substantialis, remanet materia immobilis. Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines, sicut Socrates etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum quod, quandocumque sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.84, art 1, ad 3

⁴⁰⁸ *Videmus autem quod homo est quandoque cognoscens in potentia tantum, tam secundum sensum quam secundum intellectum. Et de tali potentia in actum reducitur, ut sentiat quidem, per actiones sensibilia in sensum; ut intelligat autem, per disciplinam aut inventionem.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.84, art 3, in c.

El hecho de que cuando falta algún sentido, falta el conocimiento de las cosas que percibe; y así el ciego de nacimiento no puede tener conocimiento de los colores. Cosa que no sucedería si en el alma humana hubiesen sido infundidas naturalmente las razones de todas las cosas inteligibles.⁴⁰⁹

Asimismo, Santo Tomás se plantea la objeción de un posible interlocutor que defendiese una postura innatista y adujera como prueba el diálogo platónico del *Menón*, en el cual un esclavo iletrado responde acertadamente a cuestiones de geometría y de ética, como si esto fuese una muestra de que en el entendimiento humano subsisten una serie de ideas adormecidas que deben ser evocadas. A todo esto responde el Doctor Común diciendo que el ejemplo aducido no demuestra nada a favor del innatismo, ya que se trata de un diálogo amañado en el que el que interroga dispone las preguntas con un orden lógico clarísimo, que provoca en el interlocutor el conocimiento instantáneo de lo que afirma⁴¹⁰.

Si el innatismo no da respuesta satisfactoria de qué sea el conocimiento humano, tampoco lo da la hipótesis de que el conocimiento consista en la infusión de especies inteligibles por medio de algunas sustancias separadas. Así por ejemplo, Platón afirmaba la existencia de las formas e ideas separadas y sin materia, de modo que estas ideas separadas son participadas por nuestro entendimiento y por las cosas materiales. De modo semejante, Avicena afirmaba que las especies inteligibles vienen a nuestra alma por medio del entendimiento agente, que él concibe equivocadamente como si fuese único y separado. Santo Tomás refuta planteamientos de este estilo, diciendo que en tal caso sería superflua la unión del alma con el cuerpo, o bien se haría por razón del propio cuerpo; pero es sabido que la forma no es por la materia, sino más bien la materia por la forma⁴¹¹.

Otro aspecto del platonismo que rechaza Santo Tomás es que el entendimiento humano conozca las cosas materiales en sus razones eternas, pues según Platón las ideas subsisten separadas y sin materia, y por participación de ellas conoce nuestro entendimiento todas las cosas. Pero el Aquinate rechaza tal postura y para demostrarlo distingue que las cosas no podemos conocerlas en las razones eternas, en el sentido de que las conozcamos en estas últimas, sino únicamente en el sentido de que las razones eternas son un principio remoto de nuestro conocimiento, del cual participamos:

Una cosa se conoce en otra de dos maneras. Una, como en objeto ya conocido, al modo como se ven en el espejo las cosas cuyas imágenes refleja. Y de este modo no puede el alma en el presente estado de vida ver todas las cosas en las razones eternas (...) Puede también una cosa ser conocida en otra como en su principio de conocimiento, como si dijéramos que vemos en el sol lo que vemos mediante su luz. Y en este sentido es necesario

⁴⁰⁹ *Manifeste apparet huius positionis falsitas ex hoc quod, deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum, quae apprehenduntur secundum illum sensum; sicut caecus natus nullam potest habere notitiam de coloribus. Quod non esset, si animae essent naturaliter inditae omnium intelligibilium rationes.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.84, art 3, in c.

⁴¹⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.84, art 3, ad 3

⁴¹¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.84, art 4, in c.

afirmar que el alma humana conoce las cosas en las razones eternas, por cuya participación lo conocemos todo.⁴¹²

Pero no basta con este conocimiento para conocer las cosas materiales, sino que es necesario percibir las cosas mismas. En este sentido, Santo Tomás cita con cierta libertad un hermoso pasaje de San Agustín:

¿Acaso porque los filósofos demuestran palmariamente que todo lo temporal fue hecho en virtud de las razones eternas, han podido ver en ellas o deducir de ellas cuántas son las especies de animales y cuáles los principios germinales de cada uno? ¿No acudieron más bien a la historia de lugares y épocas?⁴¹³

Una vez descartado que sean las especies innatas, las formas separadas o las razones eternas el origen de nuestro conocimiento de los cuerpos materiales, el Doctor Angélico analiza detenidamente el origen sensible del conocimiento humano. Acerca de este origen sensible, destaca que debe responderse a la dificultad obvia de que “nada corpóreo puede influir en un ente incorpóreo”⁴¹⁴, de modo que el fantasma o imagen, que permanece unido a la materia y es acto de un órgano corpóreo, es solo un elemento necesario pero no suficiente para explicar el conocimiento intelectual. En este sentido afirma que “no basta la mera impresión de los cuerpos sensibles (...) se requiere algo más noble”⁴¹⁵, que es el entendimiento agente. Este entendimiento agente es necesario para hacer inteligible el fantasma, y es lo que permite explicar el paso de lo sensible a lo inteligible. El fantasma o imagen interviene a modo de causa instrumental o material, mientras que el entendimiento agente como causa principal, y no puede eliminarse ninguno de estos términos si se quiere dar cuenta del conocimiento humano:

Resulta de aquí, por tanto, que la operación intelectual es causada por los sentidos en lo que concierne a las imágenes. Pero como estas no pueden inmutar al entendimiento posible, sino que necesitan del entendimiento agente para hacerse inteligibles en acto, no puede decirse que el conocimiento sensible sea la causa total y perfecta del conocimiento intelectual, sino más bien en cierto modo materia de la causa.⁴¹⁶

⁴¹² *Aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo, sicut in obiecto cognito; sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant. Et hoc modo anima, in statu praesentis vitae, non potest videre omnia in rationibus aeternis (...)* Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. .TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.84, art 5, in c.

⁴¹³ *Unde Augustinus dicit, in IV de Trin., numquid quia philosophi documentis certissimis persuadent aeternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere quot sint animalium genera, quae semina singulorum? Nonne ista omnia per locorum ac temporum historiam quaesierunt?* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.84, art 5, in c.

⁴¹⁴ *Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.84, art 6, in c.

⁴¹⁵ *Non sufficit sola impressio sensibilibus corporum, sed requiritur aliquid nobilius.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.84, art 6, in c.

⁴¹⁶ *Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.84, art 6, in c.

La imagen o fantasma elaborado por los sentidos externos e internos es el medio crucial para que se dé la intelección humana:

Pero el entender, aunque no sea operación ejercida por algún órgano corporal, sin embargo, tiene como objetos a las imágenes, que se refieren al entender al modo de los colores a la vista, por lo cual, así como la vista no puede ver sin los colores, así el alma intelectual no puede entender sin las imágenes. Necesita también el alma para entender de facultades que preparen las imágenes para que sean hechas inteligibles en acto, a saber, la facultad cogitativa y la memorativa.⁴¹⁷

La imagen o fantasma posee un modo de ser intermedio entre las cosas materiales y la acción del entendimiento que es inmaterial, y por ello constituye un paso intermedio:

El ser de las formas en la imaginación, que es ciertamente sin materia, pero no sin condiciones materiales, es intermedio entre el ser de la forma que existe en la materia y el ser de la forma que existe en el entendimiento por abstracción de la materia y de las condiciones materiales.⁴¹⁸

Por otra parte, esta doble composición entre el fantasma de orden sensible y el entendimiento agente, explica que el conocimiento intelectual pueda llegar más allá del conocimiento sensitivo, y así por ejemplo se pueda conocer por analogía a las sustancias espirituales y a Dios. Pero incluso en este caso necesitamos también partir de la imagen sensible, y aplicar una remoción de imperfecciones y un aumento de las perfecciones positivas:

Conocemos las realidades incorpóreas, de las cuales no tenemos imágenes, por comparación con los cuerpos sensibles, de los cuales poseemos imágenes (...) Por consiguiente, para conocer algo de estos seres necesitamos, aun cuando de ellos no existan imágenes, recurrir a las imágenes de realidades corpóreas.⁴¹⁹

A este respecto, precisa Santo Tomás del entendimiento humano que “es imposible que entienda por medio de un órgano corpóreo, porque la naturaleza concreta de tal órgano corpóreo, impediría también el conocimiento de todos los cuerpos”⁴²⁰, sin embargo, necesita recurrir a las imágenes sensibles, hasta el punto de que una lesión en los

⁴¹⁷ *Intelligere autem etsi non sit operatio per aliquod organum corporale exercita, tamen obiecta eius sunt phantasmata, quae ita se habent ad ipsam ut colores ad visum: unde, sicut visus non potest videre sine coloribus, ita anima intellectiva non potest intelligere sine phantasmatis. Indiget etiam anima ad intelligendum virtutibus praeparantibus phantasmata ad hoc quod fiant intelligibilia actu, scilicet virtute cogitativa et memorativa.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro II, cap.80

⁴¹⁸ *Esse autem formae in imaginatione, quod est quidem sine materia, non tamen sine materialibus conditionibus, medium est inter esse formae quae est in materia, et esse formae quae est in intellectu per abstractionem a materia et a conditionibus materialibus.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.55, art 2, ad 2

⁴¹⁹ *Incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparisonem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata (...)*Et ideo cum de huiusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.84, art 7, ad 3

⁴²⁰ *Et similiter impossibile est quod intelligat per organum corporeum, quia etiam natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.75, art 2, in c.

órganos de los sentidos internos y externos puede hacer inviables ciertas operaciones intelectuales:

Así observamos que, impedido el acto de la imaginación por la lesión de un órgano, como sucede a los dementes, o el de la memoria, como ocurre en los que están sumidos en letargo, no puede el hombre entender en acto ni aun las cosas cuya ciencia había adquirido.⁴²¹

Asimismo, la experiencia común de la propia necesidad de ejemplos que contengan imágenes para entender algo o bien para explicarlo a los demás, constituye otra prueba de la necesidad del entendimiento humano de recurrir a las imágenes de la fantasía:

Todos pueden experimentar en sí mismos que, cuando se quiere entender algo, se forman ciertas imágenes a modo de ejemplares, en las que poder contemplar, por así decirlo, lo que nos proponemos entender. Y por eso también, cuando queremos hacer comprender a otro una cosa, le proponemos ejemplos que le permitan formarse imágenes para entenderla.⁴²²

Igualmente sucede que al ser la esencia o forma de los cuerpos materiales el objeto propio del entendimiento humano, resulta que para que estas sean propiamente conocidas, deben ser referidas a un ente en concreto y singular, para lo que resulta nuevamente necesario el recurso a las imágenes:

Es esencial a la naturaleza visible el existir en un individuo que no es tal sin materia corpórea, como es esencial a la naturaleza de la piedra el existir en esta piedra (...) Por tanto, no se puede conocer verdadera y completamente la naturaleza de la piedra o la de cualquier otro objeto material si no se la conoce como existente en concreto (...) Por consiguiente, para que el entendimiento entienda en acto su objeto propio, es necesario que recurra a las imágenes de la fantasía, a fin de descubrir la naturaleza universal existiendo en un objeto singular.⁴²³

Tal es la profunda conexión que hay entre los sentidos y el entendimiento, de modo que si los sentidos están de alguna manera entorpecidos esto repercute necesariamente en el juicio del entendimiento. Así por ejemplo, Santo Tomás establece la comparación de que “ni el juicio del artesano sobre el cuchillo sería perfecto si ignorase su función, ni tampoco lo sería el juicio del naturalista sobre los objetos naturales si desconociese las realidades sensibles”⁴²⁴.

⁴²¹ *Videmus enim quod, impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis; et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis; impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam praecepit.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.84, art 7, in c.

⁴²² *Quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format aliqua phantasmata sibi per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.84, art 7, in c.

⁴²³ *De ratione autem huius naturae est, quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali, sicut de ratione naturae lapidis est quod sit in hoc lapide (...) Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens (...) Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.84, art 7, in c.

⁴²⁴ *Manifestum est autem quod non posset esse perfectum iudicium fabri de cultello, si opus ignoraret, et similiter non potest esse perfectum iudicium scientiae naturalis de rebus naturalibus, si sensibilia ignorentur.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.84, art 8, in c.

Una vez demostrada la necesidad de partir de lo sensible en el conocimiento intelectual, debemos insistir en que aunque el objeto común del entendimiento sea el ente, sin embargo, el objeto propio es la quiddidad de las cosas materiales. Así pues, alcanzamos el concepto de ente a través de la quiddidad de las cosas materiales, como por ejemplo al entender el concepto de perro, gato o de cualquier otra realidad corpórea, pues ya se nos da con ello de modo confuso pero actual la noción de ente. Ahora bien, aunque la quiddidad de las cosas materiales sea el objeto propio del entendimiento, esto no implica que no se conozca otro tipo de entes, como por ejemplo los inmateriales, si bien a estos últimos se los conoce por comparación con aquellos.

En este sentido afirma Santo Tomás que “el entendimiento humano, que está unido al cuerpo, posee como objeto propio la quiddidad o naturaleza existente en la materia corporal”⁴²⁵, tesis que también repite cuando afirma que “el objeto de nuestro entendimiento, según el presente estado de vida, es la quiddidad de las cosas materiales, que se abstrae de las imágenes”⁴²⁶. Esta quiddidad no debe entenderse como esencia en el sentido estricto, es decir, como una definición por género próximo y diferencia específica, ya que esta última es fruto de un largo trabajo de raciocinio y experiencia, sino que más bien se trata de un conocimiento confuso por el que percibimos lo que es un cierto objeto corpóreo, de ahí que la *quidditas* de una cosa venga del *quid sit res*. Así por ejemplo al percibir una hoja en la que escribimos, advertimos que es algo, que es un cuerpo, que es de papel, que es rectangular o que es blanca, y todo esto son quiddidades de esta hoja, aunque no expresen adecuadamente su esencia:

La *quidditas* no significa la esencia en sentido estricto y metafísico del término (...) No quiere decir que capturemos directamente la esencia de cada cuerpo, pues es evidente, que solo llegamos a ella progresivamente, por el trabajo de las ciencias (...) *Quidditas* está tomado en un sentido muy amplio: *quid sit res*, su naturaleza, tan confusa y pobre como se quiera. Por ejemplo, pensar un animal, un árbol, una dinamo, es ya captar la *quidditas* de la cosa, o incluso, en el límite, pensar una cosa, un ser. Este objeto puede ser llamado una esencia, y a menudo se le da este nombre para distinguirlo de las cualidades sensibles y de la existencia y también para subrayar su carácter abstracto.⁴²⁷

Por lo tanto, el objeto propio del entendimiento humano es la quiddidad de las cosas materiales, la cual se adquiere por abstracción desde las imágenes de los individuos cuyas notas particulares se dejan de lado y así el hombre conoce progresivamente al ente a partir de la quiddidad del ente corpóreo, que constituye su objeto propio.

III.5.3. La abstracción en el entendimiento posible y sus grados de certeza

La abstracción es un concepto análogo que está tomado del movimiento físico, en tanto que significa la extracción o separación de algo a partir de una totalidad más o menos confusa, pero que en el caso del conocimiento intelectual viene a referirse a un proceso

⁴²⁵ *Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.84, art 7, in c.

⁴²⁶ *Intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quidditas rei materialis, quam a phantasmatis abstrahit.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.85, art 8, in c.

⁴²⁷ Roger VERNEAUX. *Filosofía del Hombre*, p.100

psicológico. En el hombre existen, como hemos visto, dos potencias intelectivas, que son el entendimiento agente y el entendimiento posible. A esta distinción real debe corresponder también una cierta diferencia en la abstracción, una primera que sería propia del entendimiento agente y otra que sería propia del entendimiento posible. En primer lugar, tenemos la abstracción tomada por parte del entendimiento agente, que es más bien tomada como eficiente o activa, y que ya hemos considerado en el apartado anterior, cuando al afirmar el origen sensible del conocimiento intelectual, insistíamos en la necesidad de que el entendimiento agente eleve a un orden inteligible a las especies contenidas en potencia en las imágenes sensibles, puesto que no puede darse una impresión directa de algo corpóreo como la imagen sensible sobre algo incórporeo como el entendimiento.

Pero en segundo lugar, podemos considerar la abstracción en relación con el entendimiento posible, de modo que atendamos a la abstracción en tanto que acto cognoscitivo del entendimiento posible. En este sentido, el Aquinate distingue un doble modo de abstracción del entendimiento posible, al que corresponden distintos grados de certeza, aunque ambos se realizan por abstracción a partir de las imágenes de la fantasía: uno primero que se da según composición y división, y otro que consiste en una consideración simple de la esencia. Un ejemplo del primero es entender que una cosa está separada de otra, como que lo vituperable está separado de la virtud; y un ejemplo del segundo es considerar simplemente una cosa sin atender a lo demás, como el color naranja de un melocotón, haciendo abstracción de todo lo demás. Santo Tomás atribuye infalibilidad únicamente a uno de ellos, que sería la simple aprehensión de la esencia, mientras que admite la posibilidad de errar en la composición y división que son propias del juicio que realiza el entendimiento:

Hay dos maneras de abstraer. Una, a modo de composición y división, como cuando que entendemos que una cosa no está en otra o que está separada de ella. Otra, a modo de consideración simple y absoluta, como cuando entendemos una cosa sin pensar en ninguna otra. Abstraer del primer modo con el entendimiento cosas que en la realidad no están abstraídas, no puede darse sin error. Pero no hay error en abstraer del segundo modo, como claramente se observa en el orden sensible. Si pensamos o decimos que el color de un cuerpo no es inherente a él o está separado de él, hay falsedad en el juicio o en la expresión. En cambio, si consideramos el color y sus propiedades sin hacer referencia a la fruta en que se encuentra, o expresamos de palabra lo que de este modo entendemos, no habrá error ni en el juicio ni en la expresión; pues la manzana no pertenece a la esencia del color, y por tanto, ningún inconveniente hay en que consideremos este sin atender para nada a aquella.⁴²⁸

⁴²⁸ *Abstrahere contingit dupliciter. Uno modo, per modum compositionis et divisionis; sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo, per modum simplicis et absolutae considerationis; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quae secundum rem non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi, non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum quae non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem; ut in sensibilibus manifeste apparet. Si enim intelligamus vel dicamus colorem non inesse corpori colorato, vel esse separatum ab eo, erit falsitas in opinione vel in oratione. Si vero consideremus colorem et proprietates eius, nihil considerantes de pomo colorato; vel quod sic intelligimus, etiam voce exprimamus; erit absque falsitate opinionis et orationis. Pomum enim non est de ratione coloris; et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.85, art 1, ad 1

Que sea infalible significa que no puede equivocarse respecto de su objeto propio, que es la quiddidad o esencia de la cosa material. No obstante, esta infalibilidad de la simple aprehensión no implica que se trate de un conocimiento exhaustivo y claro de toda ella, pues como advierte Verneaux “la quiddidad no es obligatoriamente todo lo que la cosa es en sí misma, sino algún elemento de lo que es (...) La quiddidad que capta la inteligencia puede estar a un nivel cualquiera de generalidad tan pobre y confuso como se quiera”⁴²⁹. Una facultad que está ordenada naturalmente a conocer algo, no puede dejar de conocerlo cuando se le presenta, y así en este caso el entendimiento humano no puede dejar de conocer la esencia o quiddidad que es su objeto propio:

Pues de la misma manera que el sensible propio informa directamente al sentido, así también informa al entendimiento la semejanza de la quiddidad de la cosa. Por tanto, el entendimiento no se engaña acerca de las esencias o de lo que es, como no se engaña el sentido respecto del sensible propio.⁴³⁰

En otro lugar repite Santo Tomás que la infalibilidad se da respecto de la quiddidad, pero que la posibilidad de error aparece cuando se juzgan y establecen relaciones:

El objeto propio del entendimiento es la esencia de las cosas, sobre ella, por tanto, hablando en absoluto, el entendimiento no yerra. En cambio, sí puede equivocarse sobre aquello que rodea la esencia, al establecer relaciones entre ello, o al juzgarlo o establecer su división o al razonar sobre ello.⁴³¹

Asimismo, tampoco se equivoca el entendimiento humano acerca de las proposiciones que contienen los primeros principios que son evidentes:

Tampoco puede errar acerca de las proposiciones que se conocen inmediatamente, una vez conocida la esencia de los términos, como sucede con los primeros principios, de los cuales se desprende también la infalibilidad de la verdad de las conclusiones en cuanto a su certeza científica.⁴³²

La posibilidad de errar se da cuando el entendimiento realiza la composición y división por medio del juicio, y por extensión también afecta al razonamiento:

Pero se puede engañar en el acto de componer y dividir, porque puede atribuir al ser cuya esencia conoce, algo impropio u opuesto a él, ya que para juzgar de estas cosas se halla el

⁴²⁹ Roger VERNEAUX. *Epistemología general o crítica del conocimiento*, p.210

⁴³⁰ *Sicut autem sensus informatur directe similitudine propriorum sensibilium, ita intellectus informatur similitudine quidditatis rei. Unde circa quod quid est intellectus non decipitur, sicut neque sensus circa sensibilia propria.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.17, art 3, in c.

⁴³¹ *Obiectum autem proprium intellectus est quidditas rei. Unde circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur. Sed circa ea quae circumstant rei essentiam vel quidditatem, intellectus potest falli, dum unum ordinat ad aliud, vel componendo vel dividendo vel etiam ratiocinando.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.85, art 6, in c.

⁴³² *Et propter hoc etiam circa illas propositiones errare non potest, quae statim cognoscuntur cognita terminorum quidditate, sicut accidit circa prima principia, ex quibus etiam accidit infallibilitas veritatis, secundum certitudinem scientiae, circa conclusiones.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.85, art 6, in c.

entendimiento en las mismas condiciones que el sentido para juzgar de los sensibles comunes y accidentales.⁴³³

De modo similar al sentido externo, que puede equivocarse respecto de su sensible propio por indisposición del órgano, así también la posibilidad de errar acerca de la quiddidad o esencia puede darse en el entendimiento humano *per accidens*, en la medida que implique cierta composición:

Pero aunque propiamente la falsedad del entendimiento solo está en el acto de componer y dividir, de modo accidental puede hallarse también en el acto con que el entendimiento conoce la esencia, o lo que una cosa es, debido a que vaya mezclado con alguna composición intelectual.⁴³⁴

Esta composición entremezclada con la simple aprehensión de la quiddidad, puede dar lugar a error de dos maneras. Una primera porque equivocadamente a un ente se le aplica la definición de otro, y una segunda porque en una misma definición se asocian elementos incompatibles:

Puede ocurrir que accidentalmente el entendimiento se engañe acerca de la esencia de las cosas compuestas, no por razón del órgano, sino por razón de la composición que interviene en la definición, bien porque la definición de una cosa es falsa aplicada a otra, como si la del círculo se aplicase al triángulo, o bien porque una definición es en sí misma falsa, al implicar la unión de elementos incompatibles, como si define una cosa diciendo que es un animal racional alado.⁴³⁵

Así pues, el errar acerca de la quiddidad o esencia solo se da en la medida que implique un juicio, pero si no rebasa la simple aprehensión, entonces podemos afirmar que el entendimiento humano es infalible respecto de su objeto propio, de modo que podemos decir que acerca de una cosa simple no hay medio entre comprenderla o ignorarla. Es cierto, que el entendimiento humano progresa desde conceptos generales a conceptos más precisos, desde lo conocido a lo desconocido y que en este sentido sí cabe un término medio; pero igualmente podemos afirmar que “no hay medio entre comprender y no comprender, y si se comprende, aunque confusamente, lo que es una cosa, se la conoce verdaderamente”⁴³⁶. En palabras de Santo Tomás, este concluye que “en el acto

⁴³³ *In componendo vero vel dividendo potest decipi, dum attribuit rei cuius quidditatem intelligit, aliquid quod eam non consequitur, vel quod ei opponitur. Sic enim se habet intellectus ad iudicandum de huiusmodi, sicut sensus ad iudicandum de sensibilibus communibus vel per accidens.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.17, art 3, in c.

⁴³⁴ *Quia vero falsitas intellectus per se solum circa compositionem intellectus est, per accidens etiam in operatione intellectus qua cognoscit quod quid est, potest esse falsitas, in quantum ibi compositio intellectus admiscetur.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.17, art 3, in c.

⁴³⁵ *Per accidens tamen contingit intellectum decipi circa quod quid est in rebus compositis; non ex parte organi, quia intellectus non est virtus utens organo; sed ex parte compositionis intervenientis circa definitionem, dum vel definitio unius rei est falsa de alia, sicut definitio circuli de triangulo, vel dum aliqua definitio in seipsa est falsa, implicans compositionem impossibilem, ut si accipiatur hoc ut definitio alicuius rei, animal rationale alatum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.85, art 6, in c.

⁴³⁶ Roger VERNEAUX. *Epistemología general o crítica del conocimiento*, p.213

de conocer las esencias simples, el entendimiento no puede ser falso, sino que o es verdadero o no entiende absolutamente nada⁴³⁷.

Por otra parte, esta explicación de la abstracción y de sus grados de certeza, muestra que es absurdo objetar que la abstracción suponga un falseamiento de la cosa, en tanto que esta es entendida de un modo distinto a cómo la cosa es, porque la diferencia entre el ser entitativo de la cosa y su ser inteligible se debe a que lo recibido se hace según el modo de quien lo recibe:

No hay error en que su modo de ser al entender sea distinto del modo de ser de la realidad existente, ya que lo entendido está en quien lo recibe inmaterialmente, conforme al modo de ser del entendimiento, y no materialmente, según el modo de ser de las cosas materiales.⁴³⁸

III.5.4. El conocimiento de los primeros principios está vinculado al conocimiento del ente

Ya hemos visto que nuestro entendimiento parte de una noción confusa del ente en tanto que *primum cognitum*, la cual va siendo depurada y clarificada, hasta llegar al ente en cuanto ente, que es el objeto de la Metafísica. Pero este tránsito y perfección no sería posible de no ser porque en esa primera captación confusa del ente se adquiere un conocimiento de los primeros principios, a partir de los cuales podemos juzgar.

Al concebir el ente, descubre el entendimiento humano unos primeros conceptos y principios a partir de los cuales puede discurrir, y que no simplemente le permiten pasar del ente confuso que es el *primum cognitum* al ente en tanto que objeto de la Metafísica, sino que permiten la constitución de las diversas ciencias. Por tanto, previo al hábito intelectual de la ciencia o *episteme*, por medio de la cual ordenamos las especies inteligibles de un determinado género, se da en el hombre la captación de los primeros principios de forma simultánea a su conocimiento confuso del ente.

Es por esto, que la virtud intelectual del *Nous* o entendimiento de los primeros principios es previa a la adquisición de la ciencia o *episteme*, pues sin los primeros principios, no podríamos reconocer ningún significado en las palabras y sería imposible la constitución de una ciencia.

Por otro lado, este hábito de los primeros principios no es innato sino que adviene de forma simultánea al primer conocimiento del ente, por medio de la luz del entendimiento agente. El Aquinate afirma que el entendimiento agente preexiste y es la causa del conocimiento de los primeros principios:

Creyeron algunos que el entendimiento agente no es otra cosa que el hábito que está en nosotros de conocimiento de los principios indemostrables. Pero esto no puede ser así, porque incluso los mismos principios indemostrables los conocemos abstrayendo de los

⁴³⁷ *Et propter hoc, in cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus, sed vel est verus, vel totaliter nihil intelligit.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.17, art 3, in c.

⁴³⁸ *Est enim absque falsitate ut alius sit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in existendo, quia intellectum est in intelligente immaterialiter, per modum intellectus; non autem materialiter, per modum rei materialis.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.85, art 1, ad 1

singulares. Por lo cual es necesario que preexista el entendimiento agente al hábito de los principios como causa del mismo.⁴³⁹

Por tanto, el entendimiento agente asume como instrumento a los primeros principios tras abstraerlos de las imágenes sensibles, lo cual nos muestra una nueva acepción del término abstracción consistente en la formación del concepto ente y de los primeros principios, que es diferente de la abstracción de la esencia de las cosas sensibles:

La luz inteligible connatural al hombre asume como instrumento los primeros principios, inmediatamente conocidos por los primeros conceptos, al abstraer de las imágenes sensibles las especies inteligibles de las esencias de las cosas naturales. No es pues unívoca la significación que hemos de dar al término “abstracción” cuando la aplicamos a la formación del entendimiento humano potencial de los principios (...) o en orden a los objetos contenidos en el horizonte de la esencia de las cosas naturales sensibles.⁴⁴⁰

Esta abstracción de la noción confusa de ente y de los primeros principios a partir de los singulares es ineludible, de modo que sin ellos no podríamos explicarnos ningún otro tipo de conocimiento humano, ni dar significaciones a nuestro lenguaje, ni tampoco podríamos distinguir entre lo esencial y lo accidental:

Si el entendimiento humano no lo supusiésemos ya regulado por la connatural evidencia del concepto de ente y del principio de no contradicción en él fundado, no podríamos tampoco explicarnos la aptitud del hombre para entender las cosas y para discernir sobre significaciones de su propio lenguaje (...) Sin la vigencia del principio de no contradicción ningún significado inteligiblemente uno podría ya reconocer en un nombre (...) Ninguna orientación sobre lo esencial y lo accidental (...) sería posible sin la concepción del ente y sin la evidencia del primer principio.⁴⁴¹

Por otra parte, debemos observar que la actualización del entendimiento humano, según hemos visto, normalmente consiste en un tránsito de la ignorancia a la ciencia, o bien desde una ciencia imperfecta a una ciencia más perfecta. Aunque el entendimiento humano es capaz de conocer la esencia de las cosas materiales, sin embargo no las conoce con toda perfección y exhaustividad. Esto exige que en el hombre se dé un proceso judicativo y racional, para completar y perfeccionar sus operaciones intelectuales.

Esto es lo que constituye propiamente la racionalidad humana, ya que dada su incapacidad de alcanzar perfectamente e instantáneamente la integridad del ser de una cosa, se necesita perseguirla e ir paso a paso, es decir, necesita discurrir. En este sentido la racionalidad discursiva del hombre parece por un lado signo de perfección y por otro

⁴³⁹ *Quidam vero crediderunt intellectum agentem non esse aliud quam habitum principiorum indemonstrabilium in nobis. Sed hoc esse non potest, quia etiam ipsa principia indemonstrabilia cognoscimus abstrahendo a singularibus, ut docet philosophus in I Poster. Unde oportet praeexistere intellectum agentem habitui principiorum sicut causam ipsius.* TOMÁS DE AQUINO. *Quaestio disputata de anima*, art 5, in c.

⁴⁴⁰ Francisco CANALS. *Sobre la esencia del conocimiento*, p.668

⁴⁴¹ Francisco CANALS. *Sobre la esencia del conocimiento*, p.669

lado signo de deficiencia, pues en un primer aspecto la racionalidad judicativa y discursiva sitúa al hombre en un plano absolutamente superior respecto del resto de entes vivientes de la naturaleza; pero en un segundo aspecto le impide asimilarse a los entes superiores que son pura y estrictamente intelectuales.

En este sentido, para el perfeccionamiento intelectual del hombre son necesarios los primeros principios y las tres operaciones del entendimiento, que explicaremos un poco más adelante. Los primeros principios del entendimiento son el cimiento y apoyo de toda investigación humana, no en el sentido de que sean una fuente a partir de la cual se desenvuelva toda otra verdad, sino en el sentido de que constituyen un cimiento ineludible, ya que estos primeros principios no se apoyan a su vez en ningún otro principio o certeza, y por tanto no necesitan ser demostrados. Asimismo, los primeros principios del entendimiento, muestran su importancia porque si por hipótesis se intenta negarlos, con ellos se desploma toda otra verdad, certeza o conocimiento. Finalmente, estos primeros principios pueden servir para demostrar, al menos indirectamente, la verdad de otros principios menos generales. Para que cualquier demostración sea posible, es necesario que en última instancia haya un conocimiento que no sea propiamente demostrativo, como el de los primeros principios, los cuales no pueden demostrarse aunque sí estudiarse.

Clásicamente, estos primeros principios del entendimiento, se han dividido en principios propios y en principios comunes. Los principios propios son los principios correspondientes a cada ciencia, dentro la cual vienen a constituirse como sus primeras premisas. Así por ejemplo, en la geometría podemos encontrarnos con afirmaciones tales como “la línea más corta entre dos puntos es la línea recta”, o bien, que “dos puntos cualesquiera determinan un segmento de recta”. Estos principios propios de cada ciencia, no se demuestran sino que se conocen por sí mismos, y abarcan un determinado género de la realidad. No obstante, también puede hablarse de ciencias mixtas, que son aquellas ciencias subordinadas a otra ciencia superior, de la cual toman sus principios:

Hay dos géneros de ciencias. Unas que se basan en principios conocidos por la luz natural del entendimiento, como la aritmética, la geometría y otras análogas; y otras que se apoyan en principios demostrados por otra ciencia superior, como la perspectiva, que se basa en los principios de la geometría, y la música en los principios de la aritmética.⁴⁴²

Por otro lado, tenemos los principios comunes, los cuales carecen de contenido, pues no se refieren a una materia determinada y no constituyen premisas propiamente hablando, aunque se utilicen en la demostración. Ejemplos de estos principios comunes son el principio de no-contradicción, el principio de tercio excluso y el principio de identidad. Estos principios comunes a toda ciencia, son los que podemos denominar con propiedad como primeros principios del entendimiento, porque en el fondo afectan a todos los entes y son utilizados en cada una de las ciencias particulares, aunque con la extensión propia

⁴⁴² *Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmetica notis.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.1, art 2, in c.

de sus respectivos objetos. Estos primeros principios son por sí mismos evidentes (*per se notae*) y no necesitan demostración, pero sin embargo sí que pueden ser estudiados y precisamente por la Metafísica, ya que a esta le compete tratar de lo que afecta a todos los entes, más allá de un género particular:

Como es evidente que los primeros principios se aplican a todas las cosas en cuanto entes (...) al que conoce al ente en cuanto ente le corresponde también la consideración de los principios. Precisamente por esto, ninguno de los cultivan las ciencias parciales intenta decir algo acerca de la verdad o falsedad de tales principios (...) Es natural que quién más sabe acerca de cada género pueda enunciar los más firmes principios de la cosa de que se trate. Por consiguiente, también es natural que el que más sabe acerca de los entes en cuanto entes pueda enunciar los más firmes principios de todas las cosas. Y este es el filósofo.⁴⁴³

Por tanto, es necesario afirmar la existencia en el conocimiento humano de unas verdades primeras que son el fundamento de todas las demás verdades. El primer principio del entendimiento humano, es por antonomasia, el principio de no-contradicción, porque acerca de él es imposible engañarse, no presupone a su vez ningún otro principio y su conocimiento adviene de forma natural. De entre las múltiples formulaciones posibles, una bastante atinada es la que dice que “es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido”⁴⁴⁴. Este primer principio es un juicio acerca de la realidad, es un primer principio del ente y constituye la primera ley lógica. Al ser el primer principio por antonomasia, no es susceptible demostración a partir de verdades anteriores y todos los hombres tenemos un acceso natural y espontáneo al conocimiento de este principio, que es según la terminología escolástica *per se notum omnibus*, es decir, evidente por sí mismo para todos:

Es imposible que haya demostración absolutamente de todas las cosas, ya que se procedería al infinito, de manera que tampoco así habría demostración; y si de algunas cosas no se debe buscar demostración, ¿acaso pueden decirnos qué principio la necesita menos que este? ⁴⁴⁵.

No obstante, sí que cabe un estudio del mismo y una defensa indirecta del mismo a partir de sus negaciones. A esto dedica Aristóteles gran parte del libro IV de la *Metafísica*, y entre otros muchos argumentos, esgrime el Estagirita que la negación del principio de no-contradicción haría imposible el lenguaje, ya que si por ejemplo “hombre” fuese lo mismo que “no hombre”, entonces no significaría nada, todo sería lo mismo y más valdría callarse:

Si no se afirma que hombre tiene un solo significado, sino muchos, “animal bípedo” sería el enunciado de uno de ellos, y habría, además, otros muchos, pero limitados en número, bastaría con poner un nombre para cada uno de los enunciados. Y si el adversario no los pusiera, sino que afirmara que sus significados son infinitos, es evidente que no sería posible un lenguaje significativo, pues no significar algo determinado es no significar nada y si los

⁴⁴³ ARISTÓTELES. *Metafísica*, libro IV (1005a28-1005b11)

⁴⁴⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*, libro IV (1005b18)

⁴⁴⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*, libro IV (1006a5-11)

nombres carecen de significado, se suprime el diálogo con los demás y, en verdad, también consigo mismo.⁴⁴⁶

Otro aspecto que arguye Aristóteles es que quien pretende negar el principio de no-contradicción, lo desmiente con su vida y acciones, y tendría que vivir como un vegetal, ya que hasta los animales se mueven para alcanzar un alimento que apetecen bajo razón de bien, y no les es indiferente el moverse o quedarse quietos respecto de él:

Si nada cree, sino que igualmente cree y no cree, ¿en qué se diferenciará de las plantas? (...) ¿Por qué, en efecto, camina hacia Megara y no está quieto, cuando cree que es preciso caminar? ¿Y por qué al rayar el alba, no avanza hacia un pozo o hacia un precipicio, si por azar los encuentra, sino que claramente los evita como quien no cree igualmente que el caer sea no bueno y bueno? Es, pues, evidente que considera mejor lo uno y no mejor lo otro.⁴⁴⁷

Otra defensa indirecta que utiliza Aristóteles es que quien pretende negar el principio de no-contradicción, en el fondo lo está aceptando, pues al rechazarlo está concediendo que no es lo mismo afirmar que negar. Así se muestra el carácter autorefutatorio del relativismo escéptico:

Si no es posible afirmar nada con verdad, incluso esta misma sería falsa, la de que no hay ninguna afirmación verdadera. Ahora bien, si hay alguna, queda refutado lo afirmado por quienes plantean tales dificultades y destruyen totalmente el diálogo.⁴⁴⁸

Otro primer principio del entendimiento humano, es denominado clásicamente como principio de tercio excluso, que consiste en que entre dos cosas contradictorias no hay término medio. Así por ejemplo, podemos afirmar que el planeta Tierra es esférico o no es esférico, o también que el hombre es mortal o no es mortal; de modo que no cabe término medio entre ambas afirmaciones. Este principio implica que una cosa es o no es, y no queda otra alternativa. Este principio es de alguna manera como una derivación del principio de no-contradicción, y se utiliza de forma implícita en todo razonamiento, como por ejemplo bajo la forma de que “toda proposición es necesariamente verdadera o falsa”. Y no cabe objetar frente a este principio, la existencia del ente en potencia como una realidad intermedia entre el ente y el no-ente, ya que igualmente respecto del ente potencia podemos afirmar que todo ente es en acto o en potencia, de modo que no hay intermedio entre ser en potencia y no ser en potencia.

Un tercer principio es el de identidad, que aunque no fue tratado expresamente por Aristóteles ni Santo Tomás, sin embargo muchos autores neoescolásticos lo mencionan, y se puede formular diciendo que “lo que es, es lo que es” o bien “el ente es el ente”.

Estos son los primeros principios del entendimiento, que clásicamente se mencionan, pero a partir de ellos se derivan una multitud de principios también muy generales, como por ejemplo el principio de *dictum de omni et nullo*, que descansa en el de no-

⁴⁴⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*, libro IV (1006b5-9)

⁴⁴⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*, libro IV (1008b10-19)

⁴⁴⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*, libro XI (1062b7-10)

contradicción, y sirve para el estudio de las leyes y reglas del silogismo. Así por ejemplo, el principio *dictum de omni*, puede enunciarse diciendo que lo que conviene al género, conviene también a las especies e individuos comprendidos debajo de él; mientras que el principio *dictum de nullo*, se enuncia diciendo que lo que repugna al género, también repugna a las especies e individuos comprendidos debajo de él.

III.6. La intelección humana

Tras hablar del objeto del entendimiento humano y de las diversas potencias que intervienen en el acto de entender, corresponde ahora profundizar en este acto. En este sentido, podemos advertir que el entendimiento humano no llega su perfección y plenitud de forma instantánea, sino que llega al conocimiento de la verdad mediante el discurrir y el movimiento de la argumentación. Es por esto, que debemos considerar a lo largo de todo este apartado la clásica distinción entre las tres operaciones del entendimiento: la simple aprehensión, el juicio y el razonamiento. En este sentido hay que destacar la necesidad de la primera operación del entendimiento, ya que nos proporciona los primeros elementos o pensamientos indivisibles a partir de los cuales se constituye todo el proceder discursivo del entendimiento.

Estos elementos primeros e ineludibles son los conceptos, los cuales, no son una creación o invención del entendimiento, sino que son tomados de las cosas singulares que existen en el mundo material. Por otra parte, estos conceptos tienden a las cosas mismas y las designan, de ahí lo atinado de la denominación clásica de los conceptos como intenciones:

Los conceptos (...) son los más elementales y simples de los pensamientos: de ellos hemos dicho que, como el resto de afecciones del alma, son unos accidentes, es decir, una clase de seres o cosas. Pero, a la vez, tienen la peculiaridad de representar unas cosas y de remitir a ellas, de manera que, por su virtud, el alma conoce esas cosas. Pues bien, bajo este aspecto, los conceptos, y en general los pensamientos, fueron llamados "intenciones" (*intentiones*) por los filósofos medievales.⁴⁴⁹

Sin embargo, es cierto que estos conceptos poseen unas características diferentes a las cosas mismas a las que apuntan, pues por ejemplo al conocer separamos cosas que están unidas en realidad y también unificamos cosas que están separadas en la realidad, lo cual nos lleva a tratar brevemente de la necesidad de la abstracción.

III.6.1. La necesidad de la abstracción

El hombre al conocer se posesiona de algún modo de las cosas, pero no cómo estas son en sí mismas, sino que por un lado separamos aspectos que están unidos en la realidad y a su vez unificamos otros aspectos que se encuentran separados en la realidad. Así por ejemplo, al conocer intelectualmente a cualquier cosa individual que percibimos por los sentidos, decimos de él características generales como que es "animal", "de color negro", "peludo", "feroz", etcétera; pero en la realidad estas características generales se

⁴⁴⁹ José Miguel GAMBRA, Manuel ORIOL. *Lógica aristotélica*, p.30

encuentran unidas en la realidad en ese ente concreto. Asimismo, el entendimiento humano unifica cosas que en la realidad se encuentran separadas, como por ejemplo un niño que pasea por primera vez en un zoológico al ver diversos monos los agrupa bajo el mismo concepto o bien a todos los vivientes bajo el mismo concepto de “animal”. Por consiguiente, el entendimiento humano necesita de la abstracción para actualizar la pluralidad y unidad que en potencia se halla en las cosas del mundo:

El entendimiento es en potencia todas las cosas, es decir, puede aprehender la forma de todas las cosas, pero, como dice Aristóteles, solo cuando actualiza su capacidad de pensar las posee en acto (...) Esta capacidad del intelecto no le permite adquirir esas cosas tal como existen por sí mismas, sino que su manera de conocer consiste en separar lo que en realidad es uno, pero potencialmente separable, y en unificar lo que, siendo en su ser propio múltiple, tiene la capacidad de ser unificado. Gracias a mis sentidos puedo conocer esta cosa real y singular que está aquí y que llaman Sócrates, pero cuando quiero conocerlo intelectualmente, por ejemplo para describirlo, solo puedo decir que es hombre, que es bajo, regordete, chato y calvo, etcétera (...) No por ello las nociones intelectuales que así alcanzo son producto solo de mi entendimiento, sino que proceden de las cosas singulares y sensibles, pero captadas por el entendimiento a su manera. En efecto, las cosas que son unas en acto en el mundo sensible son potencialmente muchas para el conocimiento intelectual; y las que son múltiples son, de la misma manera, unas en potencia. En otras palabras, el primer acto del entendimiento consiste en actualizar separaciones y unidades o cosas comunes que solo en potencia estaban en las cosas que conocemos sensiblemente.⁴⁵⁰

Por consiguiente, una primera dimensión que posee el entendimiento es la de unificar cosas que en la realidad existen separadas, como los diversos miembros de un género, los cuales aun siendo entitativamente distintos son potencialmente uno, y permite distinguir entre lo universal y lo singular. Esta dimensión se corresponde con la denominación escolástica de la abstracción total:

De una parte, el entendimiento unifica cosas que existen separadas, como un caballo y otro caballo, formando con ellos especies y luego géneros, como el animal. Esos géneros y especies no existen en las cosas más que como formas singularizadas o materializadas (...) En la realidad no existe, como pretende Platón, el caballo universal separado de cada uno de los caballos (...) El acto del entendimiento por el cual capta como algo uno lo que en la realidad es múltiple, da como resultado la presencia en él de los conceptos universales, como son las especies y los géneros. A esa operación, en la cual intervienen nuestra facultad de percibir sensiblemente, la memoria y otros hábitos, Aristóteles la llamaba inducción y la escolástica renacentista la denominó abstracción total.⁴⁵¹

Por otra parte, una segunda dimensión del entendimiento en esta primera operación es la de actualizar una diversidad de aspectos que se halla en potencia en las cosas, pero que en la realidad forman todas una única y misma cosa, como por ejemplo el color, el tamaño, las acciones, la posición, las relaciones de un ser vivo. Esta dimensión se

⁴⁵⁰ José Miguel GAMBRA, Manuel ORIOL. *Lógica aristotélica*, p.43-44

⁴⁵¹ José Miguel GAMBRA, Manuel ORIOL. *Lógica aristotélica*, p.44-45

corresponde con la denominación escolástica de la abstracción formal, que permite distinguir entre lo sustancial y lo accidental:

De otra parte, el entendimiento actualiza una diversidad que se encuentra potencialmente en las cosas: dada una cosa singular, alcanza a considerar separadamente solo su volumen o solo su movimiento, o solo las cualidades de la cosa, todo lo cual no existe sino formando una unidad real, un todo, con la substancia, aunque potencialmente separables por el entendimiento. Así, si pudiéramos ver a Bucéfalo, el caballo de Alejandro, veríamos una sola cosa y, sin embargo, podríamos distinguir con el entendimiento una multitud de aspectos como su color o su posición, lo que hace y padece o lo que es, esto es, un caballo. Tal separación, que no podemos llevar a cabo físicamente (no puedo separar el color o el tamaño de un caballo y ponerlos a un lado), es resultado de una operación que Aristóteles llamó abstracción y que los escolásticos denominaron abstracción formal.⁴⁵²

III.6.2. El papel de la especie inteligible

Por otro lado, Santo Tomás estudia el papel crucial de la especie inteligible como medio de conocimiento de la realidad, y con ello rechaza la visión idealista del conocimiento, según la cual el objeto de nuestra intelección sería únicamente la especie entendida y no la misma realidad. A pesar de que nuestro conocimiento intelectual no sea intuitivo e inmediato como lo es el del sentido externo, sino que posee la mediación de la especie, esto no significa que en ella se detenga y agote el conocimiento, sino que llegamos a la realidad de las cosas.

Por consiguiente, los conceptos obtenidos por la abstracción son algo que se da en el entendimiento pero que a su vez se refieren a las cosas mismas, de un modo análogo a como una fotografía, además de ser un papel de ciertas características permite conocer las cosas que representa:

La noción o concepto de árbol, además de ser una cosa que se da en el entendimiento y en el alma, tiene la virtud de remitir o apuntar a las cosas materiales que llamamos “árboles”, y así hace que el alma conozca esas cosas. Lo mismo ocurre con una fotografía que, además de ser una cosa, un papel especial con propiedades características, nos hace conocer las cosas que representa.⁴⁵³

Una de las características más genuinas del modo de ser del hombre respecto de los demás entes del mundo físico, es su constitutiva apertura a la totalidad de los entes del universo, puesto que su entendimiento está en potencia de entender todas las cosas que son, de modo análogo a cómo una cámara fotográfica puede captar todas las cosas visibles:

Todo cuanto es tiene la posibilidad de ser conocido. Cabe, pues, distinguir dos a modo de estados en los objetos de conocimiento: uno es el estado que tienen en cuanto son en sí, y otro en cuanto son en el entendimiento que los capta. Podemos recurrir de nuevo al símil de

⁴⁵² José Miguel GAMBRA, Manuel ORIOL. *Lógica aristotélica*, p.45

⁴⁵³ José Miguel GAMBRA, Manuel ORIOL. *Lógica aristotélica*, p.29

la fotografía para ilustrar esto: la fotografía puede en principio captar todas las cosas visibles, de modo que de estas también puede decirse que tienen dos estados: el que tienen en sí, con independencia de que hayan sido fotografiadas, y el que tienen en la fotografía.⁴⁵⁴

Por esto afirma el Aquinate que “debe afirmarse que la especie inteligible es con respecto al entendimiento como el medio por el que entiende”⁴⁵⁵, el cual sirve a modo de signo que hace conocer la esencia de la cosa, de la cual es como una cierta interiorización inmaterial. El Doctor Angélico muestra por reducción al absurdo la inconveniencia de afirmar que el entendimiento no entienda más que su propia especie inteligible, ya que supondría la negación de toda ciencia y además implicaría la caída en el relativismo escéptico que reduce la verdad a las apariencias:

Hubo quienes opinaron que nuestras facultades cognoscitivas no conocen más que las propias afecciones (...) Y en este supuesto el entendimiento no entendería más que su propia modificación, es decir, la especie inteligible recibida en él (...) Mas esta opinión es evidentemente falsa por dos razones. Primera, porque los objetos que entendemos son los mismos que constituyen las ciencias. Si entendiésemos solamente las especies existentes en el alma, se seguiría que ninguna ciencia versaría sobre las realidades exteriores al alma (...) Segunda, porque se seguiría el error de los antiguos que afirmaban que es verdad todo lo aparente, de modo que lo contradictorio sería simultáneamente verdadero (...) De donde se deduciría que todas las opiniones son igualmente verdaderas, y en general toda percepción.⁴⁵⁶

La especie inteligible es el medio de conocer la realidad exterior a ella, y lo es de manera primaria y directa. Otra cosa distinta es que de manera secundaria y por reflexión podamos considerar los conceptos, como por ejemplo pueden analizarse las intenciones lógicas y la gnoseología:

Pero al volver el entendimiento sobre sí mismo, por un único acto reflexivo conoce tanto su propio entender como la especie por la que entiende, y de este modo, secundariamente, la especie inteligible es objeto de la intelección. Pues el primero es la realidad representada por la especie inteligible.⁴⁵⁷

Pero incluso las intenciones lógicas y la gnoseología se fundan en las cosas mismas, lo único que se las considera en cuanto que son conocidas, tras una reflexión o

⁴⁵⁴ José Miguel GAMBRA, Manuel ORIOL. *Lógica aristotélica*, p.30

⁴⁵⁵ *Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.85, art 2, in c.

⁴⁵⁶ *Quidam posuerunt quod vires cognoscitivae quae sunt in nobis, nihil cognoscunt nisi proprias passiones (...) Et secundum hoc, intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, idest speciem intelligibilem in se receptam (...) Sed haec opinio manifeste apparet falsa ex duobus. Primo quidem, quia eadem sunt quae intelligimus, et de quibus sunt scientiae. Si igitur ea quae intelligimus essent solum species quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam (...) Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium quod omne quod videtur est verum; et sic quod contradictoriae essent simul verae (...) Et sic sequitur quod omnis opinio aequaliter erit vera, et universaliter omnis acceptio.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.85, art 2, in c.

⁴⁵⁷ *Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva secundo est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.85, art 2, in c.

comparación llevada a cabo por el entendimiento. Así por ejemplo, que la noción de “animal” constituya un género o al hablar de cualquier otro predicable, no significa que no tenga nada que ver con la realidad de las cosas, sino al contrario. En este sentido, podemos retomar la comparación anterior entre la fotografía material y los conceptos, y destacar que las relaciones espaciales entre las cosas en la foto aparecen en dos dimensiones y por medio de contraste entre tamaños y nitidez, y sin embargo, tienen un claro fundamento en las cosas, del mismo modo que las relaciones de razón y las intenciones segundas que consideran la lógica y la gnoseología también se refieren a la cosas mismas:

Es de observar que, si bien las intenciones segundas se dan solo en las cosas cuando son conocidas y por efecto de la razón que conoce, no por ello son ajenas a las cosas en su estado propio e independiente del entendimiento. Al contrario, se fundan en las cosas en sí (...) Para entender esto último, podemos recuperar el símil entre lo que ocurre al conocer y lo que hace una cámara de fotos al captar la realidad material. En la foto lo que tiene tres dimensiones aparece en dos, de modo que las relaciones espaciales de lo real se convierten en superposiciones, diferencias de tamaño y de nitidez entre las diversas cosas que aparecen en la fotografía. Estas relaciones de la foto no se dan como en ella en las cosas captadas por la foto, pero se fundan en las relaciones que realmente se dan entre ellas. Por ejemplo, lo que en la realidad está alejado aparece en la foto más pequeño y difuminado.⁴⁵⁸

Por otra parte, Santo Tomás se plantea también una objeción propia del idealismo según la cual puesto que el concepto universal no existe como tal en las cosas materiales, entonces parece que no podemos afirmar que las especies inteligibles se refieran a las cosas externas al alma humana. A esto responde el Aquinate que la naturaleza o quiddidad que es susceptible de ser abstraída no existe más que en los individuos, mientras que su universalización es obra del entendimiento, que conoce desmaterializando, por lo que el resultado de la abstracción es siempre algo universal:

El universal abstraído incluye otras dos: la naturaleza misma del objeto y su abstracción o universalidad. Ahora bien, la naturaleza que puede ser abstraída, entendida o concebida de modo universal, no existe más que en los individuos singulares, mientras que su abstracción, intelección y universalización conceptual es propia del entendimiento. Y algo parecido podemos observar en los sentidos, pues la vista ve el color de la manzana sin su olor.⁴⁵⁹

Por tanto, el entendimiento capta la naturaleza específica de las cosas sin sus accidentes individuales, pero esto no significa que no conozca la realidad de las cosas externas.

Acerca de las palabras del lenguaje humano, Santo Tomás afirma que “las palabras no significan las especies inteligibles, sino lo que el entendimiento forma para juzgar las

⁴⁵⁸ José Miguel GAMBRA, Manuel ORIOL. *Lógica aristotélica*, p.32

⁴⁵⁹ *Universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine eius odore.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.85, art 2, ad 2

realidades exteriores"⁴⁶⁰. Las palabras humanas se refieren a las cosas externas por medio de las especies inteligibles de las cuales son signo. El Doctor Común compara la doble operación de la sensibilidad, que es por un lado pasiva y por otro activa, con la operación del entendimiento y el papel que desempeñan las palabras; de modo que también en esta última se da una recepción pasiva de la especie inteligible y una emanación activa cuando el entendimiento define la esencia de una cosa, o bien juzga componiendo o dividiendo, todo ello por medio de la palabra:

En la parte sensitiva hay dos operaciones: una que consiste en la sola inmutación, tal es la operación del sentido que se lleva a cabo por la inmutación que en ellos produce el objeto sensible. Otra formativa, cuando la potencia imaginativa forma la imagen de un objeto ausente o nunca visto. Y en el entendimiento se hallan unidas estas dos operaciones, pues en primer lugar el entendimiento posible sufre una modificación al ser informado por la especie inteligible, y luego, una vez informado, establece una definición, división o composición, que expresa por medio de la palabra. La razón significada por el nombre es la definición, la proposición designa la composición o la división establecida por el entendimiento.⁴⁶¹

Por otro lado, en su análisis del conocimiento humano afirma el Doctor Común que nuestro entendimiento puede conocer muchas cosas simultáneamente en cuanto que de algún modo sean una sola, pero no en cuanto que son muchas. A este respecto, asienta como principio que "cuanto el entendimiento puede entender mediante una sola especie, puede entenderlo simultáneamente"⁴⁶². En este sentido, sí que el entendimiento puede entender simultáneamente varias cosas, en tanto que pueden ser consideradas una sola. Santo Tomás infiere de esto que "es imposible que un mismo entendimiento sea perfeccionado a la vez por especies inteligibles diversas de modo que entienda en acto objetos distintos"⁴⁶³.

El fundamento de esto consiste en que "es imposible que un mismo sujeto sea perfeccionado a la vez por distintas formas del mismo género y de distinta especie, como es imposible que un cuerpo tenga simultáneamente y desde un mismo punto de visión diversos colores y figuras"⁴⁶⁴. Por tanto, es imposible que coexistan en un mismo sujeto formas diversas.

⁴⁶⁰ *Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles; sed ea quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.85, art 2, ad 3

⁴⁶¹ *In parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum solam immutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae. Et utraque haec operatio coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quae per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.85, art 2, ad 3

⁴⁶² *Quaecumque ergo intellectus potest intelligere sub una specie, simul intelligere potest.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.85, art 4, in c.

⁴⁶³ *Impossibile est ergo quod idem intellectus simul perficiatur diversis speciebus intelligibilibus, ad intelligendum diversa in actu.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.85, art 4, in c.

⁴⁶⁴ *Impossibile est idem subiectum perfici simul pluribus formis unius generis et diversarum specierum, sicut impossibile est quod idem corpus secundum idem simul coloretur diversis coloribus, vel figuretur diversis figuris.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.85, art 4, in c.

Por otra parte, el Aquinate se plantea si el conocimiento confuso de un todo, implica el conocimiento simultáneo de sus múltiples partes, a lo que responde que por un lado las partes pueden ser conocidas de forma confusa y en este sentido se las conoce bajo la forma del todo y de manera simultánea. Pero por otro lado, las partes pueden ser conocidas con un conocimiento claro, de modo que cada parte se conozca según su propia especie y en este sentido no podemos decir que se conozcan de manera simultánea.

Asimismo Santo Tomás se plantea el problema de si es posible que un entendimiento humano pueda entender mejor que otro alguna cosa, a lo que responde afirmativamente diciendo que a un sujeto le es posible conocer con más perfección una cosa que a otro. Para ello distingue en el acto de entender la cosa que es entendida respecto del sujeto que la entiende. Respecto de la cosa entendida u objeto no se puede afirmar que uno entienda mejor que otro, ya que “si la entendiese distinta a como es, o entendiese que es mejor o peor, se engañaría y no lo entendería”⁴⁶⁵. Pero por parte del sujeto sí que podemos decir que alguien puede entender mejor una cosa que otra, así por ejemplo “como en la visión corporal ve mejor un objeto aquel que posee una facultad más perfecta, con mejor capacidad visiva”⁴⁶⁶. El motivo de la mayor capacidad intelectual de una persona respecto de otra reside en la mejor constitución de su cuerpo y de sus sentidos internos:

El acto y la forma son recibidos en la materia, según la capacidad de la materia, y puesto que incluso entre los hombres los hay que tienen un cuerpo mejor constituido, obtienen un alma de mayor capacidad intelectual (...) aquellos que están mejor dotados en sus potencias imaginativa, cogitativa y memorativa son más aptos para entender.⁴⁶⁷

Por consiguiente, la abstracción que lleva a cabo el entendimiento agente no es una creación, ni una construcción o combinación de materiales diversos, sino que consiste en una iluminación de lo necesario, universal e inteligible que hay en el fantasma, para lo cual se deben remover las limitaciones que conlleva la materialidad individual. Esto no significa que la abstracción aparte toda materia, sino más bien la materia determinada y cuantificada, pues se debe tener en cuenta la materia común a la hora de abstraer la esencia de las cosas materiales, como por ejemplo, un hombre debe ser definido sin esta carne y sin estos huesos, pero no puede ser definido sin carne y sin huesos en general.

Esto muestra que aunque la abstracción implique cierta separación, y así lo que conocemos esté en nosotros de un modo un tanto distinto a como está en las cosas, sin embargo esto no implica ningún falseamiento o deformación de las mismas, sino

⁴⁶⁵ *Et sic non potest unus eandem rem magis intelligere quam alius, quia si intelligeret eam aliter esse quam sit, vel melius vel peius, falleretur, et non intelligeret.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.85, art 7, in c.

⁴⁶⁶ *Sicut melius videt visione corporali rem aliquam qui est perfectioris virtutis, et in quo virtus visiva est perfectior.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.85, art 7, in c.

⁴⁶⁷ *Quia actus et forma recipitur in materia secundum materiae capacitatem. Unde cum etiam in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam maioris virtutis in intelligendo (...) illi enim in quibus virtus imaginativa et cogitativa et memorativa est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.85, art 7, in c.

simplemente un nuevo modo de ser (inteligible), sin ninguna diferencia esencial, por medio de la cual se funden lo inteligible en acto y el entendimiento en acto.

El análisis psicológico que hemos realizado de la función abstractiva nos muestra nuevamente que el aunque el ente sea el objeto común del entendimiento humano, no llega a este de forma inmediata, sino que implica cierto movimiento progresivo. Por este motivo, el hombre se ve movido a ejercer de modo continuo su actividad intelectual, y en unas coordenadas de espacio y tiempo, para actualizar una potencia espiritual, que de suyo no está sujeta a tales dimensiones. La abstracción es el modo de conocimiento que corresponde al alma humana en su estado de unión con el cuerpo, y para la que el cuerpo no es nunca un estorbo o impedimento, sino más bien algo de lo que necesita para la realización de su acto.

Santo Tomás muestra la conexión que existe entre la limitación del alma humana y la multitud de potencias y operaciones que requiere para alcanzar su fin, según el principio de que los entes más imperfectos de la escala de los seres son incapaces de alcanzar la bienaventuranza, mientras que dentro de los entes que sí son capaces de alcanzar la bienaventuranza los más inferiores requieren muchas potencias y operaciones, pero los más superiores y perfectos requieren menor número de potencias y operaciones, hasta llegar a Dios que no necesita de movimiento ni operación alguna para alcanzar su fin:

Es necesario poner varias potencias en el alma. Para cuya evidencia debemos notar que, como dice Aristóteles, los seres inferiores no pueden conseguir la perfección del bien, sino solo un estado imperfecto mediante movimientos muy limitados; los entes inmediatamente superiores, a su vez alcanzan la perfección mediante muchos movimientos; los más elevados, en cambio, la consiguen con pocos movimientos, y el grado supremo se encuentra en aquellas cosas que la alcanzan sin movimiento (...) Debemos afirmar que los entes inferiores al hombre consiguen ciertos bienes particulares y que tienen unas pocas y concretas operaciones y potencias. El hombre, en cambio, puede conseguir la bondad perfecta y universal, puesto que puede alcanzar la bienaventuranza. Ocupa, sin embargo, el último grado por su naturaleza entre los entes a quienes compete la bienaventuranza, y por eso el alma humana necesita de muchas y diversas operaciones y potencias.⁴⁶⁸

De este hermoso texto se advierte con claridad no solo la necesidad de multitud de potencias y operaciones que el hombre necesita para alcanzar la bienaventuranza, sino también la multitud de potencias y operaciones que a su vez entran en juego para la realización de la operación del hombre que es el entender, como por ejemplo los datos de los sentidos externos, la elaboración de los sentidos internos, la iluminación

⁴⁶⁸ *Necesse est ponere plures animae potentias. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, sicut philosophus dicit in II de caelo, quae sunt in rebus infima, non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus; superiora vero his adipiscuntur perfectam bonitatem motibus multis; his autem superiora sunt quae adipiscuntur perfectam bonitatem motibus paucis; summa vero perfectio invenitur in his quae absque motu perfectam possident bonitatem (...)* Dicendum est ergo quod res quae sunt infra hominem, quaedam particularia bona consequuntur, et ideo quasdam paucas et determinatas operationes habent et virtutes. Homo autem potest consequi universalem et perfectam bonitatem, quia potest adipisci beatitudinem. Est tamen in ultimo gradu, secundum naturam, eorum quibus competit beatitudo, et ideo multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.77, art 2, in c.

abstractiva del entendimiento agente, la recepción de la especie impresa, la formación de la especie expresa, etcétera.

III.6.3. La abstracción como iluminación

Podemos sintetizar brevemente las líneas generales del proceso de abstracción, anteriormente comentado con más detalle: inicialmente la inteligencia posee una dimensión según la cual es una potencia pasiva en la que no hay nada escrito, a la que llamamos entendimiento posible. Para que este entendimiento posible pase de la potencia al acto, se necesita que le sea presentado un objeto inteligible, al cual llamamos especie impresa o especie inteligible. Esta especie impresa solo puede proceder de la experiencia sensible, y puesto que no es inteligible no puede actuar directamente sobre la inteligencia que es espiritual. Para ello se requiere de la intervención del entendimiento agente, el cual hace que el fantasma sea inteligible en acto, de modo que actualiza e ilumina el contenido inteligible que se halla en potencia en el fantasma. En este sentido podemos afirmar que la especie impresa es objetiva en tanto que proviene del fantasma y este a su vez de los sentidos, y por otro lado la especie impresa es inteligible pues proviene de la acción del entendimiento agente, el cual no añade nada a dicha especie, sino que se limita a desvelar la esencia que está contenida en lo inteligible.

Una vez que se constituye la especie impresa, esta es recibida por el entendimiento posible, el cual la hace suya y conoce, y actúa produciendo una acción inmanente de la que resulta la especie expresa, verbo mental o concepto, que no es propiamente el objeto conocido, sino más bien aquello por medio de lo cual conocemos una cierta esencia o naturaleza. Esta especie expresa o verbo mental será comentada más adelante.

No obstante, aunque la especie expresa o verbo mental sea aquello por medio de lo cual conocemos una naturaleza, esto no implica que no tengamos conocimiento de las especies inteligibles impresas, y que tengamos que deducir o postular su existencia, pues la conciencia humana ilumina las imágenes sensibles de modo que ve en ellas mismas a las especies inteligibles. Así pues, la especie impresa es aquella por medio de la cual el entendimiento puede formar el concepto, y aunque propiamente no sea lo entendido por el entendimiento, sin embargo sí que es poseída por la conciencia humana, pues esta especie impresa es preparada para que el entendimiento humano pueda ver en ella lo esencial e inteligible, al separarlo de lo accidental y singular.

La raíz de esta iluminación de la imagen sensible por el entendimiento reside en la actualidad de la mente humana, pues esta es inteligible en acto. Cayetano hablaba del entendimiento agente como una luz habitual por la que el alma produce esta abstracción de lo inteligible al modo de una iluminación:

Por la luz del entendimiento agente la imagen misma es ilustrada al modo como el color es hecho visible, porque por aquella iluminación se patentiza y brilla en la imagen aquello que

hay de esencial o natural, y no la singularidad que en lo sensible está unida a ella, por la que la misma iluminación es abstractiva.⁴⁶⁹

Por consiguiente, la abstracción humana es iluminadora, ya que arroja luz sobre aquello que está contenido en la imagen sensible, y como consecuencia resulta la abstracción de la especie inteligible. A este respecto, comentaba Francisco Canals que la abstracción de la especie y la recepción de la especie impresa en el entendimiento posible deberían entenderse como sinónimos, en tanto que una vez separado lo esencial inteligible de la singularidad accidental, el entendimiento humano contempla lo inteligible en las imágenes mismas:

Iluminación de la imagen y abstracción de la especie, son expresiones en las que solo cabe señalar una distinción conceptual por referirse a distintas perspectivas, mencionando la primera la actividad del alma intelectual sobre los contenidos expresados por la actividad sensible, y la segunda el efecto en la propia alma intelectual de aquella actividad iluminadora. La abstracción de la especie y la impresión de la misma en el entendimiento posible habrían de ser considerados más propiamente como estrictos sinónimos, por cuanto, separado lo esencial inteligible de lo accidental material no inteligible, es connatural al entendimiento que tiene dirigida su mirada a las imágenes, ver en ellas la verdad inteligible que le determina y le constituye en acto, para la intelección objetiva.⁴⁷⁰

A esta recepción de la especie inteligible por el entendimiento posible sigue la formación del verbo mental o especie expresa, y esta es crucial puesto que no entendemos sino concibiendo y contemplando en los mismos conceptos la realidad entendida.

Si no fuese por esta mediación de la concepción del entendimiento, entonces las palabras de nuestro lenguaje no podrían referirse a las cosas. El Aquinate muestra la especie expresa o verbo mental, y las sucesivas operaciones de composición y división, como algo que emana del mismo entendimiento en acto:

Por cuanto ha sido hecho en acto por tal forma, puede ya obrar formando las quiddidades de las cosas y componiendo y dividiendo; por lo que la misma *quidditas* formada en el entendimiento, o también la composición y división es algo obrado por el entendimiento mismo.⁴⁷¹

De esto se infiere que es falso afirmar que el entendimiento forme conceptos y juicios solamente en razón de su finitud y potencialidad o bien a causa de la distancia entre el hombre y los objetos que conoce, ya que la especie expresa o verbo mental brota de la actualidad y plenitud del ser en acto del entendimiento, que es el origen radical y unitario de todas nuestras facultades cognitivas, desde los sentidos externos e internos hasta el

⁴⁶⁹ *Cum in phantasmate sit natura haec adveniente lumine intellectus agentis phantasma illustratur non formaliter ut diaphanum, sed objective ut color, quia illustratione splendet atque relucet in phantasmate non totum quod est in eo sed quidditas seu natura tantum, et non singularitas illius ei conjuncta ita quod ista illuminatio est abstractiva.* CAYETANO. *In Summa Theologiae Primam*, q.79, art.3, in c.

⁴⁷⁰ Francisco CANALS. *Sobre la esencia del conocimiento*, p.440

⁴⁷¹ *Ex hoc autem quod est effectus in actu, per ta1em formam operari jam potest formando quidditates rerum et componendo et dividendo; unde ipsa quidditas formata in intellectu, vel etiam compositio et divisio, est quoddam operatum ipsius.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 3, art.2, in c.

entendimiento agente y el posible. De esta actualidad brota la fecundidad del lenguaje mental, por medio del cual manifestamos y expresamos lo que las cosas son. Esto guarda relación con la dimensión locutiva del entendimiento, redescubierta por Canals, que será desarrollada más adelante.

III.6.4. El acto de entender

Una de las características más genuinas del modo de ser del hombre respecto de los demás entes del mundo físico, es su constitutiva apertura a la totalidad de la realidad y su intencionalidad o tendencia hacia la aprehensión de lo otro. Ya Aristóteles había afirmado que “el alma es en cierto modo todas las cosas”⁴⁷², y la condición que permite que el hombre pueda conocer otra cosa y posesionarse cognoscitivamente de ella, sin dejar por otra parte de ser entitativamente él mismo, es la inmaterialidad del sujeto cognoscente, que en nuestro caso es la inmaterialidad del alma humana.

Esta inmaterialidad del alma humana, implica que el conocimiento no pueda ser descrito como una mera recepción de un objeto por parte de un sujeto, ya que por un lado “nada corpóreo puede influir en un ente incorpóreo”⁴⁷³, y por otra parte, el alma al conocer las cosas aporta algo de su propia sustancia, y así por ejemplo, eleva a un nivel inteligible a las especies inteligibles en potencia contenidas en las imágenes sensibles. Debemos destacar por tanto, que aunque por un lado el alma humana al conocer recibe los datos de los sentidos y elabora la imagen sensible, sin embargo, al comunicar de sí misma su actualidad e inmaterialidad a los inteligibles en potencia de las cosas materiales, les hace partícipes de su ser inmaterial y les comunica una nueva forma de ser, dotándoles así de universalidad y necesidad, y así por ejemplo el conocimiento humano reduce a una unidad más perfecta a la multiplicidad de cosas existentes y les hace participar del ser mismo de la inteligencia.

Resulta pues que de esta elevación de las especies de la imagen al orden inteligible se sigue una nueva posesión, que es la asimilación del cognoscente con la cosa conocida; y esta unidad entre lo inteligible en acto y el entendimiento en acto, es una unión plenamente real, aunque ello no implica ni mucho menos que el entendimiento se apodere de las cosas de modo material.

Esta unión entre el cognoscente y lo conocido, entre el entendimiento en acto y lo inteligible en acto, se produce de modo que el cognoscente se haga de algún modo el otro, pero sin renunciar entitativamente a seguir siendo él mismo, ni a modificar su naturaleza. Ya Aristóteles había afirmado que “la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto”⁴⁷⁴, es decir, que una misma cosa son lo entendido en acto y el entendimiento en acto.

Según esto, el conocimiento debe considerarse más bien como una asimilación que como una captación, de modo que se trata de una fusión en el ser entre lo entendido y el

⁴⁷² ARISTÓTELES. *Acerca del alma*, libro II (414b27-32)

⁴⁷³ *Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream*. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.84, art 6, in c.

⁴⁷⁴ ARISTÓTELES. *Acerca del alma*, libro III (430a20-21)

inteligente, resultando de ello una nueva perfección para ambos. Así por ejemplo, cualquier ente o incluso la totalidad del universo, al ser entendidos acrecientan su inteligibilidad y su unidad, e igualmente, el hombre al entender ahonda en su inmanencia y se afirma en su ser, pues actualizamos nuestras potencias cuando conocemos las cosas dentro de nosotros mismos. A diferencia de la sensación, en la que el que siente permanece distinto del objeto y en la que “los sensibles se encuentran en acto fuera del alma, y por eso no es necesario poner un sentido agente”⁴⁷⁵; en el entendimiento la intelección hace que este se identifique progresivamente con su objeto, y como los inteligibles no existen sino en potencia en las cosas materiales, resulta necesario que brote de la actualidad del entendimiento humano la actualización y elevación de dichos inteligibles. Y además sucede que cuanto más intensa e íntima sea la fusión entre el entendimiento en acto y lo entendido en acto, más perfecta será dicha operación intelectual.

No obstante, esta estricta unidad entre el entendimiento y lo entendido que se produce en el acto de entender, se desarrollará más adelante de forma más exhaustiva y desde una perspectiva más metafísica al hablar del conocimiento en cuanto tal.

III.6.5. La formación del verbo mental

Ya hemos visto anteriormente que cuando nuestro entendimiento posible ha sido fecundado por la especie impresa, este reacciona como facultad vital y realiza un acto inmanente por medio del cual percibimos al objeto intelectual correspondiente en una especie expresa, que llamamos concepto, verbo mental o palabra interior, el cual es formado por nuestro entendimiento posible una vez que ha sido actualizado. Esta especie expresa que es el verbo mental, no es el objeto que conocemos, sino aquello por medio de lo cual conocemos el objeto. La formación del verbo mental es completamente necesaria, pues el objeto conocido no existe fuera del espíritu con estos caracteres de universalidad e inmaterialidad, por lo que tiene que ser elevado a un grado superior de inteligibilidad que permita asimilarlo.

La especie impresa actúa como un accidente sobre la facultad cognoscitiva y le hace dirigir su mirada al objeto que la produce, reaccionando de forma que el entendimiento se convierte cognoscitivamente con la cosa conocida, sin dejar de ser entitativamente él mismo. La especie impresa considerada entitativamente es un accidente que actúa sobre el sujeto cognoscente y considerada cognoscitivamente la especie impresa es la cosa conocida inmaterialmente presente en la facultad, por medio de una unión intencional en la que el cognoscente y lo conocido se hacen algo uno.

Sin embargo, el acto cognoscitivo no termina en la especie impresa, sino en la cosa conocida. Esto sucede doblemente: ya sea en el ser físico real de la cosa, como cuando está presente a su respectiva facultad, por ejemplo los sentidos externos; ya sea en cuanto la cosa está representada por una especie expresa, la cual es formada por el entendimiento posible que ha sido actuado por la especie impresa. La especie expresa

⁴⁷⁵ *Sensibilia inveniuntur actu extra animam, et ideo non oportuit ponere sensum agentem.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.79, art 3, ad 1

es la representación de la cosa conocida, que forman en sí mismas nuestras facultades, mediante el acto de conocer dicho objeto y en la cual contemplan, percibiéndolo directamente como en una suerte de espejo y de cuya presencia solo nos damos cuenta por reflexión.

La formación de la especie expresa o verbo es crucial, porque el conocimiento no consiste en la actuación pasiva de la especie impresa sobre la facultad, ya que esto constituye solo una fase previa, sino más bien en la reacción y emanación con que la facultad cognitiva se hace inmaterialmente la cosa conocida, por medio de una semejanza:

Puede pues definirse el conocimiento: la operación inmanente con que un sujeto pasa a ser, de una manera inmaterial, un objeto formalmente distinto de sí, bajo la impresión de una semejanza que lo hace intencionalmente presente en él. Juan de Santo Tomás resume admirablemente toda esta doctrina en la fórmula lapidaria: "*cognocere est fieri aliud in quantum est aliud*".⁴⁷⁶

Por otra parte hay que destacar que el verbo mental es también llamado, por los autores escolásticos, idea o concepto objetivo, que consiste en la esencia que nos hacemos presentes a nuestro espíritu cuando pensamos en cierto objeto. El concepto prescinde los caracteres materiales individuales, y así por ejemplo, la idea de triángulo dada por la Geometría no contiene las determinaciones particulares de forma, dimensiones o materia de ninguno de ellos.

El concepto o verbo mental es abstracto y podemos verlo en su unidad, con todas sus notas inteligibles, como apto para existir en una multitud de individuos. Este verbo pensado es una naturaleza o esencia que es conocida de forma más o menos confusa.

En cualquier caso, el concepto o verbo mental es completamente distinto de la imagen. Esta imagen puede ser: o bien una cierta configuración sensible de un objeto material, como por ejemplo un recuerdo, una estimación de algo como dañino, un olor, una imaginación; o bien la imagen puede ser verbal, como por ejemplo cualquier palabra del lenguaje externo. En este sentido, hay que afirmar que es cierto que nuestros conceptos siempre van acompañados de imágenes descriptivas o de imágenes verbales (como por ejemplo una palabra, un ideograma o pictograma). Por otra parte, es cierto que muchos de nuestros objetos de conocimiento son imágenes y no conceptos, como cuando por ejemplo descubrimos un nuevo tipo de microorganismo. En este último caso tenemos una imagen precisa, pero no sabemos bien de qué se trata.

Las imágenes pueden ser particulares, comunes o esquemáticas. Una imagen particular designa a un único objeto concreto, como por ejemplo a Sócrates, mientras que una imagen común se limita a dar los rasgos sensibles de una cosa o naturaleza, y es tanto menos precisa cuanto más general sea la categoría, por lo que resulta imposible respecto a las clases muy generales. Finalmente, la imagen esquemática es como una simplificación de las imágenes comunes, como por ejemplo los antiguos pictogramas

⁴⁷⁶ Enrique COLLIN. *Manual de Filosofía Tomista*, n.177

mesopotámicos, en los que por medio un símbolo sencillo representaban un objeto o figura.

Pero por otra parte, el verbo mental expresa lo que son las cosas, ya sea con mayor o menor precisión, aunque en ningún caso se queda solo con el aspecto material y sensible que nos da la imagen. El verbo mental nos permite conocer qué es una cosa a pesar de que nos sea muy difícil representarnos su imagen, e inversamente, podemos percibir o imaginar con mucha nitidez un objeto y no conocer bien su naturaleza:

Se puede saber lo que es un objeto, verbigracia, un manómetro, un sismógrafo, un estabilizador de avión, sin poder representarse su imagen (...) e inversamente, se puede percibir o imaginar muy netamente un objeto sensible, sin saber de una manera precisa lo que es, verbigracia, tal animal, tal planta, tal máquina.⁴⁷⁷

Asimismo, por medio del verbo mental podemos expresar un ente cualquiera, ya sea material o espiritual, desde el alma humana hasta una criatura angélica, o bien nociones abstractas como la libertad, la virtud o la paz; mientras que la imagen únicamente es capaz de representar objetos corpóreos. Es por esto que hay que distinguir al verbo mental de la imagen verbal que es la palabra del lenguaje externo, la cual es un dato sensible que se percibe por el oído o por la vista y que se emite cuando se la pronuncia. Estas palabras del lenguaje externo son el ropaje lingüístico del verbo mental y poseen una tremenda importancia para manifestar lo que las cosas son, por lo que le dedicaremos un apartado más adelante.

Por otra parte, y lejos de querer abandonar la formalidad filosófica del trabajo, lo cierto es que resulta más fácil encontrar referencias de Santo Tomás de Aquino al verbo mental humano en relación con el Verbo de Dios para arrojar alguna luz acerca del misterio de la Santísima Trinidad, que cuando aborda otras cuestiones más filosóficas.

Así por ejemplo, el Aquinate habla del verbo o palabra, cuando se plantea si el verbo se dice de Dios en sentido propio. Para ello distingue en primer lugar entre el verbo exterior que es dicho y proferido, y el verbo interior que es manifestado por aquel verbo exterior. Santo Tomás afirma que “imponemos los nombres según el conocimiento que tenemos de las cosas”⁴⁷⁸. Sucede que la mayor parte de las veces las cosas que son posteriores por naturaleza son más conocidas para nosotros, por eso cuando imponemos un nombre a dos cosas, normalmente el nombre se encuentra a veces antes en una de las dos, pero por otro lado, la realidad significada por el nombre existe con prioridad en la otra. Por ejemplo, los nombres que se predicán de Dios y de las criaturas como ente, bueno, verdadero, etcétera; estos nombres fueron impuestos en primer lugar a las criaturas, y después se dijeron de Dios. Sin embargo es en Dios, en quien se dan propiamente:

El verbo exterior, siendo sensible, es más conocido por nosotros que el interior, por la asignación del nombre en primer lugar es denominado verbo el vocal antes que el interior,

⁴⁷⁷ Enrique COLLIN. *Manual de Filosofía Tomista*, n.276

⁴⁷⁸ *Responsio. Dicendum, quod nomina imponuntur a nobis secundum quod cognitionem de rebus accipimus.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 4, art.1, in c.

aunque en el orden de la naturaleza sea primero el verbo interior, en cuanto que es causa eficiente y final del exterior”⁴⁷⁹.

El verbo interior es causa final porque el verbo exterior es expresado por nosotros para que el interior sea manifestado. El verbo interior es significado por el verbo exterior, el cual designa lo que es conocido, pero no el acto de inteligir, ni el intelecto que es un hábito o una potencia, sino en cuanto estos son inteligidos, luego “el verbo interior es lo inteligido interiormente”⁴⁸⁰. Por otro lado, el verbo interior es causa eficiente porque el verbo proferido exteriormente es significativo por convención y tiene por principio la voluntad, como con las cosas artificiales:

Así como en el espíritu del artesano preexiste una imagen del objeto exterior que va a producir, así también en el pensamiento del que habla existe una especie de modelo interior de la palabra que va a proferir al exterior”⁴⁸¹.

Santo Tomás compara el hablante que produce el lenguaje con el artesano que fabrica un objeto, de manera que así como en este se pueden distinguir su producto final, su modelo y el fin de dicho objeto, así también en la palabra humana podemos distinguir la voz exterior, su imagen interna a semejanza de la voz y finalmente el *verbum cordis* proferido sin voz en la interioridad del alma:

Y por ello, lo mismo que en el artesano se consideran tres cosas, a saber, el fin del objeto de artesanía, su modelo y el objeto mismo una vez producido, lo mismo se encuentra también un triple objeto en el que habla, a saber, lo que es concebido por el intelecto, y que el verbo exterior proferido tiene la función de significar; y esto es el verbo proferido sin voz en el secreto del corazón (*verbum cordis*); luego el modelo (*exemplar*) de la palabra exterior que se llama lenguaje interior o verbo interior, y que está hecho a semejanza de la voz; y finalmente el verbo proferido al exterior, que se llama verbo de la voz (*verbum vocis*). Y lo mismo que en el artesano la intención del fin está primero, seguida por la imaginación de la forma del objeto de artesanía, y al fin llega la producción de este objeto al ser, así también el verbo del corazón precede en el hablante al verbo que es a imagen de la voz, y el verbo de la voz llega el último.⁴⁸²

⁴⁷⁹ *Et ideo, quia verbum exterius, cum sit sensibile, est magis notum nobis quam interius secundum nominis impositionem, per prius vocale verbum dicitur verbum quam verbum interius, quamvis verbum interius naturaliter sit prius, utpote exterioris causa et efficiens et finalis.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 4, art.1, in c.

⁴⁸⁰ *Unde verbum interius est ipsum interius intellectum.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 4, art.1, in c.

⁴⁸¹ *Et ideo, sicut aliorum artificiatorum praeexistit in mente artificis imago quaedam exterioris artificii, ita in mente proferentis verbum exterius, praeexistit quoddam exemplar exterioris verbi.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 4, art.1, in c.

⁴⁸² *Et ideo, sicut in artifice tria consideramus, scilicet finem artificii, et exemplar ipsius, et ipsum artificium iam productum, ita et in loquente triplex verbum invenitur: scilicet id quod per intellectum concipitur, ad quod significandum verbum exterius profertur: et hoc est verbum cordis sine voce prolatum; item exemplar exterioris verbi, et hoc dicitur verbum interius quod habet imaginem vocis; et verbum exterius expressum, quod dicitur verbum vocis. Et sicut in artifice praecedit intentio finis, et deinde sequitur excogitatio formae artificiatum, et ultimo artificiatum in esse producitur; ita verbum cordis in loquente est prius verbo quod habet imaginem vocis, et postremum est verbum vocis.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 4, art.1, in c.

Es por esto, que en la medida que el verbo de la voz es alcanzado corporalmente, no puede decirse de Dios sino metafóricamente, y así son llamadas “verbo” las criaturas producidas por Dios, y designan el intelecto divino como el efecto a su causa. Por esta razón, el segundo verbo que posee imagen de la voz no puede decirse propiamente de Dios sino solo metafóricamente, y así se llaman verbo de Dios a las ideas de las cosas que tienen que ser hechas. Pero finalmente viene el verbo del corazón que es aquello que es considerado en acto por el intelecto y este sí que puede ser atribuido a Dios propiamente ya que es ajeno a toda corporalidad, materialidad y carece de cualquier defecto. Las cosas que son de este modo se dicen propiamente de Dios como el entender y lo entendido, la ciencia y lo sabido.

Este texto es importante pues Santo Tomás introduce una triple distinción entre el verbo de corazón, el verbo interior que posee imagen del lenguaje y el verbo exterior. El Aquinate llega al verbo del corazón del cual no puede ofrecer ninguna imagen o descripción, sino únicamente sugerir aquel carácter primordial y originario de esa palabra del corazón, de la que después deriva la palabra interior hecha de palabras y la palabra hecha de estos mismos vocablos proferidos en voz alta.

Otra comparación muy interesante entre el Verbo encarnado y el verbo de la voz humana, que realiza el Aquinate, es que ambos se asemejan en que “así como la voz manifiesta al verbo interior, así por la carne se ha manifestado el Verbo eterno”⁴⁸³. Pero ambos, el Verbo encarnado y el verbo de la voz humana, se diferencian en que “la misma carne asumida por el Verbo eterno no es denominada verbo, mientras que la propia voz tomada para manifestar el verbo interior es llamada verbo”⁴⁸⁴. Esto nos sugiere la íntima relación que se establece entre el *logos* o verbo interior del hombre y su palabra exterior, ya que esta última ayuda al hombre a concebir las cosas y se convierte en condición indispensable de la comunicación a otros hombres.

En conclusión, podemos afirmar que el entendimiento humano es formador de un verbo, que como veremos más adelante, en realidad es propio de todo entendimiento el que posea este decir interior. A la luz de la Revelación sabemos que este Verbo dicho por el Entendimiento divino, es dicho eternamente y es consustancial al Padre. Esto se corresponde también con la tesis redescubierta por Francisco Canals de la naturaleza locutiva del entendimiento, que fue olvidada en la tradición escolástica (con la excepción de Juan de Santo Tomás) y que comentaremos más adelante.

III.6.6. La formación del juicio y del razonamiento

Con frecuencia, Santo Tomás describe una de las dimensiones más características del entendimiento humano que consiste en que conocemos mediante composición y división. Las operaciones de juzgar y razonar implican composición y división; y guardan una conexión profunda con el paso gradual del entendimiento humano desde la ignorancia a la posesión actual de ciencia:

⁴⁸³ *Sicut vox manifestat verbum interius, ita per carnem manifestatum est verbum aeternum.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 4, art.1, ad 6

⁴⁸⁴ *Ipsa caro assumpta a verbo aeterno, non dicitur verbum, sed ipsa vox quae assumitur ad manifestationem verbi interioris, dicitur verbum.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 4, art.1, ad 6

El entendimiento humano necesita proceder componiendo y dividiendo. Pues el entendimiento humano, al pasar de la potencia al acto, guarda una cierta semejanza con los seres susceptibles de generación, los cuales no poseen inmediatamente toda su perfección sino que la adquieren gradualmente. Tampoco el entendimiento humano adquiere súbitamente el conocimiento perfecto de una cosa al percibirla por primera vez, sino que empieza por conocer algo de ella, a saber, su esencia, que es el objeto primero y propio del entendimiento; posteriormente conoce las propiedades, accidentes y relaciones que acompañan a la esencia. Esto exige unir o separar unos con otros los objetos percibidos y pasar de una composición o división a otra, lo que constituye el racionio.⁴⁸⁵

Aunque la abstracción intelectual permita separar a la realidad conocida de sus condiciones particulares de espacio y tiempo, sería un error afirmar que el entendimiento humano sea ajeno al tiempo y a la sucesión, puesto que necesita de las imágenes y además sus operaciones se realizan sucesivamente:

El entendimiento abstrae de las imágenes (...) y no conoce en acto sino por referencia a ellas. Y es por esta referencia a las imágenes de la fantasía por lo que la composición y división intelectual transcurren en el tiempo.⁴⁸⁶

Como ya hemos dicho, las operaciones del entendimiento, tradicionalmente han sido divididas en tres: la simple aprehensión, la proposición y el razonamiento. La primera operación del entendimiento es la simple aprehensión, por medio de la cual el entendimiento obtiene los pensamientos indivisibles, que son los elementos primeros con los que se articula el discurso intelectual. Aquí los lógicos suelen estudiar la abstracción de las esencias de las cosas, la inducción, los predicamentos o categorías, los predicables o modos de predicación, la distinción entre lo universal y lo singular, los términos, la oposición de conceptos, etcétera. Como de esta nos venimos ocupando en todo lo anteriormente dicho, nos ceñiremos aquí a la segunda y tercera operación del entendimiento.

La segunda operación del entendimiento es el juicio, que nace de la necesidad de completar la primera operación del entendimiento humano, debido a que aunque realmente aprehendemos aspectos del ser de una cosa, sin embargo, los desgajamos de la unidad que estos forman con otros aspectos. Por esto resulta necesario volver a unir y/o separar aspectos que en el ser de las cosas se dan unidos o separados:

⁴⁸⁵ *Intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo. Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quandam habet cum rebus generabilibus, quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium obiectum intellectus; et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc, necesse habet unum apprehensum alii componere vel dividere; et ex una compositione vel divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.85, art 5, in c.

⁴⁸⁶ *Intellectus et abstrahit a phantasmatis; et tamen non intelligit actu nisi convertendo se ad phantasmata, sicut supra dictum est. Et ex ea parte qua se ad phantasmata convertit, compositioni et divisioni intellectus adiungitur tempus.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.85, art 5, ad 2

Lo universal y lo singular, el accidente y la sustancia son separados por la primera operación del entendimiento, aunque esas cosas, tal como son en su estado propio, no estén de esa manera separadas. Así obtiene el entendimiento los elementos primeros de su pensamiento acerca de las cosas (...) Con la captación de los mencionados elementos el entendimiento no ha dado más que un primer paso que le proporciona pensamientos simples similares a facetas o aspectos separados de las cosas. Pero esas facetas en el ser propio de las cosas forman una unidad, de la cual también tiene que hacerse cargo el entendimiento. Para ese fin el entendimiento realiza una segunda operación que consiste en pensar como formando una unidad esos pensamientos simples previamente separados.⁴⁸⁷

De aquí brota la segunda operación del entendimiento que es la proposición simple, mediante la cual se unen o separan conceptos según estén estos unidos o separados en las cosas:

Luego, el entendimiento combina esas nociones previamente separadas y forma composiciones de conceptos que constituyen una unidad. Y así se obtienen compuestos como “la diagonal es inconmensurable” donde se atribuye una cosa a otra en un tiempo, que se expresa por medio del verbo. El resultado más elemental de este nuevo acto, que los escolásticos han llamado la operación del entendimiento, es la proposición simple, es decir, la aserción de una composición de conceptos o de una separación de conceptos.⁴⁸⁸

En la segunda operación del entendimiento suelen distinguirse dos elementos que son: por un lado la consideración de la composición o separación entre conceptos y por otro lado su aserción. Es importante distinguir estos dos elementos, porque mientras que la mera consideración de la composición o separación entre conceptos no pretende hablar de la realidad de las cosas, y por tanto, no es susceptible de ser verdadera o falsa; sin embargo con la aserción ocurre lo contrario, de modo que esta siempre es verdadera o falsa:

En realidad dentro de la proposición se han de distinguir dos elementos: la combinación de conceptos y el juicio o aserción de esa combinación (...) Por ejemplo, si decimos “la lógica es fácil” y si preguntamos “¿la lógica es fácil?”. Estas dos oraciones expresan el mismo contenido, pero la primera añade el juicio, y la segunda, en cambio, manifiesta nuestra falta de juicio al respecto (...) El juicio es la acción intelectual por la cual el entendimiento admite que es, que se da en la realidad, una combinación de conceptos.⁴⁸⁹

La proposición es la combinación de conceptos con aserción o el juicio sobre dicha combinación de conceptos. La proposición se diferencia del pensamiento simple o concepto, en que este último siempre es semejante a las cosas y en este sentido siempre es verdadero. Pero por medio de la aserción, el juicio puede ser verdadero o falso:

La intelección es similar a la visión, la cual se opone, no al error en la visión, sino a la ausencia de visión: de igual manera que el que no ve, no es que tenga una visión falsa, sino que carece

⁴⁸⁷ José Miguel GAMBRA, Manuel ORIOL. *Lógica aristotélica*, p.117-118

⁴⁸⁸ José Miguel GAMBRA, Manuel ORIOL. *Lógica aristotélica*, p.118

⁴⁸⁹ José Miguel GAMBRA, Manuel ORIOL. *Lógica aristotélica*, p.118

de visión, así quien no conoce una esencia, no está en el error sino en la ignorancia. En cambio, la composición de conceptos no siempre es verdadera, sino que puede ser falsa. La intelección o es verdadera o no es; el juicio puede ser, sin ser verdadero.⁴⁹⁰

Vemos pues, que en la segunda operación del entendimiento entra en juego de una nueva manera la noción de verdad. La aserción es la condición de posibilidad de que el juicio sea verdadero o falso, pero por sí misma la aserción es simplemente una pasión del alma, que no es verdadera ni falsa, sin embargo sucede que por medio de ella nos referimos a la realidad, y así el juicio será verdadero o falso por relación a las cosas. En este sentido, Aristóteles afirmó con claridad que el ser de la cosa es el fundamento de la verdad del juicio, con su conocida sentencia de “no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos nos ajustamos a la verdad”⁴⁹¹.

Lo verdadero se dice por analogía del juicio, de las cosas y de los enunciados, aunque el analogado principal en quien se da propiamente la verdad es el juicio que realiza el entendimiento:

Lo que más propiamente es verdadero o falso es el entendimiento que juzga o asiente: es verdadero cuando juzga que las cosas son como son y falso cuando juzga que son como no son (...) Las cosas, en un segundo sentido, son también verdaderas o falsas, por cuanto la unidad o multiplicidad, que en ellas tiene lo que el entendimiento capta separadamente, determina o causa la verdad o falsedad del entendimiento que juzga. Y así se dice del litargirio que es falso oro o del hombre que es verdadero animal. En tercer lugar se califican también de verdaderos o falsos los enunciados (oraciones aseverativas) por cuanto son signo de los juicios del entendimiento.⁴⁹²

Se puede realizar una comparación entre la analogía de atribución que se da entre la salud de un viviente, un medicamento y la orina o color de la piel; con la relación analógica que se da entre la verdad del entendimiento que juzga, las cosas a que se refieren y las expresiones lingüísticas del juicio. Así pues, la salud se da plenamente en el animal sano como analogado principal, mientras que en el medicamento se da de manera derivada en cuanto que es causa de la salud del animal y en el color de piel o en la orina en cuanto que son signo de dicha salud. De modo similar, la verdad se da plenamente en el entendimiento que juzga como en su analogado principal, mientras que se da derivadamente en las cosas en cuanto que causa de la verdad y en las voces del enunciado en cuanto que son signo de la verdad del entendimiento.

La verdad del juicio solo se da en las sustancias intelectuales y es del todo imposible que se dé en el animal. El fundamento de esto es que únicamente el entendimiento puede volver sobre sí, reflexionar y juzgar de las cosas. A este respecto, aunque decimos del entendimiento que de algún es verdadero cuando forma un concepto que es semejanza de la cosa conocida, sin embargo, en este punto aún el entendimiento no ha juzgado que

⁴⁹⁰ José Miguel GAMBRA, Manuel ORIOL. *Lógica aristotélica*, p.119-120

⁴⁹¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*. IX (1051b6).

⁴⁹² José Miguel GAMBRA, Manuel ORIOL. *Lógica aristotélica*, p.120-121

esa forma inteligible o concepto se ajuste o no a la realidad, pues esto lo lleva a cabo por medio del acto de juzgar, el cual es posible porque gracias a la inmaterialidad del entendimiento humano este puede volver sobre sí y comparar la forma inteligible con la realidad. Es por esto, que la verdad reside principalmente en el juicio:

El entendimiento, en cambio, puede conocer su conformidad con el objeto inteligible, pero no la percibe cuando conoce la esencia de las cosas, sino cuando juzga que la realidad es tal como la forma que él percibe, y entonces es cuando primeramente conoce y dice lo verdadero. Pues esto lo hace el entendimiento componiendo y dividiendo.⁴⁹³

Siguiendo a Aristóteles y Santo Tomás, los autores escolásticos distinguieron entre la mera composición y la atribución, lo cual ilumina la relación entre el sujeto y el predicado:

Así, cuando se dice que un hombre es blanco, se dice, a la vez, que la cosa designada por el sujeto, es decir, una cosa que cae bajo hombre, forma una unidad con lo designado por el predicado (...) En cambio, cuando se dice que el hombre es animal, se dice que lo designado por el animal se da particularizado o singularizado en lo que cae bajo hombre, formando la unidad de las cosas entre sí subordinadas (...) La composición no involucra un orden mientras que la atribución sí: la atribución es de una cosa (el predicado) sobre otra (el sujeto) y no siempre vale que se intercambie ese orden, pues si es verdad, por ejemplo, que todo hombre es animal, no lo es que todo animal es hombre.⁴⁹⁴

Este doble modo de predicación guarda relación con el tipo de abstracción efectuada por el entendimiento en la primera operación. Así por ejemplo, la distinción entre la sustancia y sus accidentes, es decir, entre lo que está en un sujeto y lo que no está en un sujeto, es llevada a cabo por la abstracción formal, que es aquella que se realiza cuando se considera un aspecto de las cosas y se dejan de lado los demás, como en el ejemplo mencionado “este hombre es blanco”. Pero por otra parte está la distinción entre lo universal y lo singular, es decir, entre lo que se dice de un sujeto y lo que no se dice de un sujeto, lo cual se efectúa por medio de la abstracción total, que es aquella que unifica cosas que existen separadas como por ejemplo un caballo y otro caballo, formando con ellos géneros y especies universales. No obstante, en la realidad no existen estos universales de forma separada respecto de cada uno de los individuos, sino que se da en ellos de forma singularizada y materializada.

Es por esto que la atribución implica diferenciar entre lo que ejerce el papel de sujeto y lo que ejerce el papel de predicado, lo cual posee una importancia decisiva para el desarrollo de la Lógica. De aquí se obtiene el resultado de que las cosas que pueden ejercer como sujeto no son las mismas que pueden ejercer de predicado, pues “los sujetos pueden ser tanto cosas singulares como universales, mientras que los

⁴⁹³ *Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest, sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est; sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.16, art 2, in c.

⁴⁹⁴ José Miguel GAMBRA, Manuel ORIOL. *Lógica aristotélica*, p.122-123

predicados, dado que se presentan como si contuvieran bajo sí otras cosas, son siempre universales”⁴⁹⁵.

Por consiguiente, la predicación es un elemento imprescindible de cualquier proposición y está siempre presente en cualquiera de ellas. Ahora bien, la proposición puede darse de muchas maneras, y así los lógicos las dividen en atención a diversos criterios, como por ejemplo si son categóricas o hipotéticas, universales o particulares, afirmativas o negativas, etcétera. Pero todas estas distinciones competen al estudio de la Lógica.

Por otra parte, la oración es la expresión lingüística de la proposición, y Aristóteles la definió como “la voz significativa cuyas partes significan como dicciones (o términos) pero no como afirmaciones”⁴⁹⁶. La oración comparte el mismo género que los términos simples en cuanto que son voces significativas por convención, pero difiere de estos en que las partes del término simple carecen de significado, mientras que las partes de la oración poseen significado como términos. Así por ejemplo, “casa” es una dicción o término simple, cuyas partes “ca” y “sa” no significan nada por separado, mientras que la oración “esta casa es grande”, en tanto que es oración, se compone de partes que a su vez son significativas como “casa” o “grande”.

Se debe advertir que la definición de oración incluye aquí no solo a aquellas que son susceptibles de ser verdaderas o falsas como las oraciones enunciativas o aseverativas, sino también aquellas que no son susceptibles de ser verdaderas ni falsas, como las interrogativas, exhortativas, dubitativas, exclamativas o desiderativas. Pero además, dentro de las oraciones enunciativas o aseverativas cabe distinguir entre las categóricas y las hipotéticas. Las oraciones categóricas son aquellas expresadas por una oración enunciativa simple, en la que se dice algo uno de algo que también es uno, como por ejemplo “Juan es arquitecto”, mientras que las oraciones hipotéticas son aquellas oraciones que se componen a su vez de otras en virtud de ciertas conexiones, como por ejemplo, “si Juan estudia, entonces aprueba”.

La primera definición de oración que ofreció Aristóteles dejaría fuera a las oraciones hipotéticas, por lo que Juan de Santo Tomás reformuló la definición de oración como la voz significativa cuyas partes significan al menos como dicciones, pero no necesariamente como afirmaciones, de modo que además de que las partes significativas sean dicciones o términos también puedan serlo afirmaciones o negaciones, y no queden fuera las oraciones compuestas hipotéticas:

Aristóteles define la oración así: “La oración es la voz significativa por convención, cuyas partes separadas significan algo como dicciones, pero no como afirmaciones y negaciones (...) Aristóteles y Santo Tomás añaden la última partícula para indicar que las partes de la oración deben ser significativas al menos como dicciones, esto es, como términos, y no se requiere que sean afirmaciones y negaciones. Pues aunque la oración sea hipotética y tenga partes que consten de afirmación y negación, sin embargo, ya que también la simple afirmación y negación son oraciones y deben resolverse en partes significativas que

⁴⁹⁵ José Miguel GAMBRA, Manuel ORIOL. *Lógica aristotélica*, p.123

⁴⁹⁶ ARISTÓTELES. *De Interpretatione* (16b26).

signifiquen una sola cosa como términos simples y no como afirmaciones, por eso, para definir la oración en común se pone aquello que es común a toda oración, a saber, tener partes que sean términos simples o dicciones.⁴⁹⁷

No obstante, para el perfeccionamiento intelectual no basta con el juicio o proposición. De entre los juicios hay algunos que son evidentes, como por el ejemplo “el todo es mayor que las partes”, y una gran multitud de juicios que no son evidentes. De aquí viene la necesidad de la tercera operación del entendimiento, que es el razonamiento, por medio de la cual podemos conocer la verdad y necesidad de aquellos juicios que por sí mismos no son evidentes, a partir de su conexión necesaria con los juicios que sí que son por sí mismos evidentes.

Por tanto, dejando de lado otros comentarios y distinciones acerca de las proposiciones (los cuales conciernen al estudio de la Lógica) atendamos ahora a la mayor complejidad de la tercera operación del entendimiento, que es el razonamiento o silogismo:

- 1) Todos los italianos son europeos
- 2) Todos los romanos son italianos
- 3) Luego, todos los romanos son europeos

Las dos primeras oraciones se denominan premisas, mientras que la tercera se denomina conclusión, y se sigue con necesidad de las premisas. Como vemos, las premisas son oraciones que a su vez se componen de términos simples o dicciones. No obstante, no debemos afirmar que las tres operaciones del entendimiento (simple aprehensión, juicio y racionio) resulten de una mera composición a partir de la primera, ya que un juicio no resulta de una mera combinación de conceptos (puesto que un juicio no es simplemente un concepto complejo como “cuentagotas” o “animal blanco”), sino que del juicio resulta algo nuevo, que es la proposición, la cual posee el carácter de ser verdadera o falsa. De modo semejante, no debemos afirmar que el silogismo o razonamiento sea una mera proposición compuesta, sino que es un nuevo tipo de obra del entendimiento, según la cual este será válido o inválido, correcto o incorrecto, y no verdadero o falso como las proposiciones de que consta.

Por otra parte, los lógicos suelen distinguir entre inferencia y razonamiento, de modo que la inferencia es como el término genérico que incluye a este último y que consiste en una ilación inmediata:

La inferencia se cuando hay entre aquello de lo que se parte y aquello a lo que se llega una ilación tal que necesariamente es verdadero lo segundo si lo primero lo es (...) En tal caso se dice que una cosa se sigue de la otra (...) Se da esta relación por ejemplo entre “todo hombre es mortal” y “algún hombre es mortal”.⁴⁹⁸

Como ahora veremos, entre el razonamiento y la inferencia hay una diferencia sutil, de modo que así como el razonamiento es un tipo de inferencia, sin embargo no toda

⁴⁹⁷ Juan de SANTO TOMÁS. *Compendio de Lógica*, n.62-64

⁴⁹⁸ José Miguel GAMBRA, Manuel ORIOL. *Lógica aristotélica*, p.174

inferencia es por ello un razonamiento. Aristóteles definió el silogismo “como un discurso en que puestas ciertas cosas, otra cosa diferente de las puestas se sigue necesariamente por el hecho de que aquellas han sido puestas”⁴⁹⁹.

El silogismo o razonamiento es en primer lugar un discurso expresado por medio del lenguaje en el que a partir de varias premisas se sigue una única conclusión. En segundo lugar, la conclusión debe ser diferente de las premisas, no en el sentido de que aparezcan términos nuevos, sino en el sentido de que compongan los términos de una manera diferente a las premisas. Así pues, en nuestro sencillo ejemplo anterior, la composición del concepto “romano” con el concepto “europeo” que se da en la conclusión, no se halla en ninguna de las premisas.

En tercer lugar, la conclusión se sigue necesariamente de las premisas por el mero hecho de haber sido puestas, y en esto coincide con la inferencia. Por esto podemos afirmar que el razonamiento es un tipo de inferencia, aunque no al revés.

Dentro de un silogismo o razonamiento pueden entrar a formar parte las diversas clases proposiciones enunciativas, y en función del modo en que se ordenen los términos se obtienen las diversas figuras silogísticas, con sus respectivos modos válidos e inválidos, de cuyo estudio se encarga la Lógica.

En resumen, podemos concluir que aunque por medio del verbo mental o concepto que brota de la plenitud y actualidad del ser en acto del entendimiento podemos conocer las cosas y manifestarlas a los demás, sin embargo, en el caso del hombre con este primer verbo mental no basta, por lo que requiere de la composición y división que lleva a cabo por medio del juicio y del raciocinio. Así como entendemos a partir de imágenes sensibles que solo muestran aspectos parciales de las cosas, y necesitamos de varias imágenes para entender mejor una cosa, así también necesitamos indagar en las relaciones que se dan entre los diversos conceptos o verbos mentales que expresan la *quiddidad* de las cosas. Al hombre, a diferencia de Dios, no le basta con una única palabra, sino que requiere de una multiplicidad de estas, para conocer la realidad de las cosas y comunicarla, y en esta labor de profundización es donde tienen su lugar privilegiado el juicio y el raciocinio.

III.6.7. La conversión a la imagen

La presencia de lo singular posee una enorme trascendencia para la vida humana, pues el entendimiento humano tiende a conocer al ente y este es singular. Por un lado, el entendimiento humano antes de abstraer requiere un cierto conocimiento del singular que es la imagen o fantasma elaborado por la sensibilidad, y a partir de ahí interviene el entendimiento agente realizando la abstracción, una vez que separamos la esencia de sus condiciones materiales individuales. Pero resulta que una vez que tenemos el concepto universal no nos quedamos ahí, ya que la tendencia del hombre es volver sobre la imagen, es la de refluir el concepto sobre ella, como por ejemplo desde la esencia de

⁴⁹⁹ ARISTÓTELES. *Analíticos Primeros*, libro I (24b17).

la humanidad volver a Pedro o a Luis. De forma análoga, el hombre no aspira ser amigo de la humanidad sino de los hombres particulares.

De esto resulta que el hombre elabora una imagen singular o fantasma para que en primer lugar pueda ser iluminado por el entendimiento agente y realizar la abstracción, pero en segundo lugar porque después necesitamos volver sobre dicha imagen singular. Este es pues el orden del conocimiento humano, partir de la imagen singular elaborada por los sentidos (especialmente por la cogitativa y la memoria) para llegar a lo universal, pero servirnos nuevamente de dicha imagen sensible o fantasma para llegar al conocimiento de lo singular, es decir, para conocer a Pedro. Es en este conocimiento singular que se realiza por la conversión a la imagen, donde se realiza y culmina la perfección de la operación intelectual.

Cornelio Fabro analizó con bastante detalle el conocimiento de lo material concreto, y lo hizo a la luz de la respuesta ya iniciada del hilemorfismo aristotélico frente al platonismo, el cual en nombre de lo universal inteligible devaluaba el conocimiento sensible de lo particular. En este sentido, la aparición del hilemorfismo supuso una revalorización del conocimiento de la realidad particular, sin confundir el entendimiento y la sensibilidad:

Sin embargo Aristóteles reacciona, no solo en interés del pensamiento espontáneo, sino por la consistencia misma del científico, invirtiendo exactamente la proporción: lo singular precede y funda, en la realidad, a lo universal. Respecto al mundo que se nos muestra ante nosotros, la realidad verdadera no hay que buscarla fuera de él, sino dentro de él, en las sustancias singulares como las piedras, las plantas, los hombres ... que cada uno encuentra en la vida cotidiana.⁵⁰⁰

La composición de materia y forma del ente real implica no menospreciar el papel que cumple lo singular y la experiencia sensible, pues como advierte Fabro “la revalorización de la materia en el orden metafísico debía tener como consecuencia la revalorización de la experiencia en el orden gnoseológico; de la misma manera que la mediación ontológica de lo concreto”⁵⁰¹. Los sentidos aprehenden contenidos concretos, mientras que el entendimiento aprehende la esencia en abstracto, lo cual implica una cierta inadecuación o parcialidad a la hora de conocer al ente real, por lo que resulta necesaria una síntesis que integre ambas dimensiones, la concreta y la abstracta. Para que se lleve a cabo esta síntesis integradora, el entendimiento debe poseer algún modo de conocer lo concreto, volviendo sobre el sentido.

Santo Tomás afirma que la singularidad de suyo no repugna a la intelección, sino solo en cuanto que es material, puesto que la materia es pura potencia y no ejerce fuera de sí irradiación inteligible. En este sentido, afirma el Aquinate que la debilidad de ser de la materia le impide actuar sobre los sentidos y llegar al entendimiento, de modo que lo que llega a este es la semejanza de la forma:

⁵⁰⁰ Cornelio FABRO. *Percepción y Pensamiento*, p.297

⁵⁰¹ Cornelio FABRO. *Percepción y Pensamiento*, p.300

Lo que está en nuestro intelecto es recibido de la cosa según que la cosa actúa sobre nuestro intelecto, actuando primero en el sentido. Pero la materia, por la debilidad de su ser, porque solo es ente en potencia, no puede ser principio del actuar. Por eso, la cosa que actúa en nuestra alma, actúa solo por la forma. Por lo que la semejanza de la cosa que se imprime en nuestro sentido, y depurada por algunos grados, llega a nuestro intelecto, es solo la semejanza de la forma.⁵⁰²

Por otro lado, el Doctor Angélico destaca que lo universal no es inteligible en tanto que es universal, sino en tanto que es inmaterial, así también del mismo modo, lo singular no es ininteligible por ser singular sino por ser material. En este sentido, si algo es singular e inmaterial sí que puede ser entendido, como por ejemplo nuestro propio entendimiento:

El singular es ininteligible no en cuanto singular, sino por ser material, ya que nada es entendido sino inmaterialmente. Por tanto, si existe algún singular inmaterial, como es el entendimiento, nada se opone a su inteligibilidad.⁵⁰³

A este respecto, el Aquinate afirma que la semejanza de la singularidad solo llega hasta el sentido pero no puede llegar al intelecto, ya que este abstrae de las condiciones individuales de la materia:

La forma de la cosa sensible, puesto que está individuada por su materialidad, no puede conducir la semejanza hacia la completa inmaterialidad, sino solo hasta las facultades que usan órganos corpóreos. Pero al intelecto llega por la fuerza del intelecto agente, en cuanto es despojada totalmente de las condiciones de la materia. Y así, la semejanza de la singularidad de la forma sensible no puede llegar hasta el intelecto humano.⁵⁰⁴

La tesis central que respecto del conocimiento intelectual del individuo material sostiene Santo Tomás y repite en multitud de lugares, es la de que nuestro entendimiento conoce directamente los universales, de modo que lo singular no puede ser el objeto directo y primero del entendimiento humano, aunque indirectamente sí que puede conocer a los singulares por cierta reflexión:

Nuestro entendimiento no puede conocer primaria y directamente las cosas materiales singulares (...) Sin embargo, indirectamente y como por cierta reflexión, puede conocer lo singular (...) Así pues, directamente conoce por las especies inteligibles el universal, e

⁵⁰² *Illa enim quae est in intellectu nostro, est accepta a re secundum quod res agit in intellectum nostrum, agendo per prius in sensum; materia autem, propter debilitatem sui esse, quia est in potentia ens tantum, non potest esse principium agendi; et ideo res quae agit in animam nostram, agit solum per formam. Unde similitudo rei quae imprimitur in sensum nostrum, et per quosdam gradus depurata, usque ad intellectum pertingit, est tantum similitudo formae.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.2, art 5, in c.

⁵⁰³ *Singulare non repugnat intelligibilitati in quantum est singulare, sed in quantum est materiale, quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquod singulare immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligibilitati.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.86, art 1, ad 3

⁵⁰⁴ *Forma igitur rei sensibilis, cum sit per suam materialitatem individuata, suae singularitatis similitudinem perducere non potest in hoc quod sit omnino immaterialis, sed solum usque ad vires quae organis materialibus utuntur; ad intellectum autem perducitur per virtutem intellectus agentis, in quantum omnino a conditionibus materiae exiit; et sic similitudo singularitatis formae sensibilis non potest pervenire usque ad intellectum humanum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro I, cap.65.

indirectamente los singulares representados en las imágenes. Y de este modo forma esta proposición: Sócrates es hombre.⁵⁰⁵

La clave de esta reflexión está precisamente en la inmaterialidad del sujeto cognoscente, el cual puede volver sobre sí mismo y también sobre todo aquello que interviene en el proceso cognoscitivo:

La inteligencia, como potencia inmaterial y más noble, posee el principio de toda la vida consciente, puede retornar no solo sobre sí, sino también sobre la totalidad del proceso que conduce naturalmente a entender y por tanto, también sobre los actos y objetos de la sensibilidad.⁵⁰⁶

El conocimiento que el entendimiento puede tener sobre lo singular es posible gracias a la reflexión que realiza sobre el fantasma, y esta vuelta no es algo superfluo, ya que en sentido estricto los sentidos no nos dan conocer a las cosas singulares, sino solo algunas de sus propiedades:

No solo el entendimiento no tiene una aprehensión directa de los individuos singulares, sino que ni siquiera se comprende como la pueda tener el sentido. El sentido se limita a la aprehensión de las cualidades exteriores, y no puede alcanzar la sustancia individual en su concreción.⁵⁰⁷

La cogitativa tiene también aquí un papel importante puesto que es la parte sensitiva más noble, debido a su proximidad con el entendimiento. No obstante, Cornelio Fabro no reduce el conocimiento del singular al que es propio de la cogitativa, sino que reivindica dentro del tomismo un conocimiento del singular por parte del entendimiento. Sin embargo, esta es una cuestión abierta y discutida entre los autores tomistas, porque Santo Tomás no respondió directamente esta cuestión, y la de Cornelio Fabro es una de las posibles interpretaciones, que ahora expondremos de manera sucinta. En efecto, se trata una cuestión abierta porque el propio Santo Tomás oscila en sus textos entre atribuir una mayor importancia al entendimiento o a la cogitativa. Así, por ejemplo, en el último texto citado del Aquinate, este afirma que el entendimiento realiza juicios en los que se predica un universal de un singular, y pone el ejemplo de "Sócrates es hombre". De modo semejante, en otros lugares resalta que nuestro entendimiento utiliza los singulares para formar juicios y silogismos, y que para ello vuelve sobre sus potencias sensitivas, lo cual es posible gracias a la continuidad que se da entre estas y el entendimiento:

Nuestro intelecto en el estado de vía usa los singulares componiendo proposiciones y formando silogismos, en cuanto reflexiona hacia las potencias de la parte sensitiva, como ya

⁵⁰⁵ *Singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest (...) Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare (...) Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem, Socrates est homo.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.86, art 1, in c.

⁵⁰⁶ Cornelio FABRO. *Percepción y Pensamiento*, p.313

⁵⁰⁷ Cornelio FABRO. *Percepción y Pensamiento*, p.314

se dijo, y en cierta manera se continúa con ellas, según que los movimientos y operaciones de ellas terminan en el intelecto, en cuanto el intelecto recibe de ellas.⁵⁰⁸

Sin embargo, en otros lugares, Santo Tomás parece atribuir a la cogitativa la aplicación de las proposiciones universales a las singulares y no tanto al entendimiento:

La sentencia universal que la mente tiene acerca de las cosas operables, no es posible aplicarla al acto particular sino por alguna potencia intermedia que aprehende el singular, de tal manera que así haga un cierto silogismo, cuya mayor sea universal, que es la sentencia de la mente; la menor, singular, que es la aprehensión de la razón particular y la conclusión, la elección de la obra singular.⁵⁰⁹

Por otra parte, el conocimiento de lo singular es muy importante en la función práctica del entendimiento, ya que las acciones humanas versan sobre los singulares:

De ahí que la investigación del consejo versa propiamente sobre los casos particulares y contingentes. En tal materia, el conocimiento de la verdad no es de tal importancia que sea deseable por sí mismo, como el conocimiento de las cosas universales y necesarias; pero es deseable por su utilidad para la acción, ya que los actos versan sobre lo singular y contingente.⁵¹⁰

Asimismo, en otro lugar repite el Aquinate que nuestra vida moral y técnica está entretejida de objetos y actos singulares que deben ser conocidos de algún modo:

De una proposición universal no puede deducirse directamente una conclusión singular a menos de interponer una proposición singular. Por consiguiente, el concepto universal del entendimiento práctico no mueve si no es mediante una aprehensión sensitiva particular.⁵¹¹

Pero una vez demostrada la necesidad de un cierto conocimiento de lo singular por parte del entendimiento, Fabro va un poco más allá y lo compara y distingue del que tiene la cogitativa acerca de lo singular:

⁵⁰⁸ *Intellectus noster in statu viae utitur singularibus componendo propositiones, et formando syllogismos, inquantum reflectitur ad potentias sensitivae partis, ut dictum est, et quodammodo continuatur cum eis, secundum quod earum motus et operationes ad intellectum terminantur, prout intellectus ab eis accipit.* TOMÁS DE AQUINO. *Scriptum super Sententiis*, libro 4, d.50, q.1, art 3, ad sc 2

⁵⁰⁹ *Universalem enim sententiam quam mens habet de operabilibus, non est possibile applicari ad particularem actum nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singulare, ut sic fiat quidam syllogismus, cuius maior sit universalis, quae est sententia mentis; minor autem singularis, quae est apprehensio particularis rationis; conclusio vero electio singularis operis.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.10, art 5, in c.

⁵¹⁰ *Et ideo inquisitio consilii proprie pertinet ad contingentia singularia. Cognitio autem veritatis in talibus non habet aliquid magnum, ut per se sit appetibilis, sicut cognitio universalium et necessariorum, sed appetitur secundum quod est utilis ad operationem, quia actiones sunt circa contingentia singularia.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.14, art 3, in c.

⁵¹¹ *Ex universali autem propositione directe non potest concludi singularis, nisi mediante aliqua singulari propositione assumpta. Unde universalis ratio intellectus practici non movet nisi mediante particulari apprehensione sensitivae partis.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.86, art 1, ad 2

Tanto la cogitativa como el entendimiento conocen lo singular; pero no del mismo modo: el entendimiento a diferencia de la cogitativa lo aprehende *altiori modo*, es decir, de un modo inmaterial, en cuanto no se detiene en las notas individuales de la sustancia concreta, sino que apresa el aspecto ontológico en cuanto ve señalada desde y en ellas la realización concreta de lo abstracto. Aunque la mirada de la inteligencia vaya directamente a lo universal, ella puede mantener aún en su campo de visión y en cierto modo, yo diría como en visión periférica, lo singular, que está anunciado desde los sentidos internos.⁵¹²

Para aclarar aún más este peculiar conocimiento de lo singular por parte del entendimiento, dicho autor lo compara también con el sentido común, el cual puede unificar los datos de los diversos sentidos externos a la vez que discrimina unos de otros, y así de forma análoga, el entendimiento humano puede conocer directamente lo universal y de otra forma especial a lo singular:

De la misma manera que el sentido común, en cuanto que es facultad discriminativa de objetos de los sentidos externos, debe tener presentes en sí los objetos y los actos de los distintos sentidos (...) así el entendimiento, en cuanto que es facultad discriminativa de lo particular y de lo universal, debe poder tener presentes en sí, tanto a lo universal, que es su objeto propio y el término *ad quem* de la abstracción, cuanto al fantasma de la cogitativa que es el término *a quo*.⁵¹³

Con esto Fabro advierte que la afirmación, sin más matices, de que el entendimiento conoce lo universal y el sentido lo singular, no da una explicación satisfactoria del conocimiento humano del ente concreto real, ni de la vida moral, y además en última instancia implica una quiebra de la unidad del hombre:

Es por tanto por la función de la facultad principal (...) por lo que el entendimiento debe conocer lo singular: si solo lo conociese la cogitativa, el entendimiento y la cogitativa serían como dos hombres separados y se perdería la unidad de la conciencia. Solo la admisión de un conocimiento de lo singular también por parte del entendimiento puede explicar que razonemos también sobre los singulares, el que impongamos nombres propios a las cosas, el que formemos la proposición “Sócrates es hombre” y el que insertemos la menor particular en el silogismo prudencial. Y no se diga que para todo esto basta la aprehensión de la cogitativa.⁵¹⁴

El propio Santo Tomás también afirma en algunos lugares, que el mismo entendimiento humano conoce tanto el universal como el singular, aunque de modo diverso:

Es preciso que se distinga “el ser de la carne”, es decir, lo que es la carne. Esto puede ocurrir de dos formas. De un modo, como si la misma carne y la quiddidad de la carne son conocidas por potencias absolutamente distintas entre sí, por ejemplo que la potencia intelectual conozca la quiddidad de la carne y la potencia sensitiva conozca la carne; esto acontece cuando el alma por sí misma conoce el singular y por sí misma conoce la naturaleza de la

⁵¹² Cornelio FABRO. *Percepción y Pensamiento*, p.319

⁵¹³ Cornelio FABRO. *Percepción y Pensamiento*, p.320

⁵¹⁴ Cornelio FABRO. *Percepción y Pensamiento*, p.321

especie. De otro modo, cuando no son distintas las potencias que conocen la carne y lo que es la carne, sino que una potencia única e idéntica, pero de modo diverso, conoce la carne y lo que es. Esto ocurre cuando el alma compara lo universal con lo singular. Ahora bien, como se ha dicho antes que no podemos percibir la diferencia entre lo dulce y lo blanco si no fuese una potencia sensitiva común que conoce ambos, así también no podemos conocer la comparación de lo universal y lo particular si no fuese una potencia que conoce ambos. En consecuencia, el intelecto conoce ambos pero de modo distinto.⁵¹⁵

Ahora bien, si se admite un cierto conocimiento de lo singular por parte del entendimiento, parece entonces que también deberá admitirse que deba efectuarse la formación de un verbo que sea expresión interior de ese singular conocido, puesto que “todo aquel que entiende, por lo mismo que entiende, procede algo dentro de sí, que es la concepción de la cosa entendida, que proviene de la virtud intelectual y de su noticia”⁵¹⁶. Por su parte, Cornelio Fabro constata la dificultad de entender qué sea este verbo acerca de lo singular al compararlo con el verbo universal:

El *verbum* es lo que hay de más inmaterial y perfecto en nuestra vida, y se comprende muy bien cómo puede formarse al final del conocimiento abstractivo, puesto que este está preparado por una adecuada especie impresa, fruto de la abstracción desindividuable. Se comprende también cómo a partir de las especies expresas, ya formadas, pueda el entendimiento, por reflexión perfecta sobre sí, formar otras profundizando en el contenido de sus objetos. Pero no es fácil ver cómo se puede llegar a la formación de un *verbum* al final de aquella especial reflexión que conduce al conocimiento de lo singular, en la que concurren los factores más dispares, tales como los fantasmas concretos y las ideas universales.⁵¹⁷

Fabro cita a algunos autores tomistas como Francisco Silvestre de Ferrara y Domingo Bañez, que son contrarios a la posición de Cayetano, el cual negaba el conocimiento del singular por parte del entendimiento y lo reducía al que pueda tener la cogitativa. En este sentido, describe un poco en qué consiste esta formación del verbo singular, que admiten estos otros autores:

Admiten que el entendimiento llega a la formación de un *verbum* propio de lo singular, pero se trata de un *verbum* formado de un modo especial y que a la vez posee una función representativa enteramente particular. Tal *verbum* sería formado por el entendimiento en dependencia respecto al fantasma, de manera que el contenido universal de la especie

⁵¹⁵ *Sed oportet quod alia potentia discernat esse carni, idest quod quid est carnis. Sed hoc contingit dupliciter: uno modo sic quod ipsa caro vel quidditas carnis cognoscantur omnino potentiis abinvicem diversis: puta quod potentia intellectiva cognoscitur quidditas carnis, potentia sensitiva cognoscitur caro: et hoc contingit quando anima per se cognoscit singulare et per se cognoscit naturam speciei. Alio modo contingit, quod cognoscitur caro, et quod quid est carnis: non quod sit alia et alia potentia: sed quia una et eadem potentia, alio et alio modo, cognoscit carnem, et quod quid est eius: et illud oportet esse, cum anima comparat universale ad singulare. Sicut enim supra dictum est, quia non possemus sentire differentiam dulcis et albi, nisi esset una potentia sensitiva communis quae cognosceret utrumque, ita etiam non possemus cognoscere comparisonem universalis ad particulare, nisi esset una potentia quae cognosceret utrumque. Intellectus igitur utrumque cognoscit, sed alio et alio modo.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri De Anima*, libro III, lectio.8, n.13

⁵¹⁶ *Quicumque autem intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae ex vi intellectiva proveniens et ex eius noticia procedens.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.27, art 1, in c.

⁵¹⁷ Cornelio FABRO. *Percepción y Pensamiento*, p.322

inteligible (...) se puede dividir en otros *verba* de segundo orden que corresponden a los singulares en los que se ve realizado.⁵¹⁸

Por otra parte, es cierto que pretender que el conocimiento de las esencias de las cosas materiales consista en que sean percibidas con una precisión y separación absoluta es absurdo, porque precisamente dichas naturalezas no son únicamente formas, sino que constan de materia y forma. Es por esto que para que el entendimiento conozca algo con plenitud debe reconocerlo como existiendo en un objeto singular:

Es esencial a la naturaleza el existir en un individuo que no es tal sin materia corpórea, como es esencial a la naturaleza de la piedra el existir en esta piedra (...) Por tanto, no se puede conocer verdadera y completamente la naturaleza de la piedra o la de cualquier otro objeto material si no se la conoce como existente en concreto (...) Por consiguiente, para que el entendimiento entienda en acto su objeto propio, es necesario que recurra a las imágenes de la fantasía, a fin de descubrir la naturaleza universal existiendo en un objeto singular.⁵¹⁹

Por consiguiente, nuestro entendimiento no puede conocer ningún objeto universal a menos de que esté simultáneamente presente el fantasma correspondiente. En relación con esto, Fabro distingue dos tipos de reflexión y vuelta al fantasma:

La reflexión de la que ordinariamente se habla en los textos tomistas cuando se trata del conocimiento intelectual de los singulares, no se considera una reflexión de naturaleza especial, sino que es la que la acompaña ordinariamente (*in actu exercito*) a todo acto de entender (...) Es este el conocimiento de lo singular que el entendimiento se forma la primera vez que el movimiento va “*a rebus ad animam*” y que hay que distinguir del que el entendimiento puede tener en el movimiento propiamente reflexivo (*in actu signato*) que va “*ab anima ad res*”.⁵²⁰

Fabro afirma que la formación del verbo de lo singular debe referirse a este movimiento explícito (*in actu signato*) que va desde el alma hacia las cosas y no al primero en el que el singular siempre va implícito:

Gracias a Juan de Santo Tomás parece que quedan superadas las oscilaciones de los viejos tomistas y de aquellos que se han opuesto a Cayetano con la admisión de un conocimiento propio y distinto de los singulares por parte del entendimiento, el cual puede por tanto conocer los singulares dos veces, primero de modo implícito, después de modo explícito, y es en el conocimiento explícito en el que llega a la formación del verbo singular.⁵²¹

⁵¹⁸ Cornelio FABRO. *Percepción y Pensamiento*, p.322-323

⁵¹⁹ *De ratione autem huius naturae est, quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali, sicut de ratione naturae lapidis est quod sit in hoc lapide (...) Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens (...) Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.84, art 7, in c.

⁵²⁰ Cornelio FABRO. *Percepción y Pensamiento*, p.328-329

⁵²¹ Cornelio FABRO. *Percepción y Pensamiento*, p.331

Lo que sí resulta claro es que el entendimiento humano posee un contacto con las sustancias primeras singulares, aunque sea de forma indirecta. Como bien advierte Fabro, el conocimiento del singular y la conversión al fantasma, poseen una gran importancia ya que con ello se demuestra el carácter realista de la metafísica tomista, fuertemente arraigada en lo concreto real existente, gracias a esta continuidad gradual y circulación entre el entendimiento y la sensibilidad:

La doctrina tomista que admite una unión sustancial entre alma y cuerpo, ha traído como consecuencia la admisión de una colaboración igualmente natural entre sentido y entendimiento: es por este camino por el que se ha admitido un conocimiento de los singulares incluso por parte del entendimiento (...) Tanto lo universal humano, como el fantasma, son por sí solos intrínsecamente inadecuados respecto al conocimiento objetivo y válido, pero por medio de la “*conversio*” del entendimiento sobre el sentido, necesaria en todo proceso de intelección, aquella inadecuación es eliminada dentro de los límites en los que puede eliminarse por una inteligencia finita (...) El replegarse del entendimiento sobre el sentido es un encuentro, un abrazo espontáneo para la realización del acto cognoscitivo integral.⁵²²

No obstante, como ya hemos dicho, lo expuesto hasta aquí acerca de Fabro y su interpretación sigue siendo una cuestión abierta y discutida en el seno del tomismo. Pero sucede que incluso Santo Tomás en algunos lugares de su obra en que se plantea la posibilidad del conocimiento de los singulares materiales por parte del entendimiento humano y utiliza este doble movimiento de las cosas al alma y del alma a las cosas (en el que Fabro se apoya para su tesis) niega claramente que el entendimiento humano pueda conocer directamente lo singular. Lo cierto es que Santo Tomás no solamente no afirma, sino que en algunos lugares llega a negar este conocimiento directo del singular material:

El conocimiento de la mente humana se dirige a las cosas materiales en primer lugar según la forma, y secundariamente sobre la materia en cuanto tiene relación con la forma (...) De ahí es manifiesto que nuestra mente no puede conocer directamente el singular; en cambio el singular es conocido por nosotros directamente mediante las facultades sensitivas que reciben las formas de las cosas en un órgano corpóreo, y de ese modo las reciben bajo determinadas dimensiones y en cuanto llevan al conocimiento de la materia singular.⁵²³

Admite el Doctor Común que el entendimiento humano conoce la materia en relación con la forma, de modo que según la forma universal accedemos a un cierto conocimiento de la materia universal, mientras que según la forma particular accedemos a un cierto conocimiento de la materia signada según la cantidad⁵²⁴.

⁵²² Cornelio FABRO. *Percepción y Pensamiento*, p.331-332

⁵²³ *Cognitio enim mentis humanae fertur ad res materiales primo secundum formam, et secundario ad materiam prout habet habitudinem ad formam (...) Unde patet quod mens nostra directe singulare cognoscere non potest; sed directe cognoscitur a nobis singulare per virtutes sensitivas, quae recipiunt formas a rebus in organo corporali: et sic recipiunt eas sub determinatis dimensionibus, et secundum quod ducunt in cognitionem materiae singularis.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.10, art 5, in c.

⁵²⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.10, art 5, in c.

Sin embargo, afirma el Aquinate que la mente alcanza *per accidens* un cierto conocimiento de los singulares, en tanto que está en continuidad con las facultades sensibles. Esta continuidad puede ser desde las cosas al alma, y así la mente puede reflexionar sobre la especie inteligible y la imagen de la que ha sido abstraída para obtener un cierto conocimiento de lo singular:

Sin embargo, por accidente la mente alcanza los singulares en cuanto está en continuidad con las facultades sensibles, que versan sobre cosas particulares. Esta continuidad se produce de un doble modo; en un modo en cuanto el movimiento de la parte sensitiva termina en la mente, como sucede en el movimiento que procede de las cosas al alma, y de esa manera la mente conoce lo singular por cierta reflexión, es decir, en cuanto que la mente conociendo su objeto que es una cierta naturaleza universal, vuelve al conocimiento de su acto, después sobre la especie que es el principio de su acto, y finalmente sobre el fantasma del que la especie ha sido abstraída, y de esa manera recibe un cierto conocimiento de lo singular.⁵²⁵

Por otro lado y de una segunda manera, esta continuidad puede ser desde el alma hacia las cosas, de modo que el entendimiento rige sus facultades inferiores, y así por ejemplo utiliza la cogitativa que aprehende algo singular y constituye la mediación necesaria entre el universal que capta la mente y la elección que recae sobre una acción u obra singular:

En un segundo modo en tanto que el movimiento que va del alma a las cosas comienza en la mente, y procede hacia la parte sensitiva en cuanto que la mente rige las facultades inferiores, y de esa manera alcanza los singulares mediante una razón particular, que es una cierta potencia de la parte sensitiva, que compone y divide las intenciones individuales, que con otro nombre se llama cogitativa y tiene un órgano determinado en el cuerpo (...) En efecto, el juicio universal que la mente tiene respecto de las cosas operables, no puede ser aplicado a un acto particular, salvo mediante una potencia intermedia que aprehenda el singular, de tal modo que se produzca un cierto silogismo, cuya premisa mayor sea el universal que es el juicio de la mente, y por su parte la premisa menor sea el singular que es la aprehensión de la razón particular, y la conclusión sea la elección de la obra singular.⁵²⁶

Como vemos, en este caso Santo Tomás utiliza este doble movimiento de las cosas al alma, y del alma a las cosas, y en ningún momento llega a sostener este conocimiento directo del singular material por parte del entendimiento humano. A este respecto, Martín

⁵²⁵ *Sed tamen mens per accidens singularibus se immiscet, in quantum continuatur viribus sensitivis, quae circa particularia versantur. Quae quidem continuatio est dupliciter. Uno modo in quantum motus sensitivae partis terminatur ad mentem, sicut accidit in motu qui est a rebus ad animam. Et sic mens singulare cognoscit per quamdam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo obiectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in speciem quae est sui actus principium, et ulterius in phantasma a quo species est abstracta; et sic aliquam cognitionem de singulari accipit.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.10, art 5, in c.

⁵²⁶ *Alio modo secundum quod motus qui est ab anima ad res, incipit a mente, et procedit in partem sensitivam, prout mens regit inferiores vires. Et sic singularibus se immiscet mediante ratione particulari, quae est potentia quaedam sensitivae partis componens et dividens intentiones individuales quae alio nomine dicitur cogitativa, et habet determinatum organum in corpore (...) Universalem enim sententiam quam mens habet de operabilibus, non est possibile applicari ad particularem actum nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singulare, ut sic fiat quidam syllogismus, cuius maior sit universalis, quae est sententia mentis; minor autem singularis, quae est apprehensio particularis rationis; conclusio vero electio singularis operis.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.10, art 5, in c.

Echavarría comenta en un trabajo suyo acerca de esta cuestión, que el Aquinate niega que el entendimiento pueda bastarse a sí mismo para conocer al singular, ya que la acumulación de predicados universales no nos da a conocer completamente a un singular, sino que se necesita de esta vuelta sobre la imagen, para que el entendimiento alcance algún conocimiento de las cosas singulares:

Santo Tomás niega, en cambio, categóricamente, que el intelecto se pueda bastar por sí solo para alcanzar el conocimiento del singular. El singular no es el mero resultado de una acumulación de predicados universales sobre un sujeto. Siempre podría darse el caso de que esos predicados convinieran a varios, y en todo caso, no podrían constituir un solo concepto *per se*. Solo en el fantasma podemos ver que esos predicados, que no tienen entre sí una relación necesaria, efectivamente y con verdad se predicán del sujeto, sujeto que por otra parte, con sus condiciones materiales individuantes es solo captado *directe et per se* por el sentido.⁵²⁷

Pero Santo Tomás de Aquino sí que reconoce en bastantes lugares un conocimiento indirecto de las cosas singulares por parte del entendimiento, algunos de los cuales ya han sido citados en este capítulo. En otro texto, el Aquinate compara brevemente el conocimiento del singular por parte del sentido y del entendimiento, admitiendo que este último posee un cierto conocimiento del singular, aunque sea de modo diverso al sentido:

El intelecto que conoce el singular lo hace de otro modo que el sentido. Pues el sentido conoce el singular por medio de una forma singular, pero el intelecto lo conoce por una forma inmaterial, que puede ser principio de conocimiento del universal y del singular, y así permanece la diferencia entre el sentido y el intelecto.⁵²⁸

Lo que resulta claro es que la presencia de lo singular posee una enorme trascendencia para la vida humana, pues el entendimiento humano tiende a conocer al ente, y el ente es singular. Como ya hemos observado, no nos conformamos con conocer qué es el hombre, sino que queremos conocer a Pedro o a Luis; ni tampoco aspiramos a ser amigos de la humanidad sino a ser amigos de personas concretas.

Para mostrar la continuidad entre la sensibilidad y el entendimiento, resulta hermoso este texto en el que Aquinate afirma la unidad del hombre, y recuerda que a pesar de los análisis que podamos hacer del conocer humano y de sus diversas facultades, sin embargo, es el hombre mismo quien conoce por medio ellas:

El hombre preconoce los singulares por la imaginación y el sentido, y por eso se puede aplicar el conocimiento de lo universal, que se da en el entendimiento, a lo particular. Sin embargo,

⁵²⁷ Martín ECHAVARRÍA, "El conocimiento intelectual del individuo material según Tomás de Aquino", p.367

⁵²⁸ *Intellectus qui singulare cognoscit, alio modo cognoscit quam sensus. Sensus enim singulare cognoscit per formam quodammodo materialem; unde per illam formam non potest se extendere ejus cognitio ultra singulare: sed intellectus singulare cognoscit per formam immaterialem, quae potest esse principium cognoscendi universale et singulare; et sic adhuc remanet differentia inter sensum et intellectum.* TOMÁS DE AQUINO. *Scriptum super Sententiis*, libro 4, d.50, q.1, art 3, ad 3

hablando con propiedad, no conocen ni los sentidos ni el entendimiento, sino el hombre por medio de uno y otro.⁵²⁹

Resulta interesante recoger las conclusiones que acerca de esta cuestión ha puesto por escrito Martín Echavarría en un trabajo reciente, tras un recorrido exhaustivo por muchas obras del Aquinate:

Queda clara y firme la sentencia de que, para el Aquinate, el singular material no es objeto de aprehensión intelectual, al menos directa. Sin embargo, nuestro autor afirma con igual claridad que el singular material es conocido por el intelecto, pero por reflexión. Habría, al menos, dos reflexiones del intelecto sobre el singular: una concomitante al conocimiento directo de su objeto, la quiddidad universal, reflexión por la cual el intelecto llega, a través de la especie y por su continuidad natural, al fantasma del singular. Otra reflexión, *in actu signato*, por la que, a partir de la primera presencia en la conciencia del singular, se vuelve explícitamente al fantasma y se hacen juicios y razonamiento que tienen como sujeto al individuo material.⁵³⁰

Por consiguiente, Santo Tomás afirma que podemos conocer el singular material, que en cuanto tal es temporal y contingente, de manera indirecta y por cierta reflexión, esto es, volviendo sobre la imagen y los sentidos, que son los que perciben propiamente lo contingente y temporal. Así pues, en la medida en que el entendimiento humano sepa descubrir relaciones de necesidad entre los singulares contingentes, entonces podremos afirmar que estos son objeto de ciencia humana.

En conexión con este tema de la vuelta a la imagen y el conocimiento de lo singular, el Aquinate distingue dos modos posibles de considerar a los entes contingentes:

Los entes contingentes pueden ser considerados de dos maneras. Una, en cuanto contingentes; otra, en cuanto que en ellos se encuentra cierta necesidad, puesto que no hay ente tan contingente que no tenga en sí algo de necesario. Por ejemplo, el hecho de que Sócrates corra es en sí mismo, contingente, pero la relación de la carrera al movimiento es necesaria, pues si Sócrates corre, es necesario que se mueva.⁵³¹

La contingencia y la potencia guardan relación con la materia, mientras que la necesidad guarda relación con la forma. Nuestro entendimiento descubre relaciones de necesidad entre las cosas singulares que ha conocido por reflexión, lo cual le resulta imposible a los sentidos. Este es uno de los múltiples frutos de la conversión a la imagen:

⁵²⁹ *Homo praecognoscit singularia per imaginationem et sensum, et ideo potest applicare cognitionem universalem quae est in intellectu, ad particulare: non enim, proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 2, art.6, ad 3

⁵³⁰ Martín ECHAVARRÍA, "El conocimiento intelectual del individuo material según Tomás de Aquino", p.376

⁵³¹ *Contingentia dupliciter possunt considerari. Uno modo, secundum quod contingentia sunt. Alio modo, secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur, nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat. Sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria, necessarium enim est Socratem moveri, si currit.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.86, art 3, in c.

Por consiguiente, si se consideran las razones universales de las cosas que pueden ser objeto de ciencia, todas las ciencias tienen por objeto lo necesario. Pero, si se consideran las cosas en sí mismas, unas ciencias tienen por objeto lo necesario y otras lo contingente.⁵³²

En el conocimiento o ciencia de las cosas contingentes se da una aplicación del universal al singular, que permite un acercamiento del entendimiento a las cosas singulares, las cuales aunque sean contingentes y móviles, de ellas se obtiene un conocimiento necesario e inmutable:

La ciencia es de algo de dos maneras. De un modo, primero y principalmente, y así la ciencia es sobre las razones universales, sobre las que se funda. De otro modo, es sobre algo secundariamente y como por cierta reflexión, y así es de aquellas cosas, de las que son aquellas razones, en cuanto aplica aquellas razones también a las cosas particulares, a las cuales pertenecen, con la ayuda de las fuerzas inferiores. El que sabe la razón universal como lo sabido y como medio de saber. Pues por la razón universal “hombre” puedo juzgar de este o de aquel hombre. Pero todas las razones universales de las cosas son inmóviles y en cuanto a esto toda ciencia versa sobre lo necesario. Pero de las cosas, de las que son esas razones, algunas son necesarias e inmóviles y otras contingentes y móviles, y en cuanto a esto se dice que las ciencias tratan sobre las cosas contingentes y móviles.⁵³³

En conexión con este tema, el Doctor Angélico se plantea la cuestión interesante de la relación de nuestro entendimiento con el conocimiento de las cosas futuras. La base para responder a esta cuestión es lo que se ha demostrado acerca del conocimiento de las cosas contingentes, esto es, que el entendimiento humano solo las puede conocer por reflexión, pero asimismo puede descubrir en ellas relaciones de necesidad. Al aplicar esta premisa al conocimiento de las cosas futuras, lo primero que afirma es que las cosas futuras en sí mismas solamente las puede conocer Dios:

Las cosas futuras no pueden ser conocidas en sí mismas más que por Dios, al cual están presentes aun cuando en el curso temporal de las cosas son todavía futuras, ya que su eterna mirada abarca simultáneamente todo el transcurso del tiempo.⁵³⁴

Ahora bien, las cosas futuras en cuanto están en sus causas, sí que pueden ser conocidas por el entendimiento humano en tanto que “sus razones pueden ser

⁵³² *Unde si attendantur rationes universales scibilium, omnes scientiae sunt de necessariis. Si autem attendantur ipsae res, sic quaedam scientia est de necessariis, quaedam vero de contingentibus.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.86, art 3, in c.

⁵³³ *Scientia est de aliquo dupliciter. Uno modo primo et principaliter, et sic scientia est de rationibus universalibus, supra quas fundatur. Alio modo est de aliquibus secundario et quasi per reflexionem quandam, et sic de illis rebus, quarum sunt illae rationes, in quantum illas rationes applicat ad res etiam particulares, quarum sunt, adnuculo inferiorum virium. Ratione enim universali utitur sciens et ut rescita et ut medio sciendi. Per universalem enim hominis rationem possum iudicare de hoc vel de illo. Rationes autem universales rerum omnes sunt immobiles, et ideo quantum ad hoc omnis scientia de necessariis est. Sed rerum, quarum sunt illae rationes, quaedam sunt necessariae et immobiles, quaedam contingentes et mobiles, et quantum ad hoc de rebus contingentibus et mobilibus dicuntur esse scientiae.* TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate*, pars 3, q.5, art 2, ad 4

⁵³⁴ *In seipsis quidem futura cognosci non possunt nisi a Deo; cui etiam sunt praesentia dum in cursu rerum sunt futura, in quantum eius aeternus intuitus simul fertur supra totum temporis cursum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.86, art 4, in c.

universales y perceptibles por el entendimiento”⁵³⁵. E incluso en este conocimiento de las cosas futuras pueden distinguirse un mayor o menor grado de certeza, como por ejemplo entre una certeza científica o una hipótesis probable:

En cuanto están en sus causas, podemos también conocerlas nosotros. Y si están en ellas de modo que hayan de producirse necesariamente, las conoceremos con certeza científica, como el astrónomo con antelación la venida de un eclipse. Y si están en sus causas de modo que en la mayoría de los casos habrán de producirse, podemos conocerlas por conjeturas, más o menos ciertas según la mayor o menor tendencia de la causa a producir efectos.⁵³⁶

La predicción de un eclipse o de la dilatación de un metal tras ser calentado son ejemplos de conocimiento preciso de cosas futuras, a la luz de sus razones universales. El segundo ejemplo, sería el de las conjeturas, las cuales poseen un grado menor de certeza, como por ejemplo la predicción de que en un grupo humano donde haya gran número de individuos coléricos habrá enfrentamientos a corto plazo, o bien las predicciones meteorológicas, en las que intervienen gran cantidad de variables.

Santo Tomás plantea como objeción curiosa, que “hay animales que conocen algunas cosas futuras, como las cornejas, que anuncian la lluvia futura con frecuentes graznidos”⁵³⁷. A esto precisa que el conocimiento de cosas futuras por parte de los animales es muy limitado y restringido, y que su aparente mayor capacidad predictiva se debe a que dichos animales están completamente a la merced de los estímulos y de las reacciones instintivas, pero es propiamente el hombre quien las puede conocer, gracias a su entendimiento:

Los animales no tienen ninguna facultad superior a la fantasía, que ordene sus representaciones imaginarias, como tienen los hombres la razón. Por eso la fantasía de los animales obedece totalmente al influjo de los astros. A causa de lo cual, por los movimientos de los animales pueden conocerse mejor que por los de los hombres, que se rigen por la razón, ciertos acontecimientos futuros como las lluvias y cosas semejantes.⁵³⁸

III.7. El conocimiento que el alma humana tiene de sí misma

Santo Tomás estudia con detalle el modo en que el alma humana puede conocerse a sí misma y afirma que tenemos una *duplex cognitio* acerca de ella, que puede distinguirse en cuanto aquello que le es propio o bien en cuanto a lo que le es común con otras almas.

⁵³⁵ *Rationes autem futurorum possunt esse universales, et intellectu perceptibiles.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.86, art 4, in c.

⁵³⁶ *Sed prout sunt in suis causis, cognosci possunt etiam a nobis. Et si quidem in suis causis sint ut ex quibus ex necessitate proveniant, cognoscuntur per certitudinem scientiae; sicut astrologus praecognoscit eclipsim futuram. Si autem sic sint in suis causis ut ab eis proveniant ut in pluribus, sic cognosci possunt per quandam coniecturam vel magis vel minus certam, secundum quod causae sunt vel magis vel minus inclinatae ad effectus.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.86, art 4, in c.

⁵³⁷ *Sed quaedam animalia sunt quae cognoscunt quaedam futura; sicut corniculae frequenter crocitantur significant pluviam mox futuram.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.86, art 4, obj.3

⁵³⁸ *Animalia bruta non habent aliquid supra phantasiam quod ordinet phantasmata, sicut habent homines rationem; et ideo phantasia brutorum animalium totaliter sequitur impressionem caelestem. Et ideo ex motibus huiusmodi animalium magis possunt cognosci quaedam futura, ut pluvia et huiusmodi, quam ex motibus hominum, qui moventur per consilium rationis.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.86, art 4, ad 3

El conocimiento del alma en cuanto lo que le es propio se corresponde con el conocimiento del alma según que tiene ser en un individuo determinado, mientras que el conocimiento del alma en cuanto a lo que les es común se corresponde con el conocimiento de la naturaleza o esencia del alma:

Hay que saber que cada uno puede tener un doble conocimiento sobre el alma (...) uno por el cual el alma de cada uno se conoce a sí misma solamente en cuanto a aquello que le es propio, y otro por el que el alma es conocida en cuanto a aquello que es común a todas las almas. Ese conocimiento que se posee comúnmente de toda alma es aquel por el cual se conoce la naturaleza del alma; en cambio, el conocimiento que uno tiene del alma en cuanto a lo que le es propio es el conocimiento del alma en cuanto tiene ser en un individuo determinado. Por eso, mediante este conocimiento se conoce la existencia del alma, como cuando uno percibe que posee alma; por medio del otro, en cambio se conoce la esencia del alma y sus accidentes propios.⁵³⁹

El Aquinate sostiene que nuestro entendimiento no se conoce a sí mismo por su esencia, sino por su acto. Para ello recuerda el principio de que “las cosas son cognoscibles en cuanto están en acto y no en cuanto están en potencia”⁵⁴⁰. De esto se infiere que “en las sustancias inmatrimales ocurre también que son inteligibles por su propia esencia en la medida en que les compete por esencia ser en acto”⁵⁴¹. Ahora bien, ya hemos visto al hablar de la escala de los entes, que aunque el alma humana humana posee mayor actualidad y perfección que los entes materiales, sin embargo ocupa el último lugar en la escala de las sustancias intelectuales. Por este motivo recuerda Santo Tomás lo siguiente:

El entendimiento humano está con respecto a los entes inteligibles en pura potencia, como la materia prima en relación a las cosas sensibles, y por eso se le llama posible. Considerado en su esencia, es solo una capacidad de entender, teniendo por ello de suyo el poder de entender, mas no el de ser entendido mientras no se constituya en acto.⁵⁴²

El alma humana posee menor actualidad y mayor potencialidad que las demás sustancias intelectuales, lo cual implica que el alma humana no puede conocerse a sí misma por su esencia, sino que requiere de algo que le haga salir de su potencialidad. Este algo, son

⁵³⁹ *Ad cuius quaestionis evidentiam sciendum est, quod de anima duplex cognitio haberi potest ab unoquoque (...) Una quidem, qua cuiusque anima se tantum cognoscit quantum ad id quod est ei proprium; alia qua cognoscitur anima quantum ad id quod est omnibus animabus commune. Illa igitur cognitio quae communiter de omni anima habetur, est qua cognoscitur animae natura; cognitio vero quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod esse habet in tali individuo. Unde per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam; per aliam vero cognitionem scitur quid est anima, et quae sunt per se accidentia eius.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.10, art 8, in c.

⁵⁴⁰ *Unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.87, art 1, in c.

⁵⁴¹ *Unde et in substantiis immaterialibus, secundum quod unaquaeque earum se habet ad hoc quod sit in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc quod sit per suam essentiam intelligibilis.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.87, art 1, in c.

⁵⁴² *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.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.87, art 1, in c.

el elemento extrínseco (los datos de la sensibilidad) y algo intrínseco (la luz del entendimiento agente):

Nuestro entendimiento se conoce a sí mismo en cuanto se actualiza por las especies abstraídas de lo sensible, sirviéndose de la luz del entendimiento agente, que es el acto de las especies inteligibles, y mediante ellas del entendimiento posible.⁵⁴³

Por tanto el alma humana se conoce por su acto y a partir de él puede obtener una *duplex cognitio*, que se correspondería por un lado con este conocimiento propio, singular y existencial por el que cada uno percibe que tiene alma, y por otro lado con el conocimiento universal de la naturaleza del alma según aquello que le es común a otras almas:

Nuestro entendimiento se conoce a sí mismo no por su esencia sino por su acto. Y este conocimiento puede ser doble: particular, cuando por ejemplo Sócrates o Platón se dan cuenta de que tienen un alma intelectual por el hecho de percibir que entienden; universal, cuando investigamos la naturaleza del alma humana partiendo de los actos del entendimiento.⁵⁴⁴

Santo Tomás distingue estos dos tipos de conocimiento que el alma humana posee de sí misma, y afirma que el primero es directo e infalible, mientras que el segundo es discursivo y está más expuesto a error:

Hay diferencia entre ambos tipos de conocimiento: para obtener el primero, basta la misma presencia del alma, principio del acto por el cual se conoce a sí misma por su sola presencia. Para adquirir la segunda clase de conocimiento, no basta su presencia, sino que se requiere una ardua y sutil investigación. Ello explica que muchos ignoren la naturaleza del alma y muchos también se hayan engañado respecto a ella.⁵⁴⁵

Este análisis *duplex cognitio* es realizado con mayor profundidad por el Aquinate en otros lugares de su obra, donde el conocimiento propio del alma a su vez lo subdivide según que se conozca en acto o bien en hábito; mientras que el conocimiento del alma según lo que le es común lo subdivide a su vez en si se conoce según concepto o según juicio.

En cuanto al conocimiento propio del alma, uno puede acceder a ella según un conocimiento actual, que se produce cuando el alma se conoce por sus actos y así uno percibe que tiene alma y que existe, al percibir que siente, entiende y ejerce diversas

⁵⁴³ *Consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium, et eis mediantibus intellectus possibilis.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.87, art 1, in c.

⁵⁴⁴ *Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster. Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo, in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.87, art 1, in c.

⁵⁴⁵ *Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animae ignorant, et multi etiam circa naturam animae erraverunt.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.87, art 1, in c.

operaciones. En este sentido es primero entender algo, que entender que se entiende, y por tanto, también previo a entender que somos. El Doctor Común lo expresa del siguiente modo:

Por lo que se refiere al primer conocimiento, hay que distinguir ya que se puede conocer algo en hábito o en acto. Por lo que atañe al conocimiento actual por el que alguien considera en acto que posee alma, afirmo que el alma se conoce por sus actos; en efecto uno percibe que tiene alma que vive y que existe, por el hecho de que percibe que siente, que entiende y que ejerce otras operaciones vitales; por eso afirma el Filósofo en libro IX de la *Ética* que “sentimos que sentimos y entendemos que entendemos, y puesto que sentimos esto, entendemos que existimos”. Ahora bien, nadie percibe que entiende a menos que entienda algo, porque el entender algo es anterior a entender que se entiende, y por eso el alma llega a percibir actualmente que existe por el hecho de que entiende o siente.⁵⁴⁶

En cuanto al segundo conocimiento propio que el alma tiene de sí, esta se conoce por medio de un conocimiento habitual, en el que el alma se percibe a sí misma por el hecho de que su esencia le es presente y puede pasar al acto de conocerse a sí misma. Este conocimiento habitual que el alma tiene de sí misma no implica ninguna virtud o hábito intelectual, sino que consiste en la presencia habitual de la esencia del alma a sí misma:

Y por lo que se refiere, en cambio, al conocimiento habitual, afirmo que el alma se ve a sí misma mediante su propia esencia, es decir, por el hecho mismo de que su esencia le es presente, es capaz de pasar al conocimiento de sí misma; lo mismo que uno, por el hecho de que posee el hábito de ciencia, por la misma presencia del hábito es capaz de percibir las cosas que se encuentran bajo ese hábito. Pero para que el alma perciba que existe y se percate de lo que actúa en ella, no se requiere hábito alguno, sino que para ello es suficiente la sola esencia del alma que está presente a la mente; de ella, en efecto, emanan los actos en los que ella misma se percibe actualmente.⁵⁴⁷

Por otra parte, en cuanto al conocimiento del alma según aquello que le es común, podemos obtenerlo por medio del concepto o bien por medio del juicio. Según el concepto, nosotros conocemos la naturaleza del alma humana a partir de las especies que abstraemos de las imágenes. El entendimiento humano no se aprehende a sí mismo de forma inmediata, sino que llega al conocimiento de sí mismo a partir del conocimiento

⁵⁴⁶ *Quantum igitur ad primam cognitionem pertinet, distinguendum est, quia cognoscere aliquid est habitu et actu. Quantum igitur ad actualement cognitionem, qua aliquis se in actu considerat 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: 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; et ideo anima pervenit ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit. TOMÁS DE AQUINO. De Veritate, q.10, art 8, in c.*

⁵⁴⁷ *Sed quantum ad habitualement cognitionem, sic dico, quod anima per essentiam suam se videt, id est ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc quod habet habitum alicuius scientiae, ex ipsa praesentia habitus, est potens percipere illa quae subsunt illi habitui. Ad hoc autem quod percipiat anima se esse, et quid in seipsa 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. TOMÁS DE AQUINO. De Veritate, q.10, art 8, in c.*

de otras cosas. En líneas generales, partimos de que el alma conoce naturalezas universales, después advertimos que la especie por la que entendemos es inmaterial y de ahí inferimos que el entendimiento no puede estar enteramente determinado por la materia:

El conocimiento con el que es conocida la naturaleza del alma puede ser considerado tanto por lo que respecta a la aprehensión como por lo que se refiere al juicio. Así pues, si se considera en cuanto a la aprehensión, entonces afirmo que la naturaleza es conocida por nosotros por medio de especies que abstraemos de los sentidos (...) el intelecto posible no es inteligible más que por una especie que se le induce. De ahí que nuestra mente no pueda entenderse a sí misma al aprehenderse a sí misma inmediatamente, sino que llega al conocimiento de sí misma por el hecho de aprehender otras cosas (...) Esto es patente si se observa el modo en que los filósofos han investigado la naturaleza del alma, en efecto, por el hecho de que el alma humana conoce las naturalezas universales de las cosas, se percataron de que la especie por medio de la que entendemos es inmaterial, pues de otro modo es individuada y de esa manera no llegaría al conocimiento del universal, y por el hecho de que la especie inteligible es inmaterial, se percataron de que el intelecto es una cierta realidad que no depende de la materia, y a partir de esto procedieron al conocimiento de las demás propiedades del alma intelectual.⁵⁴⁸

El segundo modo de conocimiento del alma humana según lo que le es común, es aquel que se realiza según el juicio, y aquí se contempla de alguna manera la definición invariable del alma intelectual según sus razones eternas, a partir de la semejanza que hallamos en nuestra alma en el conocimiento de los primeros principios y verdades *per se notae* que nos sirven para juzgar a las demás cosas:

En cambio, si se considera el conocimiento que poseemos de la naturaleza del alma por lo que respecta al juicio (...) entonces se tiene conocimiento del alma en cuanto “contemplamos la inviolable verdad por la que definimos perfectamente, en la medida que nos es posible, no cómo sea la mente de cada hombre sino cómo deba ser según las razones sempiternas” como dice San Agustín en el libro IX del *De Trinitate*. Contemplamos esta inviolable verdad en su semejanza, que está impresa en nuestra mente, en cuanto conocemos naturalmente algunas cosas como evidentes de suyo, respecto de las cuales examinamos las demás cosas, juzgando de todas en función de ellas.⁵⁴⁹

⁵⁴⁸ *Sed si loquamur de cognitione animae, cum mens humana speciali aut generali cognitione definitur, sic iterum distinguendum videtur. Ad cognitionem enim duo concurrere oportet: scilicet apprehensionem, et iudicium de re apprehensa: et ideo cognitio, qua natura animae cognoscitur, potest considerari et quantum ad apprehensionem, et quantum ad iudicium. Si igitur consideretur quantum ad apprehensionem, sic dico, quod natura animae a nobis cognoscitur per species quas a sensibus abstrahimus (...) ita intellectus possibilis non est intelligibilis nisi per speciem superinductam. Unde mens nostra non potest se intelligere ita quod seipsam immediate apprehendat; sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem (...) Quod patet intuendo modum quo philosophi naturam animae investigaverunt. Ex hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, percipit quod species qua intelligimus, est immaterialis; alias esset individuata, et sic non duceret in cognitionem universalis. Ex hoc autem quod species intelligibilis est immaterialis, perceperunt quod intellectus est res quaedam non dependens a materia; et ex hoc ad alias proprietates cognoscendas intellectivae animae processerunt.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.10, art 8, in c.

⁵⁴⁹ *Si vero consideretur cognitio quam de natura animae habemus quantum ad iudicium quo sententiamus ita esse (...) sic notitia animae habetur inquantum intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte quantum possumus definimus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat, ut Augustinus dicit Lib. IX de Trinitate: hanc autem inviolabilem veritatem*

Estos textos muestran cómo el entendimiento humano accede a un cierto conocimiento de su naturaleza a partir de los conceptos y de los juicios, dando lugar así a un proceso discursivo, del que resultaría un conocimiento universalmente enunciable respecto de toda alma. Este conocimiento judicativo-discursivo además debe ser guiado por los primeros principios, de modo que podamos partir de juicios evidentes acerca de la naturaleza del alma humana para llegar a otros juicios no evidentes de suyo.

Pero esto es muy distinto del modo en que el hombre se conoce a sí mismo como sujeto intelectual, por el que se accede a la singularidad de cada individuo pensante, de modo que se percibe inmediatamente en su ser. Para este tipo de conocimiento singular e íntimo basta la presencia del alma en su esencia entitativa. Por tanto, podemos decir que con anterioridad a la abstracción de lo sensible, la esencia del alma humana le es habitualmente presente a sí misma y de ella emanan los actos con los que el entendimiento humano se percibe según su ser. Retengamos la importancia de este autoconocimiento habitual del alma humana, pues en él se descubrirá en el próximo capítulo, la inteligibilidad actual que posee el alma humana en su ser entitativo.

Por otro lado, esta *duplex cognitio* del alma humana da lugar a distintas clases de certeza, porque es distinto el conocimiento de una verdad esencial que se funda en el principio de no-contradicción y que da lugar a un juicio como por ejemplo “el todo es mayor que la parte”, pues una vez concebido que sea el todo o la parte, queda entendido inmediatamente a la luz de los primeros principios, que el todo es mayor que la parte. Este modo de conocer, no es aplicable sin más al del conocimiento que tiene de sí el alma humana, porque uno puede pensar en sí mismo y advertir que en algún tiempo no existió, de modo que uno no sabe que exista porque el existir pertenezca necesariamente a la esencia del pensar, sino porque lo percibe inmediatamente de forma indudable. Por tanto, este conocimiento del entendimiento humano según aquello que le es propio, pertenece a otro tipo de certeza, y consiste en que toda persona que está pensando, por el mero de hacerlo, es imposible que no se perciba existiendo. Pero esta percepción no es resoluble de forma analítica a la luz de los primeros principios, pues se trata de una certeza distinta a la del juicio de que “el todo es mayor que la parte”. A este respecto, afirma el Aquinate “nadie puede pensar que él no existe, asintiendo a este enunciado, porque al pensar algo se percibe existente”⁵⁵⁰. Francisco Canals tiene el mérito de haber redescubierto y puesto de relieve esta *duplex cognitio* olvidada en algunas sistematizaciones tomistas:

Como advierte Santo Tomás, mientras es impensable que el todo sea menor que su propia parte, en virtud del principio de no contradicción que regula constitutivamente la formación de los conceptos objetivos, no es en este sentido impensable para cada uno y en cada caso el enunciado “yo no existo”. Si la impensabilidad de este enunciado tuviese aquel fundamento, sería también impensable que en algún momento pretérito “yo no existí”, y habría que

(intuemur) in sui similitudine, quae est menti nostrae impressa in quantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota, ad quae omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus iudicantes. TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.10, art 8, in c.

⁵⁵⁰ *Nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.10, art 12, ad 7

reconocer como la existencia como esencialmente enlazada con la naturaleza del pensamiento, y con la de una pensada naturaleza universal del yo. Que “yo existo” es para cada hombre indudable y conocido por certeza inmediata, pero no en virtud de una conexión esencial con la verdad universal del ente o con los primeros principios fundados en los conceptos primeros y trascendentales (...) sino por vía de inmediatez experimental íntima.⁵⁵¹

Por tanto, Santo Tomás destaca una doble vertiente acerca del conocimiento que podemos tener de nuestra alma. Uno que se realiza en una línea eidética o esencial que se corresponde con el conocimiento común y otro que se encuentra en un plano más vital y presencial que se corresponde con el conocimiento propio de la mente. Ambas dimensiones se exigen mutuamente y son irreductibles. El conocimiento esencial o común que podemos alcanzar de nuestra alma, se realiza al modo como se conocen las naturalezas o esencias de las demás cosas, pero con la diferencia de que no puede abstraerse de sí misma, sino que en la medida que conoce y abstrae de lo otro, entonces obtiene luz de sí misma como principio de conocimiento:

El alma no es conocida por medio de una especie abstraída de las cosas sensibles como si se entendiera que esa especie fuera una semejanza del alma; sino que considerando la naturaleza de la especie que se abstrae de los sentidos, se descubre la naturaleza del alma en la que tal especie es recibida, lo mismo que la materia se conoce a partir de la forma.⁵⁵²

Por consiguiente, este conocimiento del alma según aquello que le es propio no nos ofrece ningún conocimiento objetivo que sea universal y necesario, sin embargo, es un auténtico conocimiento intelectual inmediato e individual que goza de una certeza especial. Este conocimiento es más bien un hecho de conciencia que se da en concomitancia con otras operaciones nuestras, por el que nos percibimos existiendo de forma inmediata.

III.8. El conocimiento de lo superior al hombre

Hemos descubierto en el apartado anterior una experiencia propia de las realidades espirituales humanas, así como un bosquejo de un acceso al conocimiento de la esencia de la mente humana, y en ambos se comprueba que aunque el conocimiento humano se inicie a partir de lo sensible no queda para nada reducido al horizonte de las cosas materiales:

El principio del conocimiento humano está en los sentidos; sin embargo, no es necesario que todo lo que es conocido por el hombre esté sujeto al sentido, inmediatamente por un efecto sensible; pues el mismo entendimiento se entiende a sí mismo por su acto, que no cae bajo los sentidos.⁵⁵³

⁵⁵¹ Francisco CANALS. *Sobre la esencia del conocimiento*, p.99-100

⁵⁵² *Anima non cognoscitur per speciem a sensibilibus abstractam, quasi intelligatur species illa esse animae similitudo; sed quia considerando naturam speciei, quae a sensibilibus abstrahitur, invenitur natura animae in qua huiusmodi species recipitur, sicut ex forma cognoscitur materia.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.10, art 8, ad sc 9

⁵⁵³ *Principium humanae cognitionis est a sensu; non tamen oportet quod quidquid ab homine cognoscitur, sit sensui subiectum, vel per effectum sensibilem immediate cognoscatur; nam et ipse*

Este es el fundamento de que el hombre acceda de algún modo a un conocimiento de lo que es superior a sí mismo, ahora bien, este conocimiento no es proporcionado a nuestras especies inteligibles tomadas de lo sensible, las cuales resultan inadecuadas y exigen el conocimiento analógico, y las vías de remoción de las imperfecciones negativas o de la eminencia de las positivas; como por ejemplo, para hablar de los ángeles, de lo infinito y de Dios. Forment expone de modo sintético cómo el hombre puede acceder de algún modo al conocimiento de lo que es superior a sí mismo, y especialmente para obtener algún conocimiento natural sobre Dios:

Nuestro conocimiento sobre Dios le alcanza por la vía de la causalidad, porque su punto de partida está en los entes creados; por la vía de la remoción de imperfecciones que es una vía negativa, porque se excluyen todas las que se encuentran en los entes creados; y por la vía de excelencia, vía positiva, por la que se atribuyen a Dios en grado eminente e infinito las perfecciones en sentido absoluto y simple, que se encuentren en las criaturas.⁵⁵⁴

Por consiguiente, el entendimiento humano tiene algún acceso a realidades ontológicamente superiores a él, que son totalmente inmateriales. Pero este conocimiento no puede ser directo ni perfecto, pues como advierte el Aquinate “las sustancias inmateriales, que no caen bajo el dominio de los sentidos y la imaginación, no pueden primaria y directamente ser entendidas por nosotros”⁵⁵⁵, debido a que existe una desproporción e inadecuación entre este tipo de realidades y nuestra facultad intelectual:

Entre el objeto y la potencia cognoscitiva debe existir la misma proporción que entre lo activo y lo pasivo o que entre la perfección y lo perfectible (...) Las sustancias inmateriales son desproporcionadas a nuestro entendimiento, hasta el punto de que en la vida presente no puede conocerlas.⁵⁵⁶

En esta última cita, Santo Tomás no está negando cualquier conocimiento humano acerca de las sustancias inmateriales, sino que lo que niega es que estas sean conocidas directamente en sí mismas durante la vida presente. Pero que se da un cierto conocimiento lo admite, y además destaca el Aquinate la experiencia común de que este conocimiento de lo superior a nosotros, lo deseamos con mayor vehemencia que cualquier conocimiento de otras realidades inferiores, y así comenta que “deseamos más ardentemente conocer algo de las cosas más altas y nobles, aunque solo sea de modo probable y conjetural, que saber mucho y con certeza de cosas menos elevadas”⁵⁵⁷. De

intellectus intelligit seipsum per actum suum, qui non est sensui subiectus. TOMÁS DE AQUINO. *De Malo*, q.6, ad 18

⁵⁵⁴ Eudaldo FORMENT. *Id a Tomás*, p.83

⁵⁵⁵ *Et sic manifestum est quod substantias immateriales, quae sub sensu et imaginatione non cadunt, primo et per se, secundum modum cognitionis nobis expertum, intelligere non possumus.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.88, art 1, in c.

⁵⁵⁶ *Requiritur aliqua proportio obiecti ad potentiam cognoscitivam, ut activi ad passivum, et perfectionis ad perfectibile (...) Substantiae immateriales sunt improporcionatae intellectui nostro, secundum praesentem statum, ut non possint ab eo intelligi.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.88, art 1, ad 3

⁵⁵⁷ *Magis concupiscimus scire modicum de rebus honorabilibus et altissimis, etiam si topice et probabiliter illud sciamus, quam scire multum, et per certitudinem, de rebus minus nobilibus.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri De Anima*, libro I, lectio.1, n.5

modo semejante, el Doctor Angélico expresa esta misma idea en otro lugar, en cuanto a la posibilidad de conocimiento sobre Dios se refiere⁵⁵⁸. En consecuencia, este conocimiento de lo superior a nosotros, aunque imperfecto, es viable y arranca desde las cosas sensibles hasta llegar a las suprasensibles por medio de ciertas semejanzas. Este ascenso se realiza por medio del método de la analogía y puede sintetizarse en algunos principios que consisten en una cierta comparación mediante la vía de remoción y la vía de eminencia.

Un primer principio para conocer lo superior a nosotros, es que podemos obtener un conocimiento imperfecto de las sustancias inmateriales a partir de una comparación con las cosas materiales, que son más conocidas para nosotros:

Por las cosas materiales podemos llegar a conocer en cierta manera las inmateriales, pero no perfectamente, porque no hay proporción adecuada entre ambos órdenes, y aunque pueden obtenerse algunas imágenes materiales para conocer lo inmaterial, estas son, como dice el Pseudo-Dionisio, muy desproporcionadas.⁵⁵⁹

Un segundo principio, es que podemos tener un conocimiento algo más perfecto de las sustancias inmateriales por comparación con nuestra propia alma humana, que es una sustancia inmaterial unida a un cuerpo:

Lo que nuestra mente puede saber de las sustancias inmateriales puede conocerlo por sí misma, y esto es tan cierto, que los mismos filósofos dicen que la ciencia del alma es un principio para conocer las sustancias separadas. En efecto, por el hecho de conocerse a sí misma el alma llega a tener conocimiento de las sustancias incorpóreas, tal como es capaz de tenerlo, pues no las conoce, por eso, absoluta y perfectamente.⁵⁶⁰

Un tercer principio es que podemos negar las propiedades que existen en las naturalezas sensibles o bien establecer ciertas relaciones con ellas, es decir, removiendo las imperfecciones que se encuentran en otros entes inferiores:

De las cosas superiores se trata en las ciencias, sobre todo por vía de negación, y así Aristóteles describe los cuerpos celestes negándoles las propiedades de los inferiores. Con mucha más razón nos es imposible conocer las sustancias inmateriales aprehendiendo sus esencias. Lo que de ellas nos dicen las ciencias es por vía de negación y por ciertas relaciones con las cosas materiales.⁵⁶¹

⁵⁵⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro III, cap.25

⁵⁵⁹ *Ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam, quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales, sed similitudines si quae a materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multum dissimiles, ut Dionysius dicit, II cap. Cael. Hier.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.88, art 2, ad 1

⁵⁶⁰ *Illud quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipere potest, per seipsam cognoscere possit. Et hoc adeo verum est, ut etiam apud philosophos dicatur quod scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas. Per hoc enim quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere, non quod simpliciter et perfecte eas cognoscat, cognoscendo seipsam.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.88, art 1, ad 1

⁵⁶¹ *Superioribus rebus in scientiis maxime tractatur per viam remotionis, sic enim corpora caelestia notificat Aristoteles per negationem proprietatum inferiorum corporum. Unde multo magis immateriales substantiae a nobis cognosci non possunt, ut earum quidditates apprehendamus, sed de eis nobis in*

Un cuarto principio, consistiría en utilizar la vía de excelencia predicando de modo eminente aquellas perfecciones positivas que encontramos en las cosas materiales. Pero este método no se puede aplicar de igual modo al conocimiento de Dios que al de las criaturas angélicas; porque estas últimas comparten con el alma humana el género o predicamento de la sustancia, pues su esencia es distinta de su ser; sin embargo Dios trasciende todos los géneros, y no comparte ni género natural ni género lógico con el alma humana:

Las sustancias inmateriales creadas no pertenecen al mismo género natural que las materiales, porque la naturaleza de su potencia y materia no es idéntica. Pertenecen, no obstante, al mismo género lógico, porque también las sustancias inmateriales están incluidas en el predicamento de la sustancia, en que su esencia se distingue de su ser. Dios, en cambio, no conviene con las cosas materiales ni en el género natural ni en el lógico, puesto que no está incluido en género alguno. Por tanto, mediante las imágenes y las cosas materiales, podemos conocer algo positivamente de los ángeles, aunque de modo genérico y no específico. De Dios, en cambio, en ninguno de los dos aspectos.⁵⁶²

Tras describir brevemente los principios que guían el conocimiento de lo superior al hombre, podemos acercarnos un poco a tres grandes cuestiones que a este respecto estudia el Aquinate, que son lo infinito, las criaturas angélicas y Dios.

En primer lugar, acerca de la posibilidad de conocer lo infinito, Santo Tomás responde que el entendimiento humano no puede conocer ni en acto ni en hábito las cosas infinitas, sino únicamente en potencia. El Doctor Común afirma literalmente que “ni actual ni habitualmente puede nuestro entendimiento entender lo infinito”⁵⁶³. La razón de que no se pueda conocer actualmente lo infinito es porque la intelección actual solo se limita a lo que pueda ser conocido mediante una especie, pero lo infinito no posee una única especie, y por tanto solo se podría conocer actualmente lo infinito recorriendo sucesivamente sus partes, y esto es absurdo. Del mismo modo no puede haber tampoco un conocimiento habitual de lo infinito, pues como bien advierte el Aquinate “el conocimiento habitual proviene en nosotros de la consideración actual”⁵⁶⁴. Por esto motivo, afirma que “no podemos tener un conocimiento habitual distinto de lo infinito sin

scientiis documenta traduntur per viam remotionis et alicuius habitudinis ad res materiales. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.88, art 2, ad 2

⁵⁶² *Substantiae immateriales creatae in genere quidem naturali non conveniunt cum substantiis materialibus, quia non est in eis eadem ratio potentiae et materiae, conveniunt tamen cum eis in genere logico, quia etiam substantiae immateriales sunt in praedicamento substantiae, cum earum quidditas non sit earum esse. Sed Deus non convenit cum rebus materialibus neque secundum genus naturale, neque secundum genus logicum, quia Deus nullo modo est in genere, ut supra dictum est. Unde per similitudines rerum materialium aliquid affirmative potest cognosci de Angelis secundum rationem communem, licet non secundum rationem speciei; de Deo autem nullo modo.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.88, art 2, ad 4

⁵⁶³ *Actu autem vel habitu non potest cognoscere infinita intellectus noster.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.86, art 2, in c.

⁵⁶⁴ *In nobis enim habitualis cognitio causatur ex actuali consideratione.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.86, art 2, in c.

haber considerado todas las realidades infinitas, numerándolas (...) lo cual es imposible”⁵⁶⁵.

Sin embargo, acerca del infinito en potencia sí que admite que el entendimiento humano pueda conocerlo, ya que en esta se mantiene una proporción entre la facultad y su objeto; de modo que así como en las cosas materiales se encuentran lo infinito en potencia, en el sentido de que puede añadir o dividir de modo indefinido a una cierta realidad, así también el entendimiento humano puede conocer una cosa después de otra, sin que se vea obligado a detenerse:

Puesto que la potencia es proporcionada a su objeto, sería preciso que el entendimiento guardase con lo infinito la misma proporción que guarda con su objeto, que es la esencia de las realidades materiales (...) En las cosas materiales no se encuentra lo infinito en acto, sino solo en potencia (...) Por consiguiente, en nuestro entendimiento se hallará lo infinito también en potencia, por cuanto percibe una realidad después de otra, sin que nunca alcance a entender tantas que no pueda entender más.⁵⁶⁶

En este punto, se plantea si la posibilidad de la razón natural de conocer la existencia de Dios implica que nuestro entendimiento pueda conocer lo infinito, y a esto responde negativamente. Para ello precisa lo siguiente:

A Dios se le llama infinito en cuanto es forma que no está limitada por materia alguna, mientras que en las cosas materiales se llama infinito a lo que no tiene límites que provengan de una forma. Y como la forma es conocida por sí misma, mientras que la materia sin forma es incognoscible, síguese que lo infinito material es en sí mismo desconocido, y por el contrario, el infinito formal, que es Dios, es conocido por sí mismo, aunque para nosotros nos sea desconocido a causa de la debilidad de nuestro entendimiento, cuya aptitud natural en el presente estado de vida se ordena al conocimiento de las realidades materiales.⁵⁶⁷

Así pues, la inmaterialidad del entendimiento humano es el fundamento de que podamos conocer lo infinito en potencia y de que podamos plantearnos el problema de si conocemos o no, a lo infinito en acto o en hábito. Por otra parte, la capacidad de nuestro entendimiento humano se infinita en cierto modo cuando conoce el concepto universal, ya que lo aplica a una infinidad de individuos pertenecientes a una misma especie:

⁵⁶⁵ *Unde non possemus habere habitum infinitorum secundum distinctam cognitionem, nisi consideravissimus omnia infinita, numerando ea secundum cognitionis successionem, quod est impossibile.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.86, art 2, in c.

⁵⁶⁶ *Cum potentia proportionetur suo objecto, oportet hoc modo se habere intellectum ad infinitum, sicut se habet eius objectum, quod est quidditas rei materialis. In rebus autem materialibus non invenitur infinitum in actu, sed solum in potentia (...) Et ideo in intellectu nostro invenitur infinitum in potentia, in accipiendo scilicet unum post aliud, quia nunquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.86, art 2, in c.

⁵⁶⁷ *Deus dicitur infinitus sicut forma quae non est terminata per aliquam materiam, in rebus autem materialibus aliquid dicitur infinitum per privationem formalis terminationis. Et quia forma secundum se nota est, materia autem sine forma ignota, inde est quod infinitum materiale est secundum se ignotum. Infinitum autem formale, quod est Deus, est secundum se notum, ignotum autem quoad nos, propter defectum intellectus nostri, qui secundum statum praesentis vitae habet naturalem aptitudinem ad materialia cognoscenda.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.86, art 2, ad 1

De igual modo que nuestro entendimiento es virtualmente infinito, de ese mismo modo conoce lo infinito. Su virtualidad es infinita, por cuanto no está limitada por la materia corporal, y conoce el universal, que por ser abstraído de la materia individual, no se limita a ningún individuo sino que de suyo se extiende a individuos infinitos.⁵⁶⁸

En segundo lugar, Santo Tomás estudia la posibilidad de que el entendimiento humano conozca las sustancias espirituales superiores a él, es decir, las criaturas angélicas. En este sentido, lo primero que afirma es que en el estado de vida presente, en el que nuestra alma está unida a un cuerpo, no podemos conocer directamente a las sustancias inmatriciales en sí mismas, ya que por un lado no caen bajo el dominio de los sentidos ni de la imaginación y por otro lado tampoco puede ser obra del entendimiento posible ni del entendimiento agente, ya que necesitan del recurso a las imágenes. Esta cuestión no se la plantea por un mero entretenimiento dialéctico, sino que de fondo está discutiendo la tesis del platonismo que afirmaba que las ideas separadas y subsistentes son el objeto primero de nuestro entendimiento, y también discute la tesis del averroísmo que afirmaba que sí que es posible el conocimiento directo de los ángeles por conversión al entendimiento agente único y separado. El Doctor Angélico rechaza también dicha tesis averroísta, y para ello recuerda que el entendimiento agente es una facultad del alma y no una sustancia separada, de modo que ambos, el entendimiento agente y el posible, solo pueden alcanzar directamente las naturalezas de las cosas materiales. De esto concluye el Aquinate que “durante el actual estado de vida, ni el entendimiento posible ni el agente pueden conocer en sí mismos las sustancias inmatriciales”⁵⁶⁹.

No obstante, esto no significa que el hombre carezca de todo conocimiento acerca de las sustancias inmatriciales, sino que como advierte Santo Tomás “la ciencia del alma es un principio para conocer las sustancias separadas”⁵⁷⁰. Este conocimiento será por analogía e indirecto, y aunque sea menos profundo y preciso respecto del que poseemos de las sustancias materiales, sin embargo, ciertamente es conocimiento.

El Aquinate examina también si el entendimiento humano puede llegar a las sustancias separadas por medio de un conocimiento abstractivo, y rechaza esta tesis puesto que las sustancias separadas son de una naturaleza distinta a las sustancias materiales, por lo que no hay imágenes adecuadas que sirvan de abstracción:

Si se supone que las sustancias inmatriciales son de naturaleza completamente distinta a las esencias de las materiales, por mucho que nuestro entendimiento abstraiga de la materia la esencia de un objeto material, nunca llegará a algo semejante a una sustancia espiritual. Por

⁵⁶⁸ *Intellectus noster est infinitus virtute, ita infinitum cognoscit. Est enim virtus eius infinita, secundum quod non terminatur per materiam corporalem. Et est cognoscitivus universalis, quod est abstractum a materia individuali, et per consequens non finitur ad aliquod individuum, sed, quantum est de se, ad infinita individua se extendit.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.86, art 2, ad 4

⁵⁶⁹ *Unde secundum statum praesentis vitae, neque per intellectum possibilem, neque per intellectum agentem, possumus intelligere substantias immateriales secundum seipsas.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.88, art 1, in c.

⁵⁷⁰ *Scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.88, art 1, ad 1

consiguiente, no podemos por las cosas materiales conocer perfectamente las inmateriales.⁵⁷¹

Sin embargo, como ya hemos visto, Santo Tomás reconoce que aunque haya desproporción entre las imágenes materiales y las sustancias separadas, podemos obtener un imperfecto conocimiento de estas últimas. Asimismo destaca que “mediante las imágenes y las cosas materiales podemos conocer algo positivamente de los ángeles, aunque de modo genérico y no específico”⁵⁷².

En tercer lugar, analiza el Aquinate si Dios puede ser el primer objeto de la mente humana. Aquí se limita a recordar lo dicho en tantos lugares, de que el objeto primero de nuestro entendimiento son las naturalezas de las cosas materiales, e igualmente rechaza la tesis ontologista según la cual podemos conocer directamente la esencia divina:

No pudiendo nuestro entendimiento, durante la vida presente, conocer las sustancias inmateriales creadas (...) mucho menos podrá conocer la esencia de la sustancia increada. Ha de afirmarse en absoluto que Dios no es lo primero que conocemos, sino que llegamos a su conocimiento sirviéndonos de las criaturas.⁵⁷³

Con esta afirmación, el Aquinate salvaguarda la trascendencia de Dios respecto del conocimiento humano, pero no lo niega de forma absoluta, sino que sostiene en multitud de lugares un conocimiento cierto de la existencia de Dios a partir de las criaturas, como por ejemplo en sus conocidas cinco vías; e igualmente sostiene la posibilidad de un conocimiento racional de la naturaleza de Dios por medio de la analogía, aunque resulte imperfecto y limitado.

Por medio de la analogía y según la vía de remoción, negamos en Dios cualquier imperfección o limitación tales como la composición, la finitud o el movimiento; y así conocemos y decimos de Dios que es simple, infinito o inmutable. Pero esta analogía se aplica también y sobre todo por medio de la vía de excelencia de todas aquellas perfecciones positivas que descubrimos en las criaturas. En este sentido, Santo Tomás destaca dos tipos de perfecciones en las criaturas, unas que implican ya participación y composición como por ejemplo las naturalezas de las cosas materiales; y otras que expresan perfecciones en absoluto, sin que impliquen participación y composición⁵⁷⁴.

⁵⁷¹ *Sed supposito quod substantiae immateriales sint omnino alterius rationis a quidditatibus materialium rerum; quantumcumque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis a materia, nunquam perveniet ad aliquid simile substantiae immateriali. Et ideo per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.88, art 2, in C.

⁵⁷² *Unde per similitudines rerum materialium aliquid affirmative potest cognosci de Angelis secundum rationem communem, licet non secundum rationem speciei.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.88, art 2, ad 4

⁵⁷³ *Cum intellectus humanus, secundum statum praesentis vitae, non possit intelligere substantias immateriales creatas (...) multo minus potest intelligere essentiam substantiae increatae. Unde simpliciter dicendum est quod Deus non est primum quod a nobis cognoscitur; sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.88, art 2, ad 3

⁵⁷⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.13, art 3, ad 1

Por tanto, es posible algún conocimiento humano acerca de la naturaleza de Dios por medio de la analogía, y este por pequeño que sea es tremendamente valioso. Los metafísicos continúan su investigación sobre la esencia divina según la analogía, hasta llegar a la conclusión de que el ser (*esse*) es el atributo más característico de Dios, que es el *ipsum esse subsistens*:

Si Dios es el mismo ser subsistente no puede faltarle ninguna de las perfecciones del ser, y como la razón de ser va incluida en la perfección de todas las cosas, puesto que en tanto son perfectas en cuanto tienen de alguna manera ser, síguese que en Dios no puede faltar perfección de cosa alguna.⁵⁷⁵

No obstante, aunque hagamos afirmaciones acerca de Dios en el curso de la investigación metafísica, debemos insistir que de Dios conocemos mucho más lo que no es que lo que es.

III.9. El conocimiento en el alma separada

Por otra parte, el Aquinate desarrolla una cuestión muy interesante acerca de la intelección del alma humana separada del cuerpo después de la muerte, que resuelve a la luz de las tesis anteriormente demostradas. Esto no constituye solamente una especulación teológica, sino un verdadero tratamiento filosófico del proceso de conocimiento que sigue el alma humana separada del cuerpo, que además nos servirá de algún modo para abordar después la cuestión del conocimiento en cuanto tal. No deja de ser una especulación filosófica porque las sustancias intelectuales de suyo no están ordenadas a unirse a la materia, sino que es el alma humana la que por ocupar el último lugar en la escala de sustancias intelectuales, atrae a la materia a formar parte de su ser. Pero como ya hemos visto, el alma humana no depende enteramente del cuerpo, sino que es algo incorpóreo y subsistente y de hecho la operación del entendimiento humano no es acto de ningún órgano corporal. A este respecto, Santo Tomás analiza cómo es el conocimiento del alma humana separada del cuerpo, en tanto que no carece de actualidad y de operación al margen de él.

Comienza reconociendo la gran dificultad de esta cuestión porque el alma humana en la vida presente no puede entender nada si no es por medio de las imágenes, cuyos recipientes son los órganos corporales. A esto responde el Doctor Común destacando que el alma humana separada está en acto y que por tanto le debe corresponder un nuevo modo de obrar distinto, correspondiente a su nuevo modo de existir separada, en el que ya no es necesario el recurso a las imágenes sino más bien una vuelta a lo que es de suyo inteligible. No obstante, aquí deben evitarse dos extremos erróneos: el de afirmar por un lado que la unión de alma y cuerpo sea accidental o el de afirmar que la existencia del alma separada del cuerpo sea antinatural. A este respecto comenta el Aquinate lo siguiente:

⁵⁷⁵ *Unde, cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi, secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.4, art 2, in c.

El alma tiene un diferente modo de ser cuando está unida al cuerpo y cuando separada de él, conservando sin embargo la misma naturaleza. No es que la unión con el cuerpo sea para ella algo accidental, pues se realiza según una exigencia de su misma naturaleza. Así tampoco cambia la naturaleza de un cuerpo ligero cuando pasa de un lugar apropiado que por naturaleza le corresponde a otro que no es el suyo propio, sino ajeno a la naturaleza.⁵⁷⁶

Al margen de la mayor o menor validez del ejemplo físico, sirve bastante bien para ilustrar que el alma separada del cuerpo no implica un cambio en su naturaleza, aunque lo natural para ella sea estar unida a un cuerpo. Así pues, el alma separada puede conocer de modo similar a los ángeles:

Conforme a su modo de ser, cuando está unida al cuerpo, le corresponde al alma un modo de entender que consiste en referirse a las imágenes corporales que se hallan en los órganos; en cambio, en estado de separación le compete el modo de entender semejante al de las demás sustancias separadas, consistente en una versión hacia lo que es de suyo inteligible.⁵⁷⁷

En conexión con esta tesis de que es posible que el alma humana separada entienda por conversión directa a lo inteligible y sin imágenes, se plantea Santo Tomás la objeción de si Dios debería haber prescindido de unir el alma humana a un cuerpo y haber ordenado esta al conocimiento directo de lo inteligible. A esto responde que este modo de conocer sin el recurso de las imágenes resulta más imperfecto:

Aunque el entender refiriéndose a las cosas superiores es de suyo más noble que el hacerlo recurriendo a las imágenes, sin embargo, dada la capacidad del alma, tal manera de conocer era más imperfecta.⁵⁷⁸

El Aquinate recurre a la escala de los seres y muestra por qué el conocimiento al modo angélico del alma humana separada no es tan perfecto como según una primera impresión pudiera parecer; ya que el entendimiento humano es ontológicamente inferior al angélico, y a diferencia de este último requiere para sus operaciones de mayor número de formas inteligibles y menos universales:

En todas las sustancias intelectuales, la facultad cognoscitiva proviene de un influjo de la luz divina, la cual en su primer principio es una y simple, pero cuanto más van alejándose de Él las criaturas intelectuales tanto más se divide (...) De aquí que Dios entienda todas las cosas por su sola esencia y que las sustancias intelectuales superiores, aunque conozcan por

⁵⁷⁶ *Habet autem anima alium modum essendi cum unitur corpori, et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animae natura; non ita quod uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suae naturae corpori unitur; sicut nec levis natura mutatur cum est in loco proprio, quod est ei naturale, et cum est extra proprium locum, quod est ei praeter naturam.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.89, art 1, in c.

⁵⁷⁷ *Animae igitur secundum illum modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quae in corporeis organis sunt, cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quae sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis separatis.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.89, art 1, in c.

⁵⁷⁸ *Considerandum est igitur quod, etsi intelligere per conversionem ad superiora sit simpliciter nobilium quam intelligere per conversionem ad phantasmata; tamen ille modus intelligendi, prout erat possibilis animae, erat imperfectior.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.89, art 1, in c.

medio de varias formas, no obstante se sirvan de pocas, las más universales y eficaces (...) En cambio, las sustancias inferiores necesitan muchas formas, menos universales y menos eficaces para penetrar la realidad, a causa de que carecen del poder intelectual de las superiores.⁵⁷⁹

Por tanto, Santo Tomás concluye que la conversión del alma humana a formas tan universales como las que posee la criatura angélica no le igualarían a ella, debido a la menor capacidad del alma humana:

Si las sustancias inferiores poseyeran formas tan universales como las superiores, no poseyendo la virtualidad de intelección de aquellas, no obtendrían por ellas un conocimiento perfecto de las cosas, sino uno genérico y confuso. Esto se comprueba también, en parte, entre los hombres, pues los que poseen un entendimiento más débil no adquieren un conocimiento perfecto mediante los conceptos universales de los más inteligentes, a no ser que se les explique cada cosa en particular.⁵⁸⁰

Así por ejemplo, un maestro instruido en matemáticas si enuncia un teorema general o escribe una ecuación compleja, no logrará un conocimiento inmediato y efectivo de su alumno en vías de formación, sino que tendrá que recurrir a ejemplos y a la explicación de cada una de las partes.

El Aquinate resuelve la presente objeción, mostrando la inconveniencia de que Dios hubiese hecho de otro modo las cosas, ya que si hubiese dispuesto que el alma humana se convirtiese directamente a lo inteligible, sin pasar por las imágenes, su conocimiento sería bastante imperfecto:

Si Dios hubiera dotado a las almas humanas de la intelección propia de las sustancias separadas, su conocimiento no sería perfecto sino general y confuso. (...) Queda así claro que el estar unida con el cuerpo y entender por medio de imágenes es un bien para el alma, que no obstante, puede existir separada y tener otro modo distinto de conocer.⁵⁸¹

⁵⁷⁹ *In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis. Quod quidem in primo principio est unum et simplex; et quanto magis creaturae intellectuales distant a primo principio, tanto magis dividitur (...)* Et inde est quod Deus per unam suam essentiam omnia intelligit; superiores autem intellectualium substantiarum, etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores, et magis universales, et virtuosiores ad comprehensionem rerum (...) in inferioribus autem sunt formae plures, et minus universales, et minus efficaces ad comprehensionem rerum, in quantum deficiunt a virtute intellectiva superiorum. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.89, art 1, in c.

⁵⁸⁰ *Si ergo inferiores substantiae haberent formas in illa universalitate in qua habent superiores, quia non sunt tantae efficaciae in intelligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quadam communitate et confusione. Quod aliquantulum apparet in hominibus, nam qui sunt debiliore intellectus, per universales conceptiones magis intelligentium non accipiunt perfectam cognitionem, nisi eis singula in speciali explicentur.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.89, art 1, in c.

⁵⁸¹ *Si igitur animae humanae sic essent institutae a Deo ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi (...)* Sic ergo patet quod propter melius animae est ut corpori uniatur, et intelligat per conversionem ad phantasmata; et tamen esse potest separata, et alium modum intelligendi habere. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.89, art 1, in c.

A este respecto, Santo Tomás indica que el alma humana separada entiende por medio de las especies que recibe por influjo divino, de modo semejante a los ángeles pero de manera mucho más imperfecta:

El alma separada no entiende por medio de especies innatas, ni por las abstraídas entonces (...) sino por medio de las especies recibidas en virtud del influjo de la luz divina, de las cuales participa el alma como las demás sustancias separadas, aunque en menor grado.⁵⁸²

Asimismo comenta el Doctor Angélico la posibilidad de que el alma humana separada conozca a otras almas separadas y afirma que sí que podemos tener un perfecto conocimiento natural de ellas y uno imperfecto de los ángeles. Una vez que se ha demostrado que el alma separada puede conocer por conversión directa a lo inteligible y sin recurso a las imágenes, Santo Tomás muestra que no hay dificultad alguna en que un alma separada conozca a otras almas separadas⁵⁸³.

Por otro lado, el Aquinate se plantea la objeción razonable de que si el alma unida al cuerpo no es capaz de conocer una sustancia separada, siendo este estado de unión más perfecto e idóneo, será imposible dicho conocimiento estando separada el alma del cuerpo. A esto responde diciendo que el aunque el estado de separación implique mayor imperfección, sin embargo sí permite un acercamiento más directo a lo inteligible:

El alma separada es más imperfecta desde el punto de vista de la naturaleza, en que comunica con el cuerpo; sin embargo, está más libre para conocer, por cuanto antes la pureza de su intelección estaba impedida por la pesadez y preocupaciones del cuerpo.⁵⁸⁴

Asimismo, Santo Tomás se plantea la objeción de que si el alma separada conociese todos los objetos naturales, entonces sería vano el esfuerzo de los hombres por adquirir la ciencia. A este respecto responde que “el conocimiento que se adquiere en este mundo mediante el estudio es propio y perfecto, pero el de la otra vida es confuso”⁵⁸⁵, con lo cual refuta que el esfuerzo por aprender y adquirir la ciencia en la vida presente sea en vano.

Por otro lado, se plantea si el alma separada puede conocer las cosas singulares y responde que sí, “pero no todos, ni siquiera a los que existen en el presente”⁵⁸⁶, sino únicamente a aquellos a los que está especialmente dispuesto por un conocimiento anterior, por alguna afección, por una natural disposición o por revelación divina. Por tanto, el alma separada puede acceder al conocimiento de los singulares o bien de manera indirecta por medio de la abstracción de las imágenes, o bien mediante las

⁵⁸² *Anima separata non intelligit per species innatas; nec per species quas tunc abstrahit (...) sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps sicut et aliae substantiae separatae, quamvis inferiori modo.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.89, art 1, ad 3

⁵⁸³ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.89, art 2, in c.

⁵⁸⁴ *Anima separata est quidem imperfectior, si consideretur natura qua communicat cum natura corporis, sed tamen quodammodo est liberior ad intelligendum, inquantum per gravedinem et occupationem corporis a puritate intelligentiae impeditur.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.89, art 2, ad 1

⁵⁸⁵ *Cognitio quae acquiritur hic per studium, est propria et perfecta; illa autem est confusa. Unde non sequitur quod studium addiscendi sit frustra.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.89, art 3, in c.

⁵⁸⁶ *Animae separatae aliqua singularia cognoscunt, sed non omnia, etiam quae sunt praesentia.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.89, art 4, in c.

especies infundidas por Dios; las cuales pueden contener lo singular, porque Dios por su propia esencia conoce todo, tanto lo universal como lo singular. No obstante, advierte el Aquinate que el conocimiento de los singulares por el alma separada es inferior que el conocimiento de los mismos por parte de los ángeles:

Los ángeles debido a la eficacia de su entendimiento, no solo pueden conocer mediante tales especies las naturalezas de las cosas de modo específico, sino también los singulares comprendidos en las especies. En cambio, las almas separadas no pueden conocer por dichas especies más que aquellas cosas singulares con las cuales tengan alguna relación: por un conocimiento anterior, por algún sentimiento, por una inclinación natural o por disposición divina.⁵⁸⁷

Resulta especialmente interesante la posición del Doctor Angélico, según la cual también el hábito de la ciencia adquirida durante la vida presente permanecerá en el alma separada, aunque no los conocimientos sensibles depositados en sus potencias inferiores. Para ello recuerda que el entendimiento es el lugar de las especies, de modo que el hábito de la ciencia reside en parte en las potencias inferiores (imaginación, cogitativa, memoria) y en parte en el entendimiento mismo, pues como destaca Santo Tomás “el acto intelectual está principal y formalmente en el entendimiento mismo y de manera material y dispositiva en las facultades inferiores”⁵⁸⁸. De aquí deduce que lo relativo a estas partes inferiores no puede conservarse de ningún modo, pero sí lo relativo al entendimiento mismo, y demuestra esto acudiendo a la premisa general de los modos de corrupción *per se* y *per accidens*, observando que ninguno de ellos se verifica para el hábito de la ciencia, puesto que ni el sujeto es susceptible de corrupción, ni tampoco la especie inteligible puede ser destruida por su contrario, pues carece de ellos:

Una forma puede destruirse de dos modos: por sí misma, cuando es sustituida por su contrario, como el calor por el frío; o accidentalmente, por corrupción del sujeto en el que está. Por corrupción del sujeto no puede desaparecer la ciencia que existe en el entendimiento puesto que este es incorruptible (...) Tampoco pueden las especies inteligibles existentes en el entendimiento posible ser destruidas por sus contrarios, porque no nada hay contrario a la intención inteligible, sobre todo tratándose de la simple aprehensión, mediante la cual conocemos las esencias.⁵⁸⁹

No obstante, sí que se debe reconocer contrariedad en la proposición y en la argumentación, como cuando por ejemplo se trata de una proposición falsa o de un

⁵⁸⁷ *Unde Angeli, propter efficaciam sui intellectus per huiusmodi species non solum naturas rerum in speciali cognoscere possunt, sed etiam singularia sub speciebus contenta. Animae vero separatae non possunt cognoscere per huiusmodi species nisi solum singularia illa ad quae quodammodo determinantur, vel per praecedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.89, art 4, in c.

⁵⁸⁸ *Sed sicut actus intellectus principaliter quidem et formaliter est in ipso intellectu, materialiter autem et dispositive in inferioribus viribus.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.89, art 5, in c.

⁵⁸⁹ *Dupliciter corrumpitur aliqua forma, uno modo, per se, quando corrumpitur a suo contrario, ut calidum a frigido; alio modo, per accidens, scilicet per corruptionem subiecti. Manifestum est autem quod per corruptionem subiecti, scientia quae est in intellectu humano, corrumpi non potest, cum intellectus sit incorruptibilis (...) Similiter etiam nec per contrarium corrumpi possunt species intelligibiles quae sunt in intellectu possibili, quia intentioni intelligibili nihil est contrarium; et praecipue quantum ad simplicem intelligentiam, qua intelligitur quod quid est.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.89, art 5, in c.

argumento incorrecto, aunque afirma que estos errores no tienen lugar en el alma humana separada del cuerpo, debido a su distinto modo de conocer:

Tratándose del juicio o raciocinio hay contrariedad en el entendimiento, puesto que la falsedad en la proposición o en la argumentación es contraria a la verdad. En este sentido, a veces la ciencia es destruida por su contrario, como ocurre cuando alguno por algún argumento falso se desvía de la ciencia verdadera. Esta es la causa por la que el Filósofo admitía que la ciencia se destruía por dos motivos: olvido por parte de la memoria y engaño debido a un razonamiento falso. Ninguno de ellos puede haber en el alma separada.⁵⁹⁰

Aunque demuestre Santo Tomás que el hábito de la ciencia pueda permanecer en el alma separada, afirma que esto no dará lugar a que un alma menos virtuosa sea por ello superior en gloria a una de mayor virtud, puesto que aunque “nada impide que aquel posea en la vida futura un hábito científico que no posea este (...) esto apenas significará nada en comparación de otras prerrogativas que los más virtuosos tendrán”⁵⁹¹.

En conexión directa con esta cuestión, el Aquinate aborda la permanencia en el alma separada del acto de la ciencia adquirida, y afirma que sí que tiene lugar, pero de modo diverso al del presente estado de vida unida al cuerpo. En este sentido, distingue la especie del acto de conocimiento del modo en que este tiene lugar:

En el acto han de considerarse dos cosas: su especie y su modo. La especie del acto se toma del objeto hacia el cual el acto de la potencia cognoscitiva se encamina mediante la especie que es su imagen, en cambio el modo del acto se aprecia por el poder del agente. Así, el que uno vea la piedra depende de la especie sensible que existe en el ojo, pero el que la vea con claridad depende de la potencia visual del ojo.⁵⁹²

Si a este principio se añade que el ya visto de que en el alma separada permanecen las especies inteligibles, de aquí se sigue que “permanece en el alma separada el acto de la ciencia adquirida en este mundo, pero de distinto modo”⁵⁹³, pues para dicho acto ya no se recurre a las imágenes.

⁵⁹⁰ *Sed quantum ad operationem qua intellectus componit et dividit, vel etiam ratiocinatur, sic invenitur contrarietas in intellectu, secundum quod falsum in propositione vel in argumentatione est contrarium vero. Et hoc modo interdum scientia corrumpitur per contrarium, dum scilicet aliquis per falsam argumentationem abducitur a scientia veritatis. Et ideo philosophus, in libro praedicto, ponit duos modos quibus scientia per se corrumpitur, scilicet oblivionem, ex parte memorativae, et deceptionem, ex parte argumentationis falsae. Sed hoc non habet locum in anima separata.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.89, art 5, in c.

⁵⁹¹ *Nihil prohibet aliquem minus bonum habere aliquem scientiae habitum in future (...) Sed tamen hoc quasi nullius momenti est in comparatione ad alias praerogativas quas meliores habebunt.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.89, art 5, ad 2

⁵⁹² *In actu est duo considerare, scilicet speciem actus, et modum ipsius. Et species quidem actus consideratur ex obiecto in quod actus cognoscitivae virtutis dirigitur per speciem, quae est obiecti similitudo, sed modus actus pensatur ex virtute agentis. Sicut quod aliquis videat lapidem, contingit ex specie lapidis quae est in oculo, sed quod acute videat, contingit ex virtute visiva oculi.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.89, art 6, in c.

⁵⁹³ *Et ita manet quidem in anima separata actus scientiae hic acquisitae, sed non secundum eundem modum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.89, art 6, in c.

De las tesis ya vistas, Santo Tomás infiere que la distancia local no es ningún obstáculo que impida el conocimiento en el alma separada⁵⁹⁴, pero distingue entre la distancia local y la distancia temporal, por lo que afirma que el alma separada no conoce los sucesos futuros por ser entes carentes de actualidad:

Las cosas futuras que distan en el tiempo, no son entes en acto, por ello no son cognoscibles en sí mismos, porque en la medida en que algo carece de entidad, carece también de inteligibilidad. En cambio, los objetos distantes espacialmente son entes en acto, y por tanto, cognoscibles en sí mismos.⁵⁹⁵

Finalmente, se plantea el Aquinate una última interesante cuestión acerca de si el alma separada conoce los sucesos de este mundo, a lo que responde afirmativamente, aunque no por conocimiento natural sino por medio de la gracia. En este sentido, comienza negando en primer lugar que el alma separada pueda conocer los sucesos de este mundo por conocimiento natural⁵⁹⁶. No obstante, afirma Santo Tomás que sí que existe un conocimiento de las almas de los bienaventurados de las cosas del mundo presente, que se produce por la gracia:

Parece más probable, conforme la opinión de San Gregorio, que las almas de los bienaventurados que ven a Dios conocen todas las cosas presentes que aquí suceden, porque son iguales a los ángeles (...) Pero como las almas de los santos están unidas de un modo perfectísimo a la justicia divina, ni se entristecen ni intervienen en las cosas de los vivos, a no ser que lo exija una disposición de esa divina justicia.⁵⁹⁷

III.10. Los grados del conocer superiores al entendimiento humano

Aunque el presente capítulo esté dedicado al conocimiento humano, resulta muy útil dedicar dos apartados a considerar respectivamente lo que el entendimiento humano puede alcanzar del conocimiento en los ángeles y en Dios, puesto en el siguiente capítulo se abordará un tratamiento más metafísico del conocimiento en cuanto tal. Ciertamente podríamos llegar a tratar el conocimiento en cuanto tal, solamente a partir del conocimiento humano, puesto que es un preconocido la infinitud propia de todo acto de entender. Sin embargo, nos parece que la manera más adecuada de abordar el tema del conocimiento en cuanto tal, exige que previamente ascendamos por analogía de proporcionalidad a descubrir hasta donde nos sea posible cómo es el conocimiento en los ángeles y cómo es el conocimiento en Dios. Así pues, consideramos que una vez realizado dicho ascenso estaremos en mejores condiciones para realizar un tratamiento del conocimiento en cuanto tal, que constituya más bien un descenso por analogía de

⁵⁹⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.89, art 7, in c.

⁵⁹⁵ *Quod futura, quae distant secundum tempus, non sunt entia in actu. Unde in seipsis non sunt cognoscibilia, quia sicut deficit aliquid ab entitate, ita deficit a cognoscibilitate. Sed ea quae sunt distantia secundum locum, sunt entia in actu, et secundum se cognoscibilia.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.89, art 7, ad 3

⁵⁹⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.89, art 8, in c.

⁵⁹⁷ *Magis tamen videtur, secundum sententiam Gregorii, quod animae sanctorum Deum videntes, omnia praesentia quae hic aguntur cognoscant. Sunt enim Angelis aequales (...) Sed quia sanctorum animae sunt perfectissime iustitiae divinae coniunctae, nec tristantur, nec rebus viventium se ingerunt, nisi secundum quod iustitiae divinae dispositio exigit.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.89, art 8, in c.

atribución, en la que contemos con todos los analogados de la escala de los subsistentes intelectuales.

En efecto, en todas las sustancias intelectuales se da el conocimiento, aunque no se da en todas de manera unívoca, sino según cierta analogía, que nos permitirá descubrir algunos rasgos comunes a todo subsistente intelectual. En relación con este tema, ya vimos que Francisco Canals advierte que el término “conocimiento” posee un significado analógico-proporcional⁵⁹⁸, y así por “conocer” o “entender” nos referimos a diversas operaciones que solo son proporcionalmente semejantes, pues por ejemplo, podemos referirnos al conocimiento inmediato sensible, al conocimiento de las esencias de las cosas materiales, al saber discursivo a partir de axiomas, a la autoconciencia por la que uno se sabe existente, al conocimiento sobre la esencia del alma humana, etcétera.

Es por esto que la receptividad en el conocer posee un sentido diferente al hablar de los distintos entes cognoscentes de la escala de los seres, tanto que Santo Tomás llega a considerar a la sensibilidad como una participación de la intelectualidad, cuando afirma que “el sentido es por causa del entendimiento, y no a la inversa (...) el sentido es, incluso, cierta deficiente participación del entendimiento”⁵⁹⁹.

Canals observa muy atinadamente que una prueba del carácter analógico del conocimiento, se da en el hecho de que el hombre históricamente no se ha concebido a sí mismo como primer analogado en quien se realice de modo pleno aquello que el conocimiento intelectual es. Aunque no tengamos ninguna experiencia directa de otros modos más altos y perfectos de intelección, sin embargo con frecuencia el hombre ha reconocido los límites de su conocimiento y también ha considerado la posibilidad y realidad de otros modos de entendimiento más perfectos que el suyo, como por ejemplo el angélico. En palabras de Canals:

El concepto análogo sobre la intelección, aquel desde el cual se hace posible plantear cualquier pregunta sobre la validez y los límites del conocimiento humano, tiene en su mismo contenido significativo una tensión que nos atreveríamos a calificar como misteriosa, según la cual el hombre, al atribuirse como carácter esencial de su naturaleza humana la intelectualidad o racionalidad, no se concibe a sí mismo, en cuanto ente intelectual, a modo de analogado primero en el que plenamente y por antonomasia se realice aquello que el conocimiento intelectual en sí mismo es.⁶⁰⁰

Esto no significa que se parta del presupuesto gratuito del ontologismo que afirma la intuición directa de la esencia divina, ni que se tome como primer analogado a partir del cual se compare con el entendimiento humano; sino que el hombre asciende proporcionalmente desde el conocimiento de las esencias y así por ejemplo se entiende a sí mismo en tanto que cognoscente, advirtiendo la apertura intencional infinita a las esencias de lo otro. En este camino, el hombre advierte la limitación y posible

⁵⁹⁸ Cf. Francisco CANALS. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, p.234-235

⁵⁹⁹ *Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.77, art.7, in c.

⁶⁰⁰ Francisco CANALS. *Sobre la esencia del conocimiento*, p.484-485

insuficiencia de su entendimiento humano, y después de una profundización reflexiva entiende que el primer analogado es el entendimiento divino.

Por este motivo, Santo Tomás con frecuencia afirma que el alma humana ocupa el último lugar en la escala de las sustancias intelectuales, por lo que el entendimiento humano no puede ser el primer analogado en quien se da plenamente la intelectualidad. No obstante, el hombre no deja de considerarse como inteligente e incluso se puede elevar por encima de su propia finitud, para investigar algo más acerca de los distintos niveles del conocimiento. Que el hombre se sepa limitado en su capacidad de conocer es también una muestra del carácter de suyo infinito que implica el entender, pues la designación de alguna cosa como finita y limitada contiene la prueba de lo infinito o ilimitado; por esto una planta, una mesa o un gato no poseen conciencia de su propia finitud.

III.10.1. El conocimiento en los ángeles

En este sentido, y bajo la guía del Doctor Angélico, seguimos el examen que hace de la naturaleza de los ángeles y sus operaciones, donde asienta que aunque el entendimiento angélico sea superior al humano, sin embargo, no pueden decirse de él afirmaciones que son exclusivas del entendimiento divino, como por ejemplo que el entendimiento angélico se identifique con su sustancia:

Es imposible que ni la acción del ángel ni la de ninguna otra criatura sea su sustancia. Propiamente hablando, la acción es la actualidad de una virtud o facultad, como el ser es la actualidad de la sustancia o de la esencia. Pero es imposible que sea su propia actualidad una cosa que no es acto puro, sino que está mezclada con potencia, porque la actualidad repugna la potencialidad y solamente Dios es acto puro. Luego solo la sustancia de Dios es su ser y su obrar.⁶⁰¹

El Aquinate precisa también que aunque el ángel se conozca a sí mismo, y que parece que se identifican en él, su entendimiento y lo entendido, sin embargo, no podemos decir que sean lo mismo el acto de entender del ángel y su sustancia, sino que más bien el acto de entenderse a sí mismo es un efecto que se sigue de la autoposesión de su propia forma, y para aclararlo pone el ejemplo de una acción transeúnte, la cual sí que constituye realmente una cosa intermedia entre el agente y el paciente:

La acción que pasa a materia exterior es en realidad una cosa media entre el agente y el sujeto que la recibe, pero la que permanece en el agente no es realmente intermedia, sino solo según nuestro modo de expresarnos, porque en la realidad sigue a la unión del objeto con el agente, de que lo entendido se hace uno con el que entiende, proviene el entender como efecto distinto de ambos.⁶⁰²

⁶⁰¹ *Impossibile est quod actio Angeli, vel cuiuscumque alterius creaturae, sit eius substantia. Actio enim est proprie actualitas virtutis; sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae. Impossibile est autem quod aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.54, art 1, in c.

⁶⁰² *Actio quae transit in aliquid extrinsecum, est realiter media inter agens et subiectum recipiens actionem. Sed actio quae manet in agente, non est realiter medium inter agens et obiectum, sed secundum modum significandi tantum, realiter vero consequitur unionem obiecti cum agente. Ex hoc*

En conexión con esto, afirma también Santo Tomás que el entender del ángel no es su ser, así como tampoco la acción de cualquier otra criatura es su ser. A este respecto distingue entre las acciones transeúntes, cuyo efecto pasa a una materia exterior como por ejemplo quemar, y las acciones inmanentes, cuya acción se consume enteramente en el interior del agente, como por ejemplo la acción de entender. Acerca de las operaciones transeúntes afirma que resulta claro que estas no pueden identificarse con el ser del agente, pues son extrínsecas a este. Pero en cuanto a las acciones inmanentes, acepta que según su propia razón sean infinitas, y así por ejemplo afirma que el entender es infinito según su propia razón, mientras que el sentir solo lo es en cierto modo ya que se extiende a todo lo sensible:

En absoluto, como lo es por ejemplo el acto de entender cuyo objeto es la verdad, o del querer cuyo objeto es el bien, cosas ambas que se identifican con el ser, por lo cual los actos de querer y de entender, de por sí se refieren a todas las cosas y ambos reciben la especie de su objeto. De alguna manera, como lo es el acto de sentir, que se extiende a todo lo sensible, y así la vista abarca todo lo visible.⁶⁰³

En efecto, el ser de la criatura debe limitarse a un género y especie determinados, porque únicamente Dios posee un ser infinito:

El ser de la criatura se halla determinado a una sola cosa en cuanto al género y a la especie, y solamente el de Dios es un ser absolutamente infinito que comprende en sí todas las cosas, por lo cual solo el ser divino es su entender y su querer.⁶⁰⁴

En relación con esto, infiere el Aquinate que la potencia intelectual del ángel es distinta de su esencia, ya que en ninguna criatura se identifican su potencia operativa con su esencia, ya que en las criaturas su esencia se comporta respecto de su ser, como la potencia respecto de su acto, por lo que la esencia del ángel no puede identificarse con su potencia intelectual:

Ni en el ángel ni en criatura alguna es la virtud o potencia operativa lo mismo que la esencia (...) Ahora bien, la esencia de todo ser creado difiere de su ser, y según tenemos dicho, se compara con él como la potencia con el acto, y precisamente el acto que corresponde a la potencia operativa es la operación (...) Por consiguiente, la esencia del ángel no es su potencia intelectual, ni tampoco es su potencia operativa la esencia de ningún ser creado.⁶⁰⁵

enim quod intellectum fit unum cum intelligente, consequitur intelligere, quasi quidam effectus differens ab utroque. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.54, art 1, ad 3

⁶⁰³ *Simpliciter quidem, sicut intelligere, cuius obiectum est verum, et velle, cuius obiectum est bonum, quorum utrumque convertitur cum ente; et ita intelligere et velle, quantum est de se, habent se ad omnia; et utrumque recipit speciem ab obiecto. Secundum quid autem infinitum est sentire, quod se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.54, art 2, in c.

⁶⁰⁴ *Esse autem cuiuslibet creaturae est determinatum ad unum secundum genus et speciem, esse autem solius Dei est simpliciter infinitum, in se omnia comprehendens, ut dicit Dionysius, V cap. de Div. Nom. Unde solum esse divinum est suum intelligere et suum velle.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.54, art 2, in c.

⁶⁰⁵ *Nec in Angelo nec in aliqua creatura, virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia (...) In omni autem creato essentia differt a suo esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, ut ex supra dictis patet. Actus autem ad quem comparatur potentia operativa, est operatio (...) Unde essentia*

El Doctor Angélico compara en multitud de lugares el entendimiento angélico y el humano, y afirma que aunque en el entendimiento humano haya un entendimiento posible y un entendimiento agente, sin embargo, en el ángel esto no sucede. En nuestro caso, los hombres, debemos admitir que existe el entendimiento posible ante el hecho frecuente de que muchas veces estamos en potencia de conocer, y asimismo debemos afirmar que existe el entendimiento agente, puesto que las naturalezas de las cosas materiales no existen en ellas en estado inmaterial e inteligible, sino en potencia y deben ser realizadas como inteligibles en acto por el entendimiento agente. Pero esto no sucede de ningún modo en el ángel, ya que nunca está en pura potencia de entender, ni tampoco sus objetos inteligibles son en potencia:

Pero en los ángeles no hay ninguna de estas dos necesidades, porque nunca están en pura potencia para entender lo que naturalmente entienden, ni sus objetos son inteligibles en potencia, sino en acto, ya que primero y principalmente entienden las cosas inmateriales.⁶⁰⁶

El Aquinate se plantea a la luz de la fe que si unos ángeles de un orden superior pueden iluminar a otros de orden inferior, no implicaría esto la existencia en ellos de un entendimiento agente y otro posible, a lo que responde negativamente, diciendo que iluminar a otro entendimiento no es lo propio del entendimiento agente, ya que lo propio de este consiste más bien en iluminar a los inteligibles en potencia de las cosas materiales. Igualmente, lo propio del entendimiento posible es estar en potencia respecto de los objetos que le son connaturales, y no respecto de los misterios sobrenaturales, que son los que se comunican entre los ángeles:

Lo propio del entendimiento agente es iluminar, pero no a otro inteligente, sino a los objetos inteligibles en potencia (...) Y lo propio del entendimiento posible es estar en potencia respecto a los objetos connaturales de su conocimiento y ser reducidos al acto. Por tanto, que un ángel ilumine a otro no pertenece a la razón de entendimiento agente, como tampoco pertenece a la razón de entendimiento posible el hecho de que sea iluminado en asunto de misterios sobrenaturales para cuyo conocimiento está algunas veces en potencia.⁶⁰⁷

Por comparación con el hombre, afirma Santo Tomás que el conocimiento intelectual es el único que poseen los ángeles, a diferencia del hombre, que además de este, posee también el conocimiento sensitivo que se ejerce por medio de un órgano corpóreo. Siguiendo el orden de perfección creciente de la escala de los seres, es muy razonable afirmar que el conocimiento de los ángeles sea puramente intelectual, y no únicamente en parte:

Angeli non est eius potentia intellectiva, nec alicuius creati essentia est eius operativa potentia. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.54, art 3, in c.

⁶⁰⁶ *Utraque autem necessitas deest in Angelis. Quia neque sunt quandoque intelligentes in potentia tantum, respectu eorum quae naturaliter intelligunt, neque intelligibilia eorum sunt intelligibilia in potentia, sed in actu; intelligunt enim primo et principaliter res immateriales.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.54, art 4, in c.

⁶⁰⁷ *Intellectus agentis est illuminare non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentia (...) Ad intellectum autem possibilem pertinet esse in potentia respectu naturalium cognoscibilium, et quandoque fieri actu. Unde quod Angelus illuminat Angelum, non pertinet ad rationem intellectus agentis. Neque ad rationem intellectus possibilis pertinet, quod illuminatur de supernaturalibus mysteriis, ad quae cognoscenda quandoque est in potentia.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.54, art 4, ad 2

Y es también lo que conviene al orden del universo para que la criatura intelectual suprema sea totalmente intelectual y no lo sea solo en parte, como lo es nuestra alma. Y esta es la razón de que a los ángeles se les llame inteligencias y mentes.⁶⁰⁸

III.10.1.1. Las especies inteligibles innatas

El Doctor Angélico examina el medio de conocimiento del ángel y afirma que no conoce por su esencia todas las cosas, sino que necesita de ciertas especies inteligibles, las cuales no son tomadas de las cosas, sino que le son connaturales, pues únicamente Dios conoce todas las cosas por su esencia:

Pero la potencia del ángel se extiende a todas las cosas, porque el objeto del entendimiento es el ente o la verdad universal, y sin embargo, la esencia del ángel no comprende en sí todas las cosas, puesto que es una esencia contraída a determinado género y especie, y el comprender en sí absolutamente todas las cosas es lo propio de la esencia divina, que es infinita. Por tanto, solamente Dios conoce todas las cosas por su esencia, y en cambio, el ángel por su esencia no puede conocerlas todas, sino que para conocer las cosas necesita que su entendimiento sea enriquecido con algunas especies.⁶⁰⁹

Así pues, el ángel conoce las cosas por medio de especies inteligibles, las cuales no son tomadas de la experiencia sensible, sino que son infundidas con Dios junto con su naturaleza angélica:

Las especies por las cuales entienden los ángeles no están tomadas de las cosas, sino que les son connaturales (...) La potencia intelectual de las sustancias espirituales superiores, o sea, de los ángeles, está por naturaleza repleta de especies inteligibles, por cuanto posee especies inteligibles para entender todo lo que naturalmente puede conocer (...) puesto que subsisten de modo inmaterial e inteligible, y de aquí que consigan su perfección intelectual en un efluvio inteligible por el cual reciben de Dios, junto con su naturaleza intelectual, las especies de las cosas conocidas.⁶¹⁰

⁶⁰⁸ *Et hoc convenit ordini universi, ut suprema creatura intellectualis sit totaliter intellectiva; et non secundum partem, ut anima nostra. Et propter hoc etiam Angeli vocantur intellectus et mentes, ut supra dictum est.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.54, art 5, in c.

⁶⁰⁹ *Potentia autem intellectiva Angeli se extendit ad intelligendum omnia, quia obiectum intellectus est ens vel verum commune. Ipsa autem essentia Angeli non comprehendit in se omnia, cum sit essentia determinata ad genus et ad speciem. Hoc autem proprium est essentiae divinae, quae infinita est, ut in se simpliciter omnia comprehendat perfecte. Et ideo solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam. Angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere; sed oportet intellectum eius aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.55, art 1, in c.

⁶¹⁰ *Species per quas Angeli intelligunt, non sunt a rebus acceptae, sed eis connaturales (...). Potentia vero intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus, idest in Angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles, inquantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda quae naturaliter cognoscere possunt (...) immaterialiter et in esse intelligibili subsistentes, et ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem efluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.55, art 2, in c.

Por consiguiente, el ángel obtiene las especies inteligibles de Dios que se las infunde, y no según el modo humano de la abstracción, ya que carece de imaginación y no necesita de dicho proceso pues ya posee de forma connatural dichas especies inteligibles⁶¹¹.

Una vez asentado que el ángel conoce las cosas por medio de especies inteligibles que le son connaturales, examina la diferencia entre el modo de conocer de los ángeles superiores y el de los inferiores. A ello responde que la gradación jerárquica entre unos órdenes de ángeles y otros, implica una mayor o menor proximidad respecto de Dios, el cual conoce todas las cosas por medio de una única forma, que es su esencia, mientras que el resto de criaturas necesitan diversas formas, según su mayor o menor grado de perfección:

El hecho de que entre los entes haya algunos que son superiores a otros, se debe a que aquellos están más próximos y son más semejantes al ser primero, que es Dios. Pero en Dios ocurre que toda la plenitud del conocimiento intelectual está contenida en un solo principio, esto es, la esencia divina (...) Mas esta plenitud intelectual se halla en los entendimientos creados de modo inferior y menos simple, por lo cual es necesario que lo que Dios conoce por una sola forma, los inferiores lo conozcan por muchas, y tantas más cuanto más grande sea la inferioridad de su entendimiento.⁶¹²

Según este principio, los ángeles más perfectos deben entender mayor número de cosas con menor número de especies inteligibles, las cuales deben ser más perfectas y universales, y extenderse a mayor número de cosas:

Cuanto más elevado sea el ángel, con tantas menos especies puede entender la universalidad de los inteligibles, para lo cual es necesario que estas sean más universales, en el sentido de que cada una de ellas se extienda a más cosas.⁶¹³

El Aquinate compara esta diversidad de perfección en el conocimiento de los ángeles, con el ejemplo de la experiencia humana de aquellos muy capaces que con pocos principios son capaces de ver muchísimas cosas, a diferencia de aquellos otros que por ser menos capaces necesitan muchos más detalles particulares y ejemplos⁶¹⁴.

De esto se infiere que la universalidad de las especies inteligibles no depende de la abstracción, sino que esto es accidental y se da en el caso del hombre, pero en el caso del ángel estas razones universales son en cierto modo anteriores a las cosas mismas:

⁶¹¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.55, art 2, ad 2

⁶¹² *Ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quod sunt uni primo, quod est Deus, propinquiora et similia. In Deo autem tota plenitudo intellectualis cognitionis continetur in uno, scilicet in essentia divina (...) Quae quidem intelligibilis plenitudo in intellectibus creatis inferiori modo et minus simpliciter invenitur. Unde oportet quod ea quae Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscant per multa, et tanto amplius per plura, quanto amplius intellectus inferior fuerit.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.55, art 3, in c.

⁶¹³ *Sic igitur quanto Angelus fuerit superior, tanto per pauciores species universitatem intelligibilium apprehendere poterit. Et ideo oportet quod eius formae sint universaliores, quasi ad plura se extendentes unaquaeque earum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.55, art 3, in c.

⁶¹⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.55, art 3, in c.

Si existe un entendimiento que no tomase sus conocimientos de las cosas, el universal que conociese no sería el resultado de una abstracción, sino que sería en cierto modo anterior a las cosas mismas, bien en el orden de la causa, que es como están las razones universales de las cosas en el Verbo de Dios, o por lo menos en el orden de la naturaleza, como están las razones universales de las cosas en el entendimiento angélico.⁶¹⁵

Asimismo se plantea Santo Tomás si este modo de conocer las cosas por formas más universales no implica imperfección, de un modo similar a como si por ejemplo conociésemos al hombre simplemente como animal. A esto responde que sí, diciendo que ciertamente en cuanto a la cosa conocida es imperfecta conocerla de modo genérico, pero que en cuanto al medio de conocer, resulta más perfecto el entendimiento que puede conocer muchas cosas por medio de un único universal:

Lo de conocer algo en un universal se puede tomar de dos maneras. Una, por parte del objeto conocido, esto es, cuando solamente se conoce la naturaleza universal del objeto, y en este caso el conocimiento es imperfecto, y así conocería imperfectamente al hombre el que solo supiese que es animal. Otra, por parte del medio de conocer, y en este caso conocer una cosa en un universal es lo más perfecto, ya que más perfecto es el entendimiento que puede conocer distintamente muchas cosas en un solo universal que el que no puede.⁶¹⁶

Aunque el ángel pueda conocer muchas cosas por medio de una forma universal, esto no implica que el conocimiento de aquellas cosas sea imperfecto; puesto que una misma cosa puede ser razón propia de diversas cosas, y así el ángel posee unas formas universales que le permiten conocer con mayor propiedad muchas cosas, y no simplemente de modo genérico, confuso o imperfecto⁶¹⁷.

III.10.1.2. El conocimiento de las realidades inmateriales

Por otra parte, el Aquinate examina el conocimiento que pueden tener los ángeles de las cosas inmateriales, en torno a tres cuestiones: el conocimiento que ángel tiene de sí mismo, acerca de otro ángel y el que puede tener acerca de Dios.

En cuanto al conocimiento que el ángel posee de sí mismo, debemos recordar que el conocer es una acción inmanente que permanece en el interior de un sujeto, y que a diferencia de la acción transeúnte no pasa a una materia exterior. En esta acción inmanente que es el conocer, es necesario que el objeto esté unido al agente. En el caso del hombre, debido a su menor actualidad y perfección, su virtud cognoscitiva está en

⁶¹⁵ *Si vero sit aliquis intellectus a rebus cognitionem non accipiens, universale ab eo cognitum non erit abstractum a rebus, sed quodammodo ante res praeexistens, vel secundum ordinem causae, sicut universales rerum rationes sunt in verbo Dei; vel saltem ordine naturae, sicut universales rerum rationes sunt in intellectu angelico.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.55, art 3, ad 1

⁶¹⁶ *Cognoscere aliquid in universalis, dicitur dupliciter. Uno modo, ex parte rei cognitae, ut scilicet cognoscatur solum universalis natura rei. Et sic cognoscere aliquid in universalis est imperfectius, imperfecte enim cognosceret hominem, qui cognosceret de eo solum quod est animal. Alio modo, ex parte medii cognoscendi. Et sic perfectius est cognoscere aliquid in universalis, perfectior enim est intellectus qui per unum universale medium potest singula propria cognoscere, quam qui non potest.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.55, art 3, ad 2

⁶¹⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.55, art 3, ad 3

potencia de unirse a su objeto inteligible, pero en el caso del ángel esto no sucede porque posee de forma connatural las especies inteligibles:

Adviértase que a veces estas especies del objeto están en la facultad cognoscitiva solamente en potencia, y entonces solo hay un conocimiento potencial, y para que se reduzca al acto se requiere que la potencia cognoscitiva reciba de hecho la especie. En cambio, si de hecho la tiene siempre, puede conocer por ella sin que previamente se produzca mutación ni recepción alguna.⁶¹⁸

La mayor inmaterialidad y perfección del ángel, hace de este una forma subsistente, capaz de volver sobre sí misma y de autoconocerse de una manera más perfecta de lo que el alma humana es capaz de hacer:

Así pues, si en el orden de lo inteligible existe algo que sea forma inteligible subsistente, se entenderá a sí mismo. Pero el ángel, puesto que es inmaterial, es forma subsistente y por sí misma actualmente inteligible. Síguese, pues, que se entiende a sí mismo por su forma, que es su sustancia.⁶¹⁹

Como ya hemos visto, nada impide que aun siendo el ángel una sustancia singular pueda ser inteligible para sí misma, porque lo singular no es ininteligible en tanto que singular, sino en tanto que es material, por lo que al ser el ángel una sustancia singular inmaterial puede conocerse a sí misma:

Si en nosotros no se da conocimiento de los singulares corpóreos, no es por razón de la singularidad sino por razón de la materia, que es en ellos principio de individuación. Si hay cosas singulares que subsisten sin materia, como son los ángeles, nada impide que de hecho sean inteligibles.⁶²⁰

En cuanto al conocimiento que los ángeles pueden tener de otros, resuelve Santo Tomás que Dios ha infundido razones o especies inteligibles al ángel de todas las cosas, ya sean corporales o espirituales, incluidas también las especies de las otras jerarquías de ángeles, pero que en cuanto su propia especie, esta le es infundida al ángel, tanto según su ser natural como en su ser inteligible:

Las cosas que preexistieron en el Verbo de Dios desde la eternidad emanaron de Él de dos maneras: una para que existiesen en el entendimiento angélico, y otra para que subsistiesen

⁶¹⁸ *Sed considerandum est quod huiusmodi species obiecti quandoque est in potentia tantum in cognoscitiva virtute, et tunc est cognoscens in potentia tantum; et ad hoc quod actu cognoscat, requiritur quod potentia cognoscitiva reducat in actum speciei. Si autem semper eam actu habeat, nihilominus per eam cognoscere potest absque aliqua mutatione vel receptione praecedenti.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.56, art 1, in c.

⁶¹⁹ *Sic igitur et si aliquid in genere intelligibilem se habeat ut forma intelligibilis subsistens, intelligit 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.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.56, art 1, in c.

⁶²⁰ *Singularium quae sunt in rebus corporalibus, non est intellectus, apud nos, non ratione singularitatis, sed ratione materiae, quae est in eis individuationis principium. Unde si aliqua singularia sunt sine materia subsistentia, sicut sunt Angeli, illa nihil prohibet intelligibilia esse actu.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.56, art 1, ad 2

en sus propias naturalezas (...) En cada ángel fue impresa la razón de su especie según el ser natural y a la vez según el ser inteligible, de modo que subsistiese en la naturaleza de su especie y por ella se entendiese a sí mismo. En cambio, las razones de las otras naturalezas, lo mismo espirituales que corporales, le fueron impresas solamente en cuanto al ser inteligible, con objeto de que por ellas conociese las criaturas, tanto espirituales como las corporales.⁶²¹

El Doctor Angélico se plantea que si el ángel solamente poseyese una naturaleza o especie de las que hay entre los diversos grados de ángeles, esto parecería implicar que únicamente pueda conocer la suya propia y no las demás, de modo similar a una pupila que impregnada de un color quedase cegada para reconocer otros. A esto responde que no, ya que la diferencia que hay entre las diversas criaturas angélicas es de grado y por tanto, le es suficiente partir del conocimiento de su propia naturaleza o especie⁶²².

Además, como ya hemos visto, el ángel conoce a otro ángel de otra especie por medio de las razones inteligibles infundidas por Dios, y el modo en que subsiste un ángel en el entendimiento de otro es únicamente según el ser inteligible, de modo semejante a como el color de un objeto tiene en nosotros un ser intencional, mientras que en la cosa misma subsiste según su ser natural:

El ángel es una forma subsistente en su ser natural, y en cambio, la especie suya que está en el entendimiento de otro ángel no lo es, sino que allí solo tiene ser inteligible, como sucede con la forma del color, que en la pared tiene ser natural y en el medio transmisor solamente tiene ser intencional.⁶²³

Por otro lado, el Doctor Común admite en el ángel la posibilidad de un conocimiento natural de Dios según su naturaleza, de modo semejante al conocimiento natural que puede alcanzar el hombre, aunque aquel obviamente es más perfecto. Para precisar bien en qué consiste este tipo de conocimiento natural, distingue el Aquinate un triple modo en el que una cosa puede ser conocida. El primer modo consiste en la presencia de la esencia en el cognoscente, el segundo modo en la presencia de la imagen del objeto y el tercero consiste en que la imagen o semejanza no se toma directamente del objeto, sino de otra cosa en la que aparece reflejado, como por ejemplo un espejo⁶²⁴. El primer modo de conocimiento de Dios según la presencia de su esencia divina es excluido por Santo Tomás del ángel y también de cualquier otra criatura:

⁶²¹ *Ea quae in verbo Dei ab aeterno praeextiterunt, dupliciter ab eo effluerunt, uno modo, in intellectum angelicum; alio modo, ut subsisterent in propriis naturis (...) 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.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.56, art 2, in c.

⁶²² Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.56, art 2, ad 1

⁶²³ *Nam ipse Angelus est forma subsistens in esse naturali, non autem species eius quae est in intellectu alterius Angeli, sed habet ibi esse intelligibile tantum. Sicut etiam et forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esse intentionale tantum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.56, art 2, ad 3

⁶²⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.56, art 3, in c.

El conocimiento de Dios, que consiste en verle por su esencia, tiene parecido con el primer modo de conocer, y hemos visto que esta clase de conocimiento no puede ser obtenido por ninguna criatura con sus fuerzas naturales.⁶²⁵

En cambio, admite que los otros dos modos de conocer a Dios se dan de algún modo en el ángel. El tercer modo ya lo posee el hombre, en tanto que conoce a Dios por su reflejo en las criaturas:

Al tercer modo pertenece el conocimiento que tenemos de Dios en esta vida, cuando conocemos la semejanza divina reflejada en las criaturas, conforme a lo que dice el Apóstol: "Lo invisible de Dios se alcanza a conocer entendiendo las cosas que fueron hechas".⁶²⁶

Pero en el caso del ángel, este tercer modo de conocimiento está como entremezclado con el primero, según el cual conocemos una cosa por la presencia de su esencia, puesto que el ángel posee en su naturaleza una imagen de Dios, lo cual le permite a partir de su esencia conocer a Dios, sin embargo, su esencia o naturaleza angélica es insuficiente para representar adecuadamente la esencia divina:

En cuanto al conocimiento que el ángel adquiere de Dios con sus medios naturales, es algo intermedio entre las dichas maneras, y se parece al modo de conocer por el cual se ve el objeto por medio de especies obtenidas de él, puesto que, como en la naturaleza del ángel está impresa la imagen de Dios, el ángel conoce a Dios por su propia esencia, en cuanto esta es una semejanza divina, y sin embargo, no ve la esencia divina, porque ninguna semejanza creada es suficiente para representar la esencia de Dios.⁶²⁷

De esto concluye el Aquinate, que de los tres mencionados modos de conocimiento el más apropiado al ángel es este tercero que se asemeja al conocimiento especular, en el cual es la esencia angélica un cierto espejo de la imagen de Dios⁶²⁸.

Asimismo, la distancia infinita que hay entre Dios y la criatura angélica, no implica que esta última no pueda alcanzar a Dios de ningún modo, sino únicamente que no puede comprender la esencia divina:

De que el entendimiento y la esencia del ángel estén a una distancia infinita de Dios, se sigue que no pueden comprenderle ni ver por su naturaleza la esencia divina, pero no se sigue que no puedan tener conocimiento alguno de Dios.⁶²⁹

⁶²⁵ *Primae igitur cognitioni assimilatur divina cognitio, qua per essentiam suam videtur. Et haec cognitio Dei non potest adesse creaturae alicui per sua naturalia, ut supra dictum est.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.56, art 3, in c.

⁶²⁶ *Tertiae autem cognitioni assimilatur cognitio qua nos cognoscimus Deum in via, per similitudinem eius in creaturis resultantem; secundum illud Rom. I, invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.56, art 3, in c.

⁶²⁷ *Cognitio autem qua Angelus per sua naturalia cognoscit Deum, media est inter has duas; et similatur illi cognitioni qua videtur res per speciem ab ea acceptam. 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.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.56, art 3, in c.

⁶²⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.56, art 3, in c.

⁶²⁹ *Propter hoc quod intellectus et essentia Angeli in infinitum distant a Deo, sequitur quod non possit ipsum comprehendere, nec per suam naturam eius essentiam videre. Non tamen sequitur propter hoc,*

III.10.1.3. El conocimiento de las realidades materiales

Por lo que respecta al conocimiento que tienen los ángeles de las cosas materiales, el Doctor Angélico afirma que este conocimiento se da en ellos incluso de modo más perfecto que en los hombres, debido a la mayor proximidad de los ángeles con el entendimiento divino:

En el orden del universo hallamos que los entes superiores son más perfectos que los inferiores, y que lo contenido en los inferiores de modo defectuoso, parcial y múltiple, está en los superiores de modo eminente, unitario y simple (...) Los ángeles, a su vez son entre todas las criaturas, los más cercanos y los más semejantes a Dios, y por esto participan la bondad divina con más abundancia y perfección.⁶³⁰

En cuanto al modo de conocer las cosas materiales por parte del ángel, precisa el Aquinate que este tipo de conociendo se da en los ángeles, porque estos poseen las especies inteligibles de las cosas, que preexisten en ellos de modo más inmaterial y simple que en las cosas mismas:

Todo lo que hay en las cosas materiales preexiste en los ángeles de modo más simple e inmaterial que en las cosas (...) Luego, así como Dios conoce en su esencia las cosas materiales, así también los ángeles, puesto que están en ellos por sus especies inteligibles.⁶³¹

Es por esta posesión connatural de las especies inteligibles, por lo que podemos afirmar que “las especies inteligibles que existen en la inteligencia del ángel son perfecciones y actos del entendimiento angélico”⁶³², de modo que los ángeles no se rebajan al conocer las cosas materiales, sino que el conocimiento de las mismas constituye una perfección. Por otro lado, tampoco es ningún obstáculo el que la criatura angélica carezca de sentidos para que conozca las cosas materiales, ya que estos solo son aptos para captar los accidentes de las cosas pero no a la esencia de las cosas que es el objeto del entendimiento:

Las esencias de las cosas materiales están en el entendimiento del hombre y en el del ángel, no según su ser real, sino a la manera como lo entendido está en el que entiende, sin perjuicio

quod nullam eius cognitionem habere possit. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.56, art 3, ad 2

⁶³⁰ *Talis est ordo in rebus, quod superiora in entibus sunt perfectiora inferioribus, et quod in inferioribus continetur deficienter et partialiter et multipliciter, in superioribus continetur eminenter et per quandam totalitatem et simplicitatem (...) Angeli autem inter ceteras creaturas sunt Deo propinquiores et similiores, unde et plura participant ex bonitate divina, et perfectius.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.57, art 1, in c.

⁶³¹ *Sic igitur omnia materialia in ipsis Angelis praeexistunt, simplicius quidem et immaterialius quam in ipsis rebus (...) Et ideo, sicut Deus per suam essentiam materialia cognoscit, ita Angeli ea cognoscunt per hoc quod sunt in eis per suas intelligibiles species.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.57, art 1, in c.

⁶³² *Et sic species intelligibiles quae sunt in intellectu Angeli, sunt perfectiones et actus intellectus angelici.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.57, art 1, ad 1

de que haya cosas que tengan en el entendimiento del ángel y en el alma humana ambas maneras de ser, pues la visión intelectual se extiende a unas y a otras.⁶³³

Por consiguiente, el conocimiento angélico de las cosas materiales es completamente distinto de la abstracción, ya que este conocimiento no parte de las cosas mismas, sino de las especies inteligibles que connaturalmente posee:

Para que el conocimiento que tiene el ángel de las cosas materiales se tomase de ellas mismas, sería preciso que las hiciese inteligibles en acto por el procedimiento de la abstracción. Pero no toma de las cosas materiales el conocimiento que de ellas tiene, sino que las conoce por las especies actualmente inteligibles que le son connaturales, y que son para él lo que para nuestro entendimiento las especies que hace inteligibles por abstracción.⁶³⁴

III.10.1.4. El conocimiento de lo singular

En conexión con lo anterior, se plantea el Aquinate la posibilidad y el modo de conocimiento de los singulares por parte de los ángeles. En este sentido, reflexiona a partir del dato revelado que muestra que los ángeles actúan de administradores de las cosas de este mundo las cuales son singulares:

Hubo quienes negaron en absoluto a los ángeles el conocimiento de los singulares. Mas esto, en primer lugar, deroga a la fe católica, la cual enseña que las cosas de este mundo son administradas por los ángeles, conforme a lo que dice el Apóstol en Heb.1,14: "Todos son espíritus administradores". Si, en efecto, desconociesen lo particular, ninguna providencia podrían tener de las cosas que se hacen en este mundo, puesto que las acciones pertenecen a los singulares.⁶³⁵

Santo Tomás compara en este punto al entendimiento angélico con el humano, y sostiene que aunque el hombre utilice sentidos y entendimiento para conocer las cosas singulares, sin embargo, el ángel puede conocer estas mismas realidades singulares únicamente por medio de su entendimiento más perfecto:

Así como el hombre conoce todos los géneros de las cosas por distintas facultades cognoscitivas, lo universal e inmaterial por el entendimiento y lo singular y corporal por los sentidos, el ángel conoce unas y otras cosas por una sola facultad intelectiva (...) Por

⁶³³ *Sic ergo essentiae rerum materialium sunt in intellectu hominis vel Angeli, ut intellectum est in intelligente, et non secundum esse suum reale. Quaedam vero sunt quae sunt in intellectu vel in anima secundum utrumque esse. Et utrorumque est visio intellectualis.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.57, art 1, ad 2

⁶³⁴ *Si Angelus acciperet cognitionem rerum materialium ab ipsis rebus materialibus, oporteret quod faceret eas intelligibiles actu, abstrahendo eas. Non autem accipit cognitionem earum a rebus materialibus, sed per species actu intelligibiles rerum sibi connaturales, rerum materialium notitiam habet; sicut intellectus noster secundum species quas intelligibiles facit abstrahendo.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.57, art 1, ad 3

⁶³⁵ *Quidam totaliter subtraxerunt Angelis singularium cognitionem. Sed hoc primo quidem derogat Catholicae fidei, quae ponit haec inferiora administrari per Angelos, secundum illud Heb. I, omnes sunt administratorii spiritus. Si autem singularium notitiam non haberent, nullam providentiam habere possent de his quae in hoc mundo aguntur; cum actus singularium sint.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.57, art 2, in c.

consiguiente, puesto que en el orden de la naturaleza el ángel está por encima del hombre, es un despropósito decir que el hombre conozca por una cualquiera de sus potencias cosas que el ángel no conoce por su única fuerza cognoscitiva, que es el entendimiento.⁶³⁶

Como apoyo de estas afirmaciones, observa el Aquinate la gradación progresiva que se produce en la escala de los entes, de modo que lo que puede realizar un cierto tipo de ente o facultad cognoscitiva, con mayor razón debe realizarse en otra superior, la cual además de esta misma operación es capaz de realizar también otras más nobles. En este caso, menciona el ejemplo del sentido común como una facultad más perfecta que los sentidos externos, la cual accede a los respectivos sensibles propios de estos y además descubre diferencias entre ellos y nuevos aspectos⁶³⁷.

La exposición de Santo Tomás concluye con otro argumento, según el cual puesto que Dios ha creado las cosas en su integridad, incluyendo su naturaleza universal y su individuación material y las conoce en sí mismo, también los ángeles deben conocer de algún modo las cosas en su naturaleza universal y singular, a pesar de la distancia que se da entre la infinitud del entendimiento divino y la finitud del entendimiento de la criatura angélica:

Es indudable que Dios fluye en las cosas no solamente lo que constituye su naturaleza universal, sino también lo que es principio de individuación, puesto que es causa de toda su sustancia lo mismo por parte de la materia que de la forma (...) Así como Dios por su esencia, por la cual causa todo lo que existe, es la semejanza de todo y todo lo conoce por ella (...) así también los ángeles por medio de especies infundidas por Dios, conocen las cosas, no solo en cuanto a su naturaleza universal, sino también en cuanto a su singularidad, por cuanto estas especies son representaciones múltiples de la única y simple esencia divina.⁶³⁸

Estas especies inteligibles que posee el ángel, aun siendo universales también permiten conocer las cosas en atención a sus principios individuales, pues debido a la excelencia y perfección de dichas especies son como la razón propia y semejanza de cosas tan distintas como los principios universales y los individuales, pues “los ángeles conocen las cosas singulares por las formas universales, que son la semejanza de las cosas en cuanto a sus principios universales y en cuanto a los individuantes”⁶³⁹.

⁶³⁶ *Et ideo aliter dicendum est quod, sicut homo cognoscit diversis viribus cognitivis omnia rerum genera, intellectu quidem universalia et immaterialia, sensu autem singularia et corporalia; ita Angelus per unam intellectivam virtutem utraque cognoscit (...) Unde cum Angelus naturae ordine sit supra hominem, inconveniens est dicere quod homo quacumque sua potentia cognoscat aliquid, quod Angelus per unam vim suam cognoscitivam, scilicet intellectum, non cognoscat.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.57, art 2, in c.

⁶³⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.57, art 2, in c.

⁶³⁸ *Manifestum est autem quod a Deo effluit in rebus non solum illud quod ad naturam universalem pertinet, sed etiam ea quae sunt individuationis principia, est enim causa totius substantiae rei, et quantum ad materiam et quantum ad formam (...) Sicut igitur Deus per essentiam suam, per quam omnia causat, est similitudo omnium, et per eam omnia cognoscit (...) ita Angeli per species a Deo inditas, res cognoscunt non solum quantum ad naturam universalem, sed etiam secundum earum singularitatem, inquantum sunt quaedam repraesentationes multiplicatae illius unice et simplicis essentiae.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.57, art 2, in c.

⁶³⁹ *Angeli cognoscunt singularia per formas universales, quae tamen sunt similitudines rerum et quantum ad principia universalia, et quantum ad individuationis principia.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.57, art 2, ad 3

En relación con esto aparece la posibilidad del conocimiento de cosas futuras, el Aquinate niega rotundamente que el ángel o cualquier criatura pueda conocer las cosas futuras en sí mismas, lo cual es únicamente presente a Dios que ve todas las cosas, incluidas aquellas que nos parecen fortuitas, por lo que dice que “no hay entendimiento creado que pueda conocer los futuros tal como son en sí mismos”⁶⁴⁰. Sin embargo, otro medio de conocer las cosas futuras es en sus causas, y de este modo ya vimos que el hombre sí que puede alcanzar un cierto conocimiento de las cosas futuras, como cuando por ejemplo realiza la predicción de un eclipse o alguna otra conjetura, de tal manera que este modo de conocer las cosas futuras según sus causas se da con mayor perfección en los ángeles que en los hombres⁶⁴¹.

En relación con esto, advierte el Aquinate que aunque la criatura angélica está por encima del tiempo que es medido según el movimiento de los cuerpos, sin embargo, en los ángeles se da otra sucesión temporal de pensamientos, por lo que no le son desconocidas las diferencias entre pasado, presente y futuro:

Aunque la inteligencia del ángel está por encima del tiempo, que mide los movimientos corporales, hay sin embargo, en ella tiempo, puesto que hay sucesión de pensamientos (...) Y puesto que en el entendimiento del ángel hay sucesión, no está presente a él todo lo que se hace en el transcurso de todos los tiempos.⁶⁴²

Una cuestión interesante que analiza el Doctor Común es la posibilidad de que el ángel conozca los pensamientos de los corazones, y aquí distingue entre conocer un pensamiento o afección por medio de un signo externo, y en conocer estos pensamientos o afectos tal y como se hallan en sus respectivas facultades. En cuanto al primer modo, admite el Aquinate que tanto el hombre como el ángel pueden conocer de algún modo los pensamientos y afecciones a partir de la observación de ciertos signos externos, y los ángeles de modo más perfecto y sutil porque pueden hacer cierta introspección a partir de estos signos visibles, como el pulso o la circulación:

El pensamiento del corazón puede ser conocido de dos maneras. La primera, en su efecto, y de este modo puede ser conocido no solamente por el ángel, sino también por el hombre, y tanta mayor ventaja lleva el ángel cuanto más recóndito sea el efecto. Un pensamiento es conocido a veces no solo por algún acto externo, sino también por la alteración de las facciones, y los médicos pueden conocer algunas afecciones por el pulso.⁶⁴³

⁶⁴⁰ *Unde non potest ab aliquo intellectu creato cognosci futurum, ut est in suo esse.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.57, art 3, in c.

⁶⁴¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.57, art 3, in c.

⁶⁴² *Licet intellectus Angeli sit supra tempus quo mensurantur corporales motus, est tamen in intellectu Angeli tempus secundum successionem intelligibilium conceptionum (...) Et ita, cum sit successio in intellectu Angeli, non omnia quae aguntur per totum tempus, sunt ei praesentia.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.57, art 3, ad 2

⁶⁴³ *Cogitatio cordis dupliciter potest cognosci. Uno modo, in suo effectu. Et sic non solum ab Angelo, sed etiam ab homine cognosci potest; et tanto subtilius, quanto effectus huiusmodi fuerit magis occultus. Cognoscitur enim cogitatio interdum non solum per actum exteriorem, sed etiam per immutationem vultus, et etiam medici aliquas affectiones animi per pulsum cognoscere possunt.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.57, art 4, in c.

No obstante, el Doctor Angélico precisa que la parte sensitiva y apetitiva del hombre no le es completamente accesible a la criatura angélica en virtud de tales signos externos, pues en la medida en que esta parte apetitiva y sensitiva participan en el hombre de su entendimiento y de su voluntad, trascienden a lo sensitivo, lo orientan, controlan y queda fuera de la posible acción de los ángeles⁶⁴⁴. En cuanto al segundo modo de conocer los pensamientos y afecciones tal y como se hallan en sus respectivas facultades, niega rotundamente Santo Tomás que sea posible para los ángeles, ya que esto es únicamente presente a Dios:

El otro modo es el de conocer los pensamientos conforme están en el entendimiento, y los afectos como están en la voluntad, y de este modo solamente Dios puede conocer los pensamientos de los corazones y los afectos de la voluntad. La razón es porque la voluntad de la criatura racional no está sujeta más que a Dios (...) de donde se sigue que lo que está en la voluntad o lo que no depende más que de la voluntad, solamente es conocido de Dios.⁶⁴⁵

De aquí se infiere como conclusión teológica que si los ángeles no pueden conocer los pensamientos de otro ángel puesto que dependen de su voluntad, entonces menos aún pueden conocer los misterios de la gracia, los cuales dependen de que la voluntad divina quiera revelárselos, y ciertamente los ángeles bienaventurados tienen acceso a un conocimiento de dichos misterios aunque no todos por igual.

III.10.1.5. El modo de conocer angélico

Finalmente, el Aquinate examina el modo de conocimiento que tiene lugar en los ángeles, para lo cual recurre de forma sistemática a compararlo con el proceder del entendimiento humano. Un primer aspecto que aborda el Doctor Angélico es la posibilidad de que el entendimiento angélico se halle en potencia respecto de sus objetos inteligibles. Para ello distingue Santo Tomás entre dos modos de estar en potencia el entendimiento: uno primero, consistente en el estado de ignorancia previa a la adquisición de un hábito intelectual, y otro segundo que se da cuando se posee un hábito intelectual, pero que en ese momento no se utiliza⁶⁴⁶.

En cuanto a la ignorancia o carencia de hábito científico, niega Santo Tomás que el ángel pueda estar en potencia respecto de los objetos inteligibles que le son connaturales, aunque sí que admite esta potencialidad del entendimiento angélico respecto de los misterios revelados por Dios:

Si se trata del primer modo, el entendimiento del ángel nunca está en potencia respecto a las cosas que puede entender con conocimiento natural (...) No obstante lo cual, no hay

⁶⁴⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.57, art 4, ad 3

⁶⁴⁵ *Alio modo possunt cognosci cogitationes, prout sunt in intellectu; et affectiones, prout sunt in voluntate. Et sic solus Deus cogitationes cordium et affectiones voluntatum cognoscere potest. Cuius ratio est, quia voluntas rationalis creaturae soli Deo subiacet (...) Et ideo ea quae in voluntate sunt, vel quae ex voluntate sola dependent, soli Deo sunt nota.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.57, art 4, in c.

⁶⁴⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.58, art 1, in c.

inconveniente en que su entendimiento esté en potencia respecto a las cosas que les son reveladas por Dios.⁶⁴⁷

Sin embargo, en cuanto se refiere a la potencialidad en tanto que no se usa actualmente un hábito científico, Santo Tomás sí que admite que el ángel no piense actualmente en todos sus objetos inteligibles que conoce de modo natural, pero en lo que concierne a su visión beatífica nunca puede estar en potencia de conocer al Verbo y a las cosas que contempla en Él, sino que se halla en acto:

Si se trata del segundo modo, el entendimiento del ángel puede estar en potencia respecto a las cosas de que tiene conocimiento natural, puesto que no siempre está de hecho pensando en todo lo que naturalmente conoce. Pero en cuanto al conocimiento del Verbo y de las cosas que ve en el Verbo nunca puede estar en potencia.⁶⁴⁸

Por otra parte, el Aquinate se plantea si el ángel puede entender varias cosas de forma simultánea, a lo que responde partiendo del principio general de que varias cosas pueden conocerse a partir de una única especie inteligible y por tanto de forma simultánea, pero que las que requieren especies inteligibles distintas no pueden ser conocidas a la vez:

Todo lo que puede ser entendido por una misma especie inteligible, es conocido como un solo objeto inteligible y por tanto simultáneamente. En cambio, las cosas que se conocen por diversas especies inteligibles son entendidas como objetos inteligibles distintos.⁶⁴⁹

A este respecto, distingue el Doctor Angélico entre el conocimiento que el ángel puede tener de todas las cosas en el Verbo de Dios, en el cual sí que puede conocer simultáneamente todas las cosas; y entre aquel que se da por medio de sus especies innatas que posee de forma connatural, por las que el ángel solo puede conocer aquellas cosas que son aptas para ser entendidas por medio de una única especie inteligible:

Por tanto, los ángeles, con el conocimiento por el que conocen las cosas en el Verbo, las conocen todas con una sola especie inteligible, que es la esencia divina, y por consiguiente con esta clase de conocimiento las conocen todas simultáneamente (...) En cambio, con el conocimiento por el que los ángeles conocen las cosas por especies innatas puede entender a la vez todas las que se conozcan por una misma especie, pero no las que requieren especies diversas.⁶⁵⁰

⁶⁴⁷ *Primo igitur modo, intellectus Angeli nunquam est in potentia respectu eorum ad quae eius cognitio naturalis se extendere potest (...) Sed quantum ad ea quae eis divinitus revelantur, nihil prohibet intellectus eorum esse in potential.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.58, art 1, in c.

⁶⁴⁸ *Secundo vero modo, intellectus Angeli potest esse in potentia ad ea quae cognoscit naturali cognitione, non enim omnia quae naturali cognitione cognoscit, semper actu considerat. Sed ad cognitionem verbi, et eorum quae in verbo videt, nunquam hoc modo est in potentia.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.58, art 1, in c.

⁶⁴⁹ *Quaecumque igitur per unam speciem intelligibilem cognosci possunt, cognoscuntur ut unum intelligibile; et ideo simul cognoscuntur. Quae vero per diversas species intelligibiles cognoscuntur, ut diversa intelligibilia capiuntur.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.58, art 2, in c.

⁶⁵⁰ *Angeli igitur ea cognitione qua cognoscunt res per verbum, omnia cognoscunt una intelligibili specie, quae est essentia divina. Et ideo quantum ad talem cognitionem, omnia simul cognoscunt (...) Ea vero cognitione qua cognoscunt res per species innatas, omnia illa simul possunt intelligere, quae una specie cognoscuntur; non autem illa quae diversis.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.58, art 2, in c.

Una importante característica del modo de conocer angélico que muestra Santo Tomás es la ausencia de un carácter discursivo, en contraposición con el modo de conocer humano, que por ser más imperfecto necesita ligar algunas verdades evidentes con otras que no lo son, y de este proceso resulta el discurrir humano desde unas primeras verdades conocidas hasta otras que no lo son:

Las inteligencias inferiores, es decir, las de los hombres, adquieren la perfección de conocer la verdad por un cierto movimiento y discurso de su operación intelectual, ya que conocida una cosa pasan a conocer otra. Pero si al entender el principio conocido viesen en él de pronto, como objeto conocido, todas las conclusiones que de él derivan, no habría lugar en ellos para el discurso. Y esto precisamente es lo que sucede en los ángeles, porque en las cosas que primero conocen naturalmente ven todo lo que de ellas se puede conocer.⁶⁵¹

El Doctor Angélico destaca que debido a la mayor perfección y plenitud intelectual de los ángeles, estos entienden de golpe los principios y las conclusiones, lo cual no se da en los hombres, que necesitan de dicho movimiento discursivo:

Las almas humanas, que adquieren el conocimiento de la verdad por un cierto discurso, se llaman racionales. Lo cual les sucede debido a la poca luz intelectual que hay en ellas, pues si poseyesen, como los ángeles, la plenitud de la luz intelectual, a la primera mirada sobre los principios al punto comprenderían toda su virtualidad y verían todas las consecuencias en ellos contenidas.⁶⁵²

Santo Tomás precisa que aunque el conocimiento de los ángeles no sea discursivo, sin embargo esto no les impide conocer el arte del silogismo ni las causas a partir de sus efectos, ya que conocen dicho arte por medio de sus especies inteligibles y también la conexión entre causa y efectos, pero no en el sentido de que se muevan desde una verdad conocida hacia otra desconocida, pues conocen simultáneamente los efectos y las causas:

Los ángeles pueden hacer silogismos en el sentido de que conocen el arte del silogismo, como también ven las causas en los efectos y los efectos en las causas; pero no en el sentido de que adquieran el conocimiento de una verdad desconocida discurriendo de las causas a los efectos y de los efectos a las causas.⁶⁵³

⁶⁵¹ *Sic igitur et inferiores intellectus, scilicet hominum, per quendam motum et discursum intellectualis operationis perfectionem in cognitione veritatis adipiscuntur; dum scilicet ex uno cognito in aliud cognitum procedunt. Si autem statim in ipsa cognitione principii noti, inspicerent quasi notas omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locus non haberet. Et hoc est in Angelis, quia statim in illis quae primo naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia quaecumque in eis cognosci possunt.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.58, art 3, in c.

⁶⁵² *Animae vero humanae, quae veritatis notitiam per quendam discursum acquirunt, rationales vocantur. Quod quidem contingit ex debilitate intellectualis luminis in eis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut Angeli, statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum comprehenderent, intuendo quidquid ex eis syllogizari posset.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.58, art 3, in c.

⁶⁵³ *Angeli syllogizare possunt, tanquam syllogismum cognoscentes; et in causis effectus vident, et in effectibus causas, non tamen ita quod cognitionem veritatis ignotae acquirant syllogizando ex causis in causata, et ex causatis in causas.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.58, art 3, ad 2

Asimismo, precisa el Aquinate que el que los ángeles conozcan las cosas por medio del Verbo de Dios, esto no implica que se dé en ellos un proceso discursivo, ya que se produce a la vez la contemplación del Verbo y su reflejo en las criaturas, y esto lo compara la contemplación simultánea de un espejo y de su imagen:

Si al mirar una cosa se ve en ella simultáneamente otra, como al mirar el espejo y la imagen reflejada en él, no por esto hay conocimiento discursivo, y así es precisamente como los ángeles conocen en el Verbo.⁶⁵⁴

Otra dimensión del entendimiento humano que está ligado con el proceso discursivo es la composición y división, que Santo Tomás niega que se dé en el ángel, por una razón muy similar a la que niega el proceso discursivo, ya que así como este percibe simultáneamente la conexión entre causas y efectos, así también al conocer una esencia adquiere el conocimiento de todo lo que se le puede atribuir o negar mediante la composición y división:

Así como en el entendimiento que discurre se compara la conclusión con su principio, en el que compone y divide se compara el predicado con el sujeto. Si, pues, el entendimiento viese al instante en el mismo principio la verdad de la conclusión, nunca entendería discurrendo y razonando. Y por esto mismo, si al percibir la esencia de alguna cosa adquiriese al punto el conocimiento de todo lo que se le puede atribuir o negar, tampoco entendería nunca componiendo y dividiendo, sino solo contemplando aquella esencia.⁶⁵⁵

El Doctor Común describe este conocimiento de la esencia de las cosas por parte del ángel como pleno y perfecto desde un primer instante, de modo que hace superflua cualquier composición y división, porque en este acto intelectual ya conoce el ángel todo lo que se puede afirmar o negar de esa cosa.

Por otro lado, el Aquinate estudia también la posibilidad de que se dé la falsedad en el entendimiento angélico, a lo que responde que es imposible que haya falsedad o error *per se* en el ángel, sino tan solo *per accidens*, y aun esto de modo distinto a nosotros. Ya vimos al tratar del conocimiento del hombre, que tampoco este puede equivocarse respecto de su objeto propio que es la quiddidad o esencia de la cosa sensible, aunque dicha infalibilidad es muy reducida y no implica un conocimiento exhaustivo de la cosa. No obstante, el error o falsedad se pueden dar en el hombre *per accidens* en la medida que interviene cierta composición y división, pero en el ángel el error accidental no se da de este modo porque al conocer la esencia captan de golpe todas las afirmaciones y negaciones que se le pueden atribuir:

⁶⁵⁴ *Si autem in uno inspecto simul aliud inspiciatur, sicut in speculo inspicitur simul imago rei et res; non est propter hoc cognitio discursiva. Et hoc modo cognoscunt Angeli res in verbo.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.58, art 3, ad 1

⁶⁵⁵ *Sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu componente et dividente comparatur praedicatum ad subiectum. Si enim intellectus statim in ipso principio videret conclusionis veritatem, nunquam intelligeret discurrendo vel ratiocinando. Similiter si intellectus statim in apprehensione quidditatis subiecti, haberet notitiam de omnibus quae possunt attribui subiecto vel removeri ab eo, nunquam intelligeret componendo et dividendo, sed solum intelligendo quod quid est.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.58, art 4, in c.

El ángel no entiende componiendo y dividiendo, sino entendiendo las esencias. Acerca de las esencias, el entendimiento es siempre verdadero, como asimismo lo es el sentido acerca de su objeto propio (...) Por consiguiente, el error o el engaño no pueden estar de por sí en el ángel, sino solo de modo accidental. Con todo, de manera distinta que en nosotros.⁶⁵⁶

El error que accidentalmente puede darse en el ángel no se refiere a aquello que puede alcanzar con su naturaleza, sino a lo que depende de la ordenación sobrenatural de Dios, como es el caso de los demonios, que por no someterse a la sabiduría y orden divinos, quedan ciegos para lo sobrenatural y juzgan enteramente según su capacidad natural. En este sentido, Santo Tomás menciona como ejemplo el posible error de un ángel que ante un muerto juzga que no resucitará:

Los ángeles, por la esencia de una cosa conocen todas las atribuciones que le pertenecen. Pero si bien la esencia de una cosa puede ser principio de conocimiento suficiente respecto a lo que naturalmente le cuadra o es incompatible con ella, no puede serlo respecto de lo que depende de la ordenación sobrenatural de Dios (...) Los demonios, por depravación de la voluntad, juzgan a veces de las cosas de una manera absoluta conforme a su condición natural. Y entonces ocurre que respecto a lo que les es propio por naturaleza no se engañan, pero pueden engañarse en lo que se refiere a lo sobrenatural, como por ejemplo, si al ver a un hombre muerto juzgan que no ha de resucitar o si al ver al hombre Cristo juzgasen que no era Dios.⁶⁵⁷

En último lugar, analiza el Aquinate la distinción agustiniana entre el conocimiento matutino y el conocimiento vespertino. El conocimiento matutino es aquel por el que los ángeles conocen las cosas en el Verbo de Dios como en su causa primera, mientras que el conocimiento vespertino, es aquel según el cual conocen las cosas tal y como son en sí mismas. Santo Tomás explica el fundamento de esta distinción entre el conocimiento matutino y el vespertino según la analogía con el día y la tarde, de modo que el día o conocimiento matutino es un conocimiento primordial de las cosas que se da cuando las contempla en el Verbo que es como su fuente, mientras que el conocimiento vespertino es el conocimiento de las cosas en tanto que existen en sí mismas, como el término y desembocadura del caudal de ser primordial del que proceden:

Así como en el día corriente la mañana es el principio del día y la tarde su término, así también el conocimiento del ser primordial de las cosas, que es el que tienen en el Verbo, se llama conocimiento matutino, y el conocimiento del ser de la criatura en cuanto existe en su propia

⁶⁵⁶ *Angelus non intelligit componendo et dividendo, sed intelligendo quod quid est. Intellectus autem circa quod quid est semper verus est, sicut et sensus circa proprium obiectum (...) Sic igitur per se non potest esse falsitas aut error aut deceptio in intellectu alicuius Angeli; sed per accidens contingit. Alio tamen modo quam in nobis.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.58, art 5, in c.

⁶⁵⁷ *Quod quidem in Angelis non contingit; sed per quod quid est rei cognoscunt omnes enuntiationes ad illam rem pertinentes. Manifestum est autem quod quidditas rei potest esse principium cognoscendi respectu eorum quae naturaliter conveniunt rei vel ab ea removentur, non autem eorum quae a supernaturali Dei ordinatione dependent (...) Daemones vero, per voluntatem perversam subducentes intellectum a divina sapientia, absolute interdum de rebus iudicant secundum naturalem conditionem. Et in his quae naturaliter ad rem pertinent, non decipiuntur. Sed decipi possunt quantum ad ea quae supernaturalia sunt, sicut si considerans hominem mortuum, iudicet eum non resurrecturum; et si videns hominem Christum, iudicet eum non esse Deum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.58, art 5, in c.

naturaleza se llama vespertino. Y obsérvese que el ser de las cosas brota del Verbo como de su fuente primordial, y este caudal termina en el ser que tienen las cosas en su naturaleza propia.⁶⁵⁸

Entre otras cosas, añade también el Aquinate que aunque el conocimiento matutino del ángel sea más perfecto que el vespertino, esto no implica que se excluyan mutuamente, sino que ambos pueden coexistir. Esta afirmación es aclarada con un ejemplo de experiencia humana, que consiste en que una misma cosa puede ser conocida por dos vías, a saber, con la certeza del razonamiento demostrativo y con la probabilidad del razonamiento dialéctico:

La imperfección del conocimiento vespertino no se opone a la perfección del matutino. El que una cosa sea conocida en sí misma no se opone a que sea conocida en su causa, como tampoco hay inconveniente en que se la conozca por dos medios, uno de los cuales sea más perfecto y el otro menos perfecto, ya que también para deducir una misma conclusión podemos emplear dos medios, el demostrativo y el dialéctico. Pues de modo análogo puede el ángel saber una misma cosa por el Verbo increado y por especies innatas.⁶⁵⁹

III.10.2. El conocimiento en Dios

Ya vimos en la escala de los entes, que el fundamento de la mayor perfección de estos reside en su mayor actualidad e inmaterialidad, lo cual guarda proporción directa con su capacidad de ser o no un subsistente intelectual. Es por esto, que la inmaterialidad guarda conexión con la intelectualidad, por lo que según esto podemos afirmar con el Aquinate que “hay ciencia en Dios del modo más perfecto”⁶⁶⁰. En efecto, los entes cognoscentes poseen además de su propia forma, a la forma de otra cosa, y esto es porque su forma sustancial es más amplia y no está limitada por la materia. Ahora bien, las sustancias intelectuales poseen un grado de perfección creciente en la escala de los seres, ya que como destaca el Doctor Común “cuánto más inmateriales sean las formas, tanto más se aproximan a una especie de infinidad”⁶⁶¹. De esto se concluye, que puesto que Dios está en la cima de la escala de los seres, y que es Acto puro, y carece de toda materia, composición y potencialidad, que le corresponde el máximo grado de conocimiento, y así “puesto que Dios, según hemos dicho, está en la cúspide de la inmaterialidad, tiene también el grado supremo de conocimiento”⁶⁶².

⁶⁵⁸ *Sicut autem in die consueto mane est principium diei, vespere autem terminus, ita cognitio ipsius primordialis esse rerum, dicitur cognitio matutina, et haec est secundum quod res sunt in verbo. Cognitio autem ipsius esse rei creatae secundum quod in propria natura consistit, dicitur cognitio vespertina, nam esse rerum fluit a verbo sicut a quodam primordiali principio, et hic effluxus terminatur ad esse rerum quod in propria natura habent.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.58, art 6, in c.

⁶⁵⁹ *Sed imperfectio vespertinae cognitionis non opponitur perfectioni matutinae. Quod enim cognoscatur aliquid in seipso, non est oppositum ei quod cognoscatur in sua causa. Nec iterum quod aliquid cognoscatur per duo media, quorum unum est perfectius et aliud imperfectius, aliquid repugnans habet, sicut ad eandem conclusionem habere possumus et medium demonstrativum et dialecticum. Et similiter eadem res potest sciri ab Angelo per verbum increatum, et per speciem innatam.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.58, art 7, ad 3

⁶⁶⁰ *In Deo perfectissime est scientia.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 1, in c.

⁶⁶¹ *Formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 1, in c.

⁶⁶² *Unde, cum Deus sit in summo immaterialitatis, ut ex superioribus patet, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 1, in c.

Esto implica que el modo de conocer de Dios es notablemente distinto del modo de conocer humano, ya que si en nosotros la ciencia es poseída al modo de un accidente o de un hábito, no así en Dios, sino que como precisa el Aquinate, “la ciencia no es en Dios cualidad o hábito, sino sustancia y acto puro”⁶⁶³. De modo similar, el entendimiento humano conoce la realidad por medio de distintas virtudes intelectuales, como son la inteligencia de los primeros principios, la sabiduría, la ciencia, la técnica y la prudencia, mientras que en Dios no cabe tal multiplicidad, sino que conoce todo con único acto de conocimiento:

En Dios se hallan unidas y simplificadas las perfecciones que en las criaturas son múltiples y diversas. Así pues, el hombre tiene diversos conocimientos según sea la variedad de lo que conoce (...) Pero Dios sabe todas estas cosas con un solo y simple acto de conocimiento.⁶⁶⁴

III.10.2.1. El perfecto autoconocimiento de Dios

Una vez asentado que Dios posee el conocimiento en su grado máximo y supremo, Santo Tomás afirma que “Dios se entiende por sí mismo”⁶⁶⁵, a diferencia del hombre, ya que aunque en este último el entendimiento en acto y lo entendido sean algo uno, y asimismo lo sentido en acto y el sentido en acto sean también una sola cosa; sin embargo, podemos diferenciar por un lado el entendimiento y el sentido, y por otro lado, la especie sensible o inteligible, debido a que ambos están en potencia para conocer o ser conocidos, respectivamente:

Lo sensible en acto es el sentido en acto, y lo inteligible en acto es el entendimiento en acto. De esto se sigue que sentimos o entendemos en acto, porque nuestro entendimiento o sentido está informado por la especie sensible o inteligible, y según esto, solamente se diferencian el sentido y el entendimiento respecto de lo sensible o inteligible, porque uno y otro están en potencia.⁶⁶⁶

Ahora bien, esta potencialidad no se da de ningún modo en Dios, de modo que no carece nunca de especie inteligible para conocer, sino que esta se identifica con su mismo Entendimiento divino, verificándose así una perfectísima unión entre el entendimiento y lo entendido:

En Dios no hay potencialidad alguna, ya que es puro acto, es forzoso que en Él se identifiquen el entendimiento y lo inteligible, de tal suerte que ni le falte jamás especie inteligible (...) ni la especie inteligible sea cosa distinta de la sustancia de su entendimiento (...) sino que la

⁶⁶³ *Scientia non est qualitas in Deo vel habitus, sed substantia et actus purus.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 1, ad 1

⁶⁶⁴ *Ea quae sunt divisim et multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter et unite, ut supra dictum est. Homo autem, secundum diversa cognita, habet diversas cognitiones (...) Sed haec omnia Deus una et simplici cognitione cognoscit.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 1, ad 2

⁶⁶⁵ *Deus se per seipsum intelligit.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 2, in c.

⁶⁶⁶ *Sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu. Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentia.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 2, in c.

especie inteligible sea el mismo entendimiento divino, y precisamente por esto se entiende Dios a sí mismo.⁶⁶⁷

Asimismo, como ya veremos al examinar el conocimiento en cuanto tal, la vuelta sobre sí o subsistencia es el fundamento del conocer, de modo que igualmente en Dios se da dicha subsistencia y además en grado de máxima plenitud:

Las virtudes cognoscitivas son *per se* subsistentes, porque se conocen a sí mismas (...) Subsistir por sí es lo que conviene a Dios en grado máximo, de donde según este modo de hablar, Dios es quien más retorna a su esencia y más se entiende a sí mismo.⁶⁶⁸

De este modo del entender divino, se obtiene una luz más profunda para comprobar que el entender no es de suyo reductible a un movimiento o tránsito desde una potencia, sino más bien a un acto:

Entender no es un movimiento, considerado como acto imperfecto, que de una cosa pasa a otra, sino un acto perfecto que permanece en el propio agente. Asimismo, ser perfeccionado por lo inteligible y adquirir semejanza con ello, solo conviene al entendimiento que está a veces en potencia (...) Pero el entendimiento divino, que no tiene potencialidad alguna, no adquiere actualidad ni perfección de lo inteligible, ni se asemeja a ello, sino que él mismo es su inteligible y su perfección.⁶⁶⁹

A este respecto, el Aquinate compara el entendimiento divino con el humano, ya que este último para conocerse a sí mismo necesita primero conocer las otras cosas; pero Dios que es plenitud de actualidad, no necesita primero conocer lo otro distinto de sí, sino que se entiende a sí mismo por sí mismo:

Nuestro entendimiento posible o pasivo es en el orden intelectual lo que la materia prima en el natural, ya que solo es potencia respecto a las cosas inteligibles (...) por lo cual no puede efectuar su acto de entender si no lo actúa y complementa la especie inteligible de alguna cosa, y de aquí que se conozca a sí mismo por una especie inteligible de alguna cosa (...) y por el hecho de conocer lo inteligible, es por lo que conoce que entiende, y porque conoce su acto de entender, llega sin vacilaciones a conocer su facultad intelectual. Pero Dios, lo mismo en el orden de lo existente que en el de lo inteligible, es acto puro, y por consiguiente, se entiende a sí mismo por sí mismo.⁶⁷⁰

⁶⁶⁷ *Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis, ita scilicet, ut neque careat specie intelligibili (...) neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini (...) sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus. Et sic seipsum per seipsum intelligit.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 2, in c.

⁶⁶⁸ *Sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes, cognoscunt seipsas (...) Per se autem subsistere maxime convenit Deo. Unde secundum hunc modum loquendi, ipse est maxime rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 2, ad 1

⁶⁶⁹ *Non enim intelligere est motus qui est actus imperfecti, qui est ab alio in aliud, sed actus perfecti, existens in ipso agente. Similiter etiam quod intellectus perficiatur ab intelligibili vel assimiletur ei, hoc convenit intellectui qui quandoque est in potential (...) Sed intellectus divinus, qui nullo modo est in potentia, non perficitur per intelligibile, neque assimilatur ei, sed est sua perfectio et suum intelligibile.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 2, ad 2

⁶⁷⁰ *Intellectus autem noster possibilis se habet in ordine intelligibilium, sicut materia prima in ordine rerum naturalium, eo quod est in potentia ad intelligibilia (...) Unde intellectus noster possibilis non potest*

Comenta Santo Tomás que este modo de conocerse Dios a sí mismo es perfectamente completo, pues según el principio de que algo es cognoscible según que sea en acto, entonces en virtud de su plenitud de actualidad, Dios se comprende con toda perfección a sí mismo:

Dios se comprende por completo (...) Comprender una cosa es agotar su conocimiento, y esto sucede cuando se entiende con toda la perfección con que es cognoscible, como se comprende una proposición cuando se conoce por demostración y no cuando se sabe por razones probables (...) Los entes son cognoscibles en la medida que están en acto (...) Por tanto, no hay duda de que Dios se conoce a sí mismo con toda la perfección con que es cognoscible, y por consiguiente, que se comprende por completo.⁶⁷¹

Aquello que veíamos apuntado en el hombre de que ser subsistente es ser autoconsciente, esto se da máximamente en Dios, ya que su acto de entender es su propia sustancia, pues en caso contrario, la sustancia divina se comportaría como una potencia receptiva, lo cual es absurdo. El acto de entender no es una operación transeúnte que salga del agente hacia algo exterior, sino que más bien es una acción inmanente que permanece en el propio agente. Asimismo, en Dios no hay una forma distinta de su ser, sino que en Él se identifican su esencia y su *esse*, y así como su entender es su esencia, también es su ser (*esse*):

En Dios no hay forma alguna distinta de su ser, y como su esencia es también su forma inteligible, necesariamente se sigue que su entender es su esencia, como también es su ser. Por todo lo cual se comprende que en Dios, el entendimiento, lo que entiende, la especie inteligible y el acto de entender son una y la misma cosa.⁶⁷²

III.10.2.2. Dios conoce todas las cosas en sí mismo y de modo simultáneo

Sin embargo, el hecho de que Dios sea para sí mismo el objeto primero de conocimiento, no excluye ni mucho menos que Dios pueda conocer a las otras cosas distintas de sí mismo, de hecho, Dios no se conocería bien a sí mismo si no conociese todas aquellas otras cosas a que se extiende su poder, eso sí, supuesta la creación, la cual nace de un acto divino totalmente libre. Así pues, el conocimiento de lo creado de suyo no es

habere intelligibilem operationem, nisi in quantum perficitur per speciem intelligibilem alicuius (...) manifestum est enim quod ex eo quod cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum intelligere, et per actum cognoscit potentiam intellectivam. Deus autem est sicut actus purus tam in ordine existentium, quam in ordine intelligibilium, et ideo per seipsum, seipsum intelligit. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 2, ad 3

⁶⁷¹ *Deus perfecte comprehendit seipsum (...) Tunc enim dicitur aliquid comprehendi, quando pervenitur ad finem cognitionis ipsius, et hoc est quando res cognoscitur ita perfecte, sicut cognoscibilis est. Sicut propositio demonstrabilis comprehenditur, quando scitur per demonstrationem, non autem quando cognoscitur per aliquam rationem probabilem (...) Est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus. Unde manifestum est quod tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est. Et propter hoc seipsum perfecte comprehendit.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 3, in c.

⁶⁷² *In Deo autem non est forma quae sit aliud quam suum esse, ut supra ostensum est. Unde, cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ut dictum est, ex necessitate sequitur quod ipsum eius intelligere sit eius essentia et eius esse. Et sic patet ex omnibus praemissis quod in Deo intellectus, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere, sunt omnino unum et idem.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 4, in c.

necesario para la perfección del conocimiento divino, pero supuesta la creación entonces sí que podemos decir que Dios debe conocer todo lo que es distinto de Él:

Si el poder divino se extiende a lo que es distinto de Dios, porque Dios es la primera causa de eficiente de todas las cosas, es forzoso que conozca todo lo que es distinto de Él (...) cualesquiera efectos que preexistan en Dios, como en su causa primera, necesariamente son en Él su mismo acto de entender y se hallan allí de modo inteligible.⁶⁷³

El Aquinate distingue que podemos conocer una cosa de dos modos: en sí misma o en otro. Una cosa es conocida en sí misma cuando la conocemos por su propia especie, como por ejemplo el ojo percibe al hombre por su propia especie, pero una cosa la conocemos en otro, si la percibimos por medio de una especie que la contiene, como por ejemplo conocemos la parte por la especie del todo. A este respecto, concluye el Doctor Común que Dios se conoce a sí mismo por sí mismo, pero las otras cosas no las conoce en sí mismas, sino también en sí mismo:

Con arreglo a esto se ha de decir que Dios se ve a sí mismo en sí mismo, ya que a sí mismo se ve por su esencia, y que las otras cosas no las ve en ellas mismas, sino en sí mismo, por cuanto su esencia contiene la imagen de lo que no es Él.⁶⁷⁴

El Doctor Común profundiza en esta cuestión y tras una argumentación razonada, concluye que el conocimiento que Dios tiene de las otras cosas distintas de sí mismo, no es simplemente un conocimiento general, sino que conoce todas las cosas con un conocimiento propio, es decir, no simplemente según aspectos genéricos sino incluyendo también los aspectos diferenciadores de las cosas, puesto que este conocimiento genérico es imperfecto y se asemeja más bien al modo de conocer humano que pasa gradualmente de lo genérico a lo propio y específico:

Entender una cosa en común y no en particular, es conocerla de una manera imperfecta, y prueba de ello es que mientras nuestro entendimiento pasa del estado de potencia al de acto, tiene un conocimiento general y confuso de las cosas antes de alcanzar su conocimiento propio (...) Por tanto, si el conocimiento que Dios tiene de las cosas distintas de Él fuese exclusivamente general y no particular, síguese que no sería del todo perfecto, y en tal caso tampoco lo sería su ser.⁶⁷⁵

⁶⁷³ *Unde, cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, ut ex supradictis patet; necesse est quod Deus alia a se cognoscat (...) Unde quicumque effectus praeexistunt in Deo sicut in causa prima, necesse est quod sint in ipso eius intelligere; et quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 5, in c.

⁶⁷⁴ *Sic igitur dicendum est quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 5, in c.

⁶⁷⁵ *Nam intelligere aliquid in communi, et non in speciali, est imperfecte aliquid cognoscere. Unde intellectus noster, dum de potentia in actum reducitur, pertingit prius ad cognitionem universalem et confusam de rebus, quam ad propriam rerum cognitionem, sicut de imperfecto ad perfectum procedens (...) Si igitur cognitio Dei de rebus aliis a se, esset in universali tantum, et non in speciali, sequeretur quod eius intelligere non esset omnibus modis perfectum, et per consequens nec eius esse.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 6, in c.

Por tanto, Dios posee todas las perfecciones que existen en las criaturas de un modo más elevado, y no únicamente las perfecciones comunes, sino también las perfecciones propias, puesto que en el fondo todas las perfecciones no son otra cosa sino una cierta participación de la esencia divina:

Cuantas perfecciones hay en las criaturas, preexisten y se contienen de un modo más elevado, y no solo comunes a todas, como el ser, sino también las que distinguen las criaturas entre sí, como vivir, entender, etcétera, que es por lo que se distinguen los vivientes de los que no viven (...) Preexisten, pues, en Dios todas las cosas no solo en lo que tienen de común, sino en lo que las distingue (...) Por consiguiente, como la esencia divina contiene cuanto de perfección hay en las cosas, y mucho más, puede Dios conocer en sí mismo todos los entes con conocimiento propio, pues la naturaleza propia de cada cosa consiste en que de algún modo participe de la perfección divina.⁶⁷⁶

Otra característica del modo de conocimiento de Dios que el Aquinate aborda por comparación con el modo de conocer humano, es la negación del carácter discursivo del conocimiento en Dios. Sucede que el hombre, dada su limitación, necesita conocer componiendo y dividiendo, pasando de unas verdades conocidas por sí mismas a otras que no lo son. Esta necesidad de discurrir al modo humano es inaceptable ponerla en Dios, por lo que Santo Tomás concluye que “como Dios ve los efectos en sí mismo como en causa, su conocimiento no es discursivo”⁶⁷⁷. Así pues, el modo de conocer de Dios no es sucesivo sino simultáneo, ni tampoco va desde lo conocido a lo desconocido, pues todas las cosas le son conocidas en acto⁶⁷⁸.

No obstante, aunque Dios no conozca por medio de proposiciones enunciables que implican composición y división, sí que puede conocer todos los enunciables que pueden formarse, ya que Dios conoce todo lo que está en el poder de sus criaturas:

Puesto que nuestro entendimiento puede formar proposiciones enunciables, y Dios sabe todo lo que está en su poder y en el de la criatura, por necesidad tiene que conocer todas las proposiciones que se puedan formar.⁶⁷⁹

El Entendimiento divino no requiere de dicho proceso porque su Esencia divina le basta para conocer perfectamente todas las cosas y todo cuanto pueda sobrevenirles⁶⁸⁰.

⁶⁷⁶ *Supra enim ostensum est quod quidquid perfectionis est in quacumque creatura, totum praeexistit et continetur in Deo secundum modum excellentem. Non solum autem id in quo creaturae communicant, scilicet ipsum esse, ad perfectionem pertinet; sed etiam ea per quae creaturae ad invicem distinguuntur, sicut vivere, et intelligere, et huiusmodi, quibus viventia a non viventibus (...) Et sic omnia in Deo praeexistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea secundum quae res distinguuntur (...) Sic igitur, cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cuiuscumque rei alterius, et adhuc amplius, Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscuiusque consistit, secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 6, in c.

⁶⁷⁷ *Unde, cum Deus effectus suos in seipso videat sicut in causa, eius cognitio non est discursiva.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 7, in c.

⁶⁷⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 7, ad 2

⁶⁷⁹ *Cum formare enuntiabilia sit in potestate intellectus nostri; Deus autem scit quidquid est in potentia sua vel creaturae, ut supra dictum est; necesse est quod Deus sciat omnia enuntiabilia quae formari possunt.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 14, in c.

⁶⁸⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 14, in c.

Por otra parte, el Doctor Angélico afirma que “la ciencia de Dios es causa de las cosas”⁶⁸¹, y a este respecto compara la ciencia del artesano que efectúa la realización de una cosa según una idea que posee en su entendimiento y que regula la operación, la cual necesita también de la voluntad para su efectiva realización:

Si no hay duda que Dios produce las cosas por su entendimiento, ya que su ser es su entender, es necesario que la ciencia divina sea causa de las cosas en cuanto lleva adjunta la voluntad, y por este motivo suele llamársela ciencia de aprobación.⁶⁸²

El Aquinate precisa que aunque la ciencia de Dios sea eterna, no por ello deben ser eternos también sus efectos, porque precisamente “en la ciencia de Dios no estuvo que fuesen eternas, de que la ciencia divina sea eterna no se sigue que lo sean también las criaturas”⁶⁸³. Asimismo, Santo Tomás destaca en este punto que el entendimiento divino mide radicalmente todas las cosas y no es medido por ninguna de ellas, ya que Dios es la causa de todas las cosas creadas. Ahora bien, las cosas son medidas por el Entendimiento divino, pero a su vez estas cosas miden al entendimiento humano. Por tanto, debemos afirmar que nuestro entendimiento humano es medido por las cosas naturales que conoce, y este solo es la medida de aquellas cosas artificiales que primero concibe y después realiza. En este sentido, destaca el Doctor Común el carácter intermedio que poseen las cosas naturales entre el entendimiento divino y el humano:

Las cosas naturales ocupan un lugar medio entre la ciencia de Dios y la nuestra, ya que la nuestra la tomamos de las cosas que Dios produce por la suya. Por tanto, si es cierto que las cosas naturales son anteriores a nuestra ciencia y la miden, también lo es que la ciencia divina es anterior y medida de las cosas naturales. Algo parecido a un edificio, que es una cosa media entre la ciencia del artífice que lo levantó y el que lo conoce después de hecho.⁶⁸⁴

III.10.2.3. El conocimiento divino del no-ente y del mal

De la plenitud y perfección del entendimiento divino, infiere Santo Tomás que Dios puede tener un cierto conocimiento del no-ente, como por ejemplo de todas aquellas cosas que no existen en acto sino solo en potencia:

Nada impide que cosas que en absoluto no existen, existan de alguna manera, porque si en absoluto solo existe lo que tiene existencia actual, sin embargo, las cosas que actualmente

⁶⁸¹ *Scientia Dei est causa rerum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 8, in c.

⁶⁸² *Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam. Unde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 8, in c.

⁶⁸³ *Non fuit autem in scientia Dei, quod res essent ab aeterno. Unde, quamvis scientia Dei sit aeterna, non sequitur tamen quod creaturae sint ab aeterno.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 8, ad 2

⁶⁸⁴ *Res naturales sunt mediae inter scientiam Dei et scientiam nostram, nos enim scientiam accipimus a rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est. Unde, sicut scibilia naturalia sunt priora quam scientia nostra, et mensura eius, ita scientia Dei est prior quam res naturales, et mensura ipsarum. Sicut aliqua domus est media inter scientiam artificis qui eam fecit, et scientiam illius qui eius cognitionem ex ipsa iam facta capit.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 8, ad 3

no existen están en potencia, sea la de Dios o la de la criatura (...) Cuanto la criatura puede hacer, pensar o decir, y todo lo que Él puede hacer, lo conoce Dios, aunque no tenga existencia actual, y en este sentido se puede decir que tiene ciencia del no-ente.⁶⁸⁵

En este sentido, el Aquinate distingue acerca del no-ente dos modos de conocimiento en Dios, que corresponden a dos modalidades de no-ente, por lo que se les denomina de manera distinta. Así pues, de las cosas que actualmente no son, pero anteriormente sí lo fueron o bien lo serán en el futuro, habla Santo Tomás de una ciencia de visión; que es distinta de aquella que se refiere a cosas que ni existen en acto, ni existieron nunca, ni existirán tampoco, sino que son meramente posibles, a las que refiere la simple inteligencia:

Pero aun entre lo que no tiene existencia actual se han de anotar algunas diferencias. Algunas cosas no son actualmente entes, pero lo fueron o lo serán, y de estas se dice que Dios tiene ciencia de visión (...) En cambio, hay otras cosas en el poder de Dios o de las criaturas que ni existen, ni existieron, ni existirán en la realidad, y respecto de ellas no se dice que tenga Dios ciencia de visión, sino simple inteligencia.⁶⁸⁶

El Doctor Común advierte que el que Dios conozca cosas que no existan actualmente y que incluso no existirán nunca, no implica su efectiva realización, ya que para ello interviene también su voluntad⁶⁸⁷.

Una cuestión estrechamente conectada con esta última, es el conocimiento que tiene Dios del mal, el cual no es una sustancia que exista por sí misma, sino que solo se da en la medida que subsiste bajo cierto bien, al cual hiere y parasita. Del conocimiento pleno y perfecto que Dios tiene de todas las cosas se infiere también el conocimiento que posee de todos aquellos males que les pueden afectar y sobrevenir⁶⁸⁸. En este sentido, el mal no es ni una esencia o naturaleza, ni una cosa real que subsista por sí misma, sino que es como una mordedura del ser, como por ejemplo el agujero de una pared, que supone un mal ciertamente, pues implica la privación de un bien debido, y así como ese agujero no existe por sí mismo, sino que necesita de la pared para darse, así el mal no posee causalidad propia ni puede ser conocido ni buscado por sí mismo. En este sentido, destaca el Aquinate que Dios conoce el mal a partir del bien que es parasitado o dañado pero no por sí mismo:

⁶⁸⁵ *Nihil autem prohibet ea quae non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt, quae actu sunt. Ea vero quae non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius Dei, vel creaturae (...) Quaecumque igitur possunt per creaturam fieri vel cogitari vel dici, et etiam quaecumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiam si actu non sint. Et pro tanto dici potest quod habet etiam non entium scientiam.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 9, in c.

⁶⁸⁶ *Sed horum quae actu non sunt, est attendenda quaedam diversitas. Qaedam enim, licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt, et omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis (...) Qaedam vero sunt, quae sunt in potentia Dei vel creaturae, quae tamen nec sunt nec erunt neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiae.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 9, in c.

⁶⁸⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 9, ad 3

⁶⁸⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 10, in c.

Las cosas son cognoscibles según el modo que tienen de ser, y como el ser del mal consiste precisamente en la privación del bien, por lo mismo que Dios conoce el bien, conoce también el mal, como se conocen las tinieblas por la luz.⁶⁸⁹

De esto mismo, infiere Santo Tomás que Dios no puede ser causa del mal por medio de su ciencia que lo conoce, ya que solo es causa de los bienes existentes, los cuales ciertamente sí que pueden ser causa deficiente o *per accidens* de un mal inherente, por lo que “la ciencia de Dios no es causa del mal, pero es causa del bien por el que el mal se conoce”⁶⁹⁰.

Que del mal no pueda tenerse un conocimiento pleno y perfecto como del bien, no menoscaba la omnisciencia perfecta de Dios, ya que Él conoce el mal lo más perfectamente que pueda conocerse, habida cuenta del modo imperfecto de entidad que posee el mal, ya que no subsiste por sí mismo sino en tanto que inhiere dañando a un cierto bien, por lo que conocer el mal a partir de dicho bien, no implica imperfección.

En otro lugar, precisa que el conocimiento que Dios tiene del mal, puede caracterizarse más como práctico que como especulativo, aunque no debe entenderse de forma literal, ya que Dios no puede hacer el mal, sino únicamente permitirlo u ordenarlo para un bien mayor, y de todo ello posee una visión más práctica que especulativa, como de alguna manera el médico que estudia la enfermedad no para contemplarla sino para buscar el remedio:

Por lo que se refiere al mal, aunque no es cosa que Él pueda hacer, sin embargo, entra lo mismo que el bien, en la esfera de su conocimiento práctico, en cuanto que lo permite, lo impide, o lo subordina, a la manera como la enfermedad entra en la ciencia del médico, por razón de que la cura con su arte.⁶⁹¹

III.10.2.4. El conocimiento divino de lo singular

Otra dimensión que destaca el Aquinate en el conocimiento divino como diferente del conocer humano, es que Dios conoce de forma directa y perfecta a los singulares, mientras que el hombre los conoce más bien de forma indirecta y constituye un problema descubrir cómo los conoce:

Cuantas perfecciones hay en las criaturas preexisten en Dios de modo más elevado. Pues conocer lo singular es una de nuestras perfecciones, y por tanto, es forzoso que Dios conozca

⁶⁸⁹ *Sic autem est cognoscibile unumquodque, secundum quod est. Unde, cum hoc sit esse mali, quod est privatio boni, per hoc ipsum quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala; sicut per lucem cognoscuntur tenebrae.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 10, in c.

⁶⁹⁰ *Scientia Dei non est causa mali, sed est causa boni, per quod cognoscitur malum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 10, ad 2

⁶⁹¹ *Mala vero, licet ab eo non sint operabilia, tamen sub cognitione practica ipsius cadunt, sicut et bona, inquantum permittit vel impedit vel ordinat ea, sicut et aegritudines cadunt sub practica scientia medici, inquantum per artem suam curat eas.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 16, in c.

también lo singular (...) aunque nosotros conocemos lo inmaterial y universal por una facultad, y lo singular y material por otras, Dios conoce ambas cosas con una simple intelección.⁶⁹²

Al ser Dios la causa de todas las cosas por medio de su ciencia, la cual lleva adjunta a su voluntad, resulta que la causalidad creadora de Dios puede llegar hasta donde le indique su perfecta ciencia divina, la cual es causa no únicamente de las formas universales, sino también de los principios materiales que son el fundamento de la individuación y singularidad de las cosas materiales:

Como Dios es causa de las cosas por su ciencia, tanto se extenderá la causalidad de Dios cuanto se extienda la ciencia divina. Si el poder activo de Dios se extiende no solo a las formas, de las que se toma la razón de lo universal, sino también a la materia (...) es forzoso que la ciencia divina alcance hasta lo singular individualizado por la materia.⁶⁹³

Sucede que el entendimiento humano conoce lo universal porque necesita abstraer de las cosas la especie inteligible, ya que el entendimiento humano está en potencia para conocer, pero por otro lado, las formas no son inteligibles en acto en las cosas mismas. Sin embargo, la especie inteligible del entendimiento divino es su propia esencia, por lo que Dios no necesita abstraer y universalizar, sino que desde su propia esencia conoce toda la realidad, ya sea universal o singular:

La especie inteligible del entendimiento divino, que es la misma esencia de Dios, no es inmaterial por abstracción, sino por sí misma, como principio que es de todos los principios que entran en la composición de las cosas, lo mismo de los específicos que de los individuales, y por ella entiende Dios no solo lo universal, sino también lo singular.⁶⁹⁴

Y como bien advierte el Aquinate, el que la materia sea principio de singularidad, por ser potencial, no obstaculiza que Dios puede conocer lo singular desde sí mismo a pesar de tal desemejanza, porque en la medida que posea ser, participa de algún modo de la esencia divina.

Otro aspecto que considera Santo Tomás del conocimiento divino es que este puede extenderse a infinitas cosas, aunque advierte que en el mundo no existen infinitas cosas, ni tampoco es eterna la generación de las mismas. Sin embargo, en la medida que hay una serie de entes, como lo son las sustancias intelectuales que son incorruptibles, entonces sus respectivas operaciones de entendimiento y voluntad se prolongarán

⁶⁹² *Omnes enim perfectiones in creaturis inventae, in Deo praeexistunt secundum altioremodum, ut ex dictis patet. Cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram. Unde necesse est quod Deus singularia cognoscat (...)* Unde, licet nos per aliam potentiam cognoscamus universalia et immaterialia, et per aliam singularia et materialia; Deus tamen per suum simplicem intellectum utraque cognoscit. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 11, in c.

⁶⁹³ *Et ideo aliter dicendum est, quod, cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, ut dictum est, intantum se extendit scientia Dei, inquantum se extendit eius causalitas. Unde, cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, a quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam (...)* necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quae per materiam individuuntur. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 11, in c.

⁶⁹⁴ *Sed species intelligibilis divini intellectus, quae est Dei essentia, non est immaterialis per abstractionem, sed per seipsam, principium existens omnium principiorum quae intrant rei compositionem, sive sint principia speciei, sive principia individui. Unde per eam Deus cognoscit non solum universalia, sed etiam singularia.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 11, ad 1

indefinidamente por medio de una serie ilimitada de actos individuales, y estos sí que los conoce Dios:

Si bien la ciencia de visión, que solamente se refiere a lo que es, ha sido o será, no abarca infinitas cosas (...) puesto que nosotros no admitimos que el mundo haya existido siempre, ni que la generación y el movimiento sean eternos, condición indispensable para que los individuos se multipliquen hasta lo infinito, sin embargo, pensándolo mejor, es preciso decir que también por la ciencia de visión conoce Dios infinitas cosas, pues conoce los pensamientos y afectos de los corazones que se multiplicarán hasta lo infinito, debido a que la existencia de las criaturas racionales no tendrá fin.⁶⁹⁵

Por otra parte, precisa el Aquinate que el entendimiento divino además de conocer infinitas cosas, las conoce de un modo perfecto, no considerando únicamente lo genérico, sino también aquello que distingue a unas cosas de otras. Ahora bien, este conocimiento divino de infinitas cosas, no debe entenderse al modo humano como si conociese según una enumeración sucesiva, sino que como precisa el Doctor Común "Dios no conoce lo infinito, o infinitas cosas, como si las fuese repasando una por una"⁶⁹⁶. En esta línea, advierte también el Aquinate que "se puede decir que lo infinito es finito para la ciencia divina, pero en cuanto comprendido, y no como recorrido de parte a parte"⁶⁹⁷.

III. 10.2.5. El conocimiento divino de los futuros contingentes

Otro aspecto del conocimiento divino que se plantea el Doctor Angélico es la del conocimiento de los futuros contingentes por parte de Dios, a lo que afirma que puesto que Dios conoce todas las cosas, más allá de que existan de hecho o no, se infiere que "Dios conoce los futuros contingentes"⁶⁹⁸. Los hechos contingentes pueden considerarse como existiendo actualmente, como por ejemplo si uno está de pie ahora, o bien pueden considerarse en su causa como algo probable acerca de lo cual se puede alcanzar un conocimiento conjetural. Estos futuros contingentes se van realizando sucesivamente con el transcurso del tiempo, sin embargo, todos ellos están eternamente presentes a Dios de forma simultánea:

Cuanto en el tiempo existe está presente a Dios desde la eternidad, y no solo porque tiene sus razones o ideas ante sí (...) sino también porque desde la eternidad mira todas las cosas como realmente presentes a Él. Por todo esto se echa de ver que los efectos contingentes

⁶⁹⁵ *Et licet scientia visionis, quae est tantum eorum quae sunt vel erunt vel fuerunt, non sit infinitorum (...) cum non ponamus mundum ab aeterno fuisse, nec generationem et motum in aeternum mansura, ut individua in infinitum multiplicentur, tamen, si diligentius consideretur, necesse est dicere quod Deus etiam scientia visionis sciat infinita. Quia Deus scit etiam cogitationes et affectiones cordium, quae in infinitum multiplicabuntur, creaturis rationalibus permanentibus absque fine.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 12, in c.

⁶⁹⁶ *Deus autem non sic cognoscit infinitum vel infinita, quasi enumerando partem post partem.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 12, ad 1

⁶⁹⁷ *Et sic, quod in se est infinitum, potest dici finitum scientiae Dei, tanquam comprehensum, non tamen tanquam pertransibile.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 12, ad 2

⁶⁹⁸ *Deus contingentia futura cognoscat.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 13, in c.

son infaliblemente conocidos por Dios como cosas que tiene ante su mirada, a pesar de que, comparados con sus causas, son futuros contingentes.⁶⁹⁹

Siendo Dios causa necesaria, y siendo su ciencia causa de lo que conoce, esto parecería implicar la objeción de que Dios solo conoce lo necesario y no lo contingente. Pero a esto último, responde el Aquinate diciendo que la necesidad de la causa primera no impide la contingencia de algunas causas segundas, por lo que Dios puede conocer causas y efectos contingentes:

Aun cuando la causa primera sea necesaria, puede el efecto ser contingente debido a que sea contingente la causa próxima (...) De este modo, lo que Dios conoce es contingente por la intervención de causas próximas, aunque la ciencia de Dios, causa primera, sea necesaria.⁷⁰⁰

Resulta muy interesante la observación que realiza Santo Tomás cuando compara el modo de conocer los futuros contingentes entre el entendimiento humano y el entendimiento divino, ya que advierte que el carácter conjetural es relativo a la debilidad de nuestro entendimiento, pero el Entendimiento divino las conoce con absoluta certeza, y ofrece una maravillosa imagen de la visión *ab aeterno* de Dios como la de alguien que contempla la sucesión de una caravana desde un punto elevado:

Las cosas que se realizan en el tiempo, las vamos nosotros conociendo en el transcurso del tiempo, pero Dios las conoce en la eternidad, que está por encima del tiempo, y de aquí que los futuros contingentes, que nosotros no conocemos más que como contingentes, no puedan ser para nosotros cosa cierta, solo lo son para Dios, cuyo entender está en la eternidad, por encima del tiempo, algo parecido al que va por un camino, que no ve a los que caminan detrás de él, y en cambio, el que desde una altura viese todo el camino, vería a todos los transeúntes a la vez.⁷⁰¹

No obstante, la necesidad con que Dios conoce los futuros contingentes, no implica necesidad en las cosas mismas, ya que todas las cosas que Dios conoce no son únicamente necesarias, sino también contingentes. La razón de esta diferencia, reside en el diverso modo de ser que poseen las cosas en sí mismas y en cuanto conocidas:

⁶⁹⁹ *Unde omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes (...) sed quia eius intuitus fertur ab aeterno super omnia, prout sunt in sua praesentialitate. Unde manifestum est quod contingentia et infallibiliter a Deo cognoscuntur, inquantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem, et tamen sunt futura contingentia, suis causis comparata.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 13, in c.

⁷⁰⁰ *Licet causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens, propter causam proximam contingentem (...) Et similiter scita a Deo sunt contingentia propter causas proximas, licet scientia Dei, quae est causa prima, sit necessaria.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 13, ad 1

⁷⁰¹ *Ea quae temporaliter in actum reducuntur, a nobis successive cognoscuntur in tempore, sed a Deo in aeternitate, quae est supra tempus. Unde nobis, quia cognoscimus futura contingentia inquantum talia sunt, certa esse non possunt, sed soli Deo, cuius intelligere est in aeternitate supra tempus. Sicut ille qui vadit per viam, non videt illos qui post eum veniunt, sed ille qui ab aliqua altitudine totam viam intuetur, simul videt omnes transeuntes per viam.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 13, ad 3

A la cosa conocida, aunque sea conocida de siempre, se le puede atribuir algo que no se le atribuye en cuanto conocida, como a una piedra en sí misma se le atribuye la materialidad, cosa que no la atribuimos en cuanto es inteligible.⁷⁰²

III.10.2.6. La inmutabilidad de la ciencia divina acerca de las cosas mudables

Por otro lado, el Aquinate sostiene que la ciencia de Dios es invariable, lo cual se sigue de la inmutabilidad de su esencia divina, que es su propio objeto de conocimiento⁷⁰³. A este respecto, comenta Santo Tomás que aunque Dios conozca criaturas, las cuales son variables en sus operaciones y estados, no se sigue que la ciencia de Dios acerca de ellas sea variable, porque uno es el ser de las cosas en sí mismas y otro el que ellas poseen en el entendimiento, que en este caso es el divino:

La ciencia divina dice relación a las criaturas como están en Dios, ya que las cosas se conocen según el modo de ser que tienen en el que las conoce. Pues bien, las criaturas tienen en Dios un modo de ser invariable, aunque el que tienen en sí mismas sea variable.⁷⁰⁴

Otra aclaración que introduce el Doctor Angélico es que aunque Dios pueda realizar cuanto puede conocer, y que por otra parte Dios puede hacer más cosas de las que efectivamente hace, no se sigue de esto que la ciencia de Dios pueda mudarse. Solamente acepta que esto se atribuya de la ciencia de visión divina, la cual se ciñe a lo que alguna vez ha sido o será, pero en cuanto a la simple inteligencia divina nada se le escapa, nada ignora, y por tanto, de ninguna manera puede variar en este sentido la ciencia divina:

Indudablemente, Dios conoce las cosas que puede hacer y no hacer, pero de que pueda hacer más cosas de las que hace no se sigue que pueda saber más de lo que sabe, a menos que esto se refiera a la ciencia de visión, por la que conoce lo que en cualquier tiempo existe (...) Por tanto, no se ha de conceder que Dios pueda saber más de lo que sabe, porque esta proposición supone que primero ignoró y después supo.⁷⁰⁵

Una objeción que resuelve el Aquinate, se basa en la previa aceptación de que Dios conoce todas las proposiciones enunciables, pero resulta que hay proposiciones que en un tiempo son verdaderas y en otro no lo son, como por ejemplo “Juan nace”, de lo que parecería seguirse mutabilidad en la ciencia divina, lo cual es rechazado de forma contundente por Santo Tomás, ya que dice que Dios conoce las proposiciones enunciables sabiendo que en un tiempo pueden ser verdaderas y en otro falsas, y

⁷⁰² *Ipsi rei scitae, licet semper sciatur, potest aliquid attribui secundum se, quod non attribuitur ei in quantum stat sub actu sciendi, sicut esse materiale attribuitur lapidi secundum se, quod non attribuitur ei secundum quod est intelligibile.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 13, ad 3

⁷⁰³ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 15, in c.

⁷⁰⁴ *Sed scientia Dei importat relationem ad creaturas secundum quod sunt in Deo, quia secundum hoc est unumquodque intellectum in actu quod est in intelligente. Res autem creatae sunt in Deo invariabiliter, in seipsis autem variabiliter.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 15, ad 1

⁷⁰⁵ *Deus scit etiam ea quae potest facere et non facit. Unde ex hoc quod potest plura facere quam facit, non sequitur quod possit plura scire quam sciat, nisi hoc referatur ad scientiam visionis, secundum quam dicitur scire ea quae sunt in actu secundum aliquod tempus (...) Et ideo non debet concedi quod Deus possit plura scire quam sciat, quia haec propositio implicat quod ante nesciverit et postea sciat.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 15, ad 2

además afirma nuevamente que Dios no conoce las proposiciones enunciables al modo de enunciables, es decir, por composición y división, por lo que resulta nuevamente claro que la ciencia de Dios es invariable:

Sin necesidad de que varíe su ciencia, sabe Dios que una cosa existe en un tiempo y no en otro, así sabe también que una proposición es verdadera en un tiempo y en otro falsa, sin que en su ciencia ocurra cambio alguno. Habría, sin embargo, cambio en la ciencia divina si Dios conociese las proposiciones enunciables como tales enunciables, o sea, componiendo y dividiendo, como las conoce nuestro entendimiento, que precisamente por esto varía, pasando unas veces de la verdad a la falsedad.⁷⁰⁶

III.11. El lenguaje externo del hombre

Es una experiencia común e indudable que por medio del lenguaje humano nos podemos comunicar entre los hombres los diversos conocimientos, intenciones, estados de ánimo, etcétera. En consonancia con la condición corpórea del hombre, el lenguaje humano está formado por una clase de cosas existentes en el mundo, que son las voces.

Estas voces pertenecen al género de la cualidad, dentro del cual existen las cualidades pasibles, y dentro de las cuales a su vez se contienen a su vez los sonidos. Los sonidos constituyen el sensible propio del oído, y dentro de ellos cabe distinguir entre aquellos que son emitidos por un órgano de fonación y los que no (como por ejemplo, un golpe entre dos objetos). Entre los sonidos que son producidos por los órganos de fonación, podemos a su vez distinguir entre aquellos que son proferidos por el hombre y los que son proferidos por el resto de animales, como por ejemplo el ladrido de un perro o el rugido de un león. Los sonidos proferidos por el hombre son las voces, las cuales son significativas. Por este motivo, Juan de Santo Tomás aborda el estudio de las palabras y voces humanas como una clase de signos, como veremos un poco más adelante.

III.11.1. La palabra humana, un signo privilegiado

Así pues, la palabra humana es un signo, pero no cualquier signo, sino el principal de todos de ellos. San Agustín define el signo en general como “toda cosa que, además de la fisonomía que en sí tiene y presenta a nuestros sentidos, hace que nos venga al pensamiento otra cosa distinta”⁷⁰⁷, destacando la materialidad del signo por un lado y por otra parte la referencia a otra cosa distinta de ella misma. Por otro lado, debe distinguirse entre el signo natural y el signo convencional:

Los signos, unos son naturales y otros instituidos por los hombres. Los naturales son aquellos que sin elección ni deseo alguno, hacen que se conozca mediante ellos otra cosa fuera de lo

⁷⁰⁶ *Sicut enim absque variatione divinae scientiae est, quod sciat unam et eandem rem quandoque esse et quandoque non esse; ita absque variatione divinae scientiae est, quod scit aliquod enuntiabile quandoque esse verum, et quandoque esse falsum. Esset autem ex hoc scientia Dei variabilis, si enuntiabilia cognosceret per modum enuntiabilium, componendo et dividendo, sicut accidit in intellectu nostro. Unde cognitio nostra variatur, vel secundum veritatem et falsitatem.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 15, ad 3

⁷⁰⁷ *Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire.* AGUSTÍN DE HIPONA. *De Doctrina Christiana*, libro II, cap.1.

que en sí son. El humo es señal del fuego, sin que él quiera significarlo (...) A este género de signos pertenece la huella impresa del animal que pasa, lo mismo que el rostro airado o triste demuestra la afección del alma.⁷⁰⁸

Así por ejemplo, la risa o el quejido son significativos por naturaleza, mientras que las diversas palabras de un idioma son significativas por convención, es decir, que entre ellas no se da una conexión natural entre significado y significante, sino que conforme a los usos de una sociedad se enlazan ciertas voces con su significado, y así a este animal que ladra en español lo denominamos “perro”, en francés “chien” y en inglés “dog”.

La vida humana está repleta de signos, a diferencia de la vida animal, pues “de los signos con que los hombres comunican entre sí sus pensamientos, unos pertenecen al sentido de la vista, otros al del oído, muy pocos a los demás sentidos”⁷⁰⁹. Los movimientos del cuerpo, la bandera de una nación, las palabras de un lenguaje, las señales de tráfico, las sirenas de una ambulancia, todos ellos constituyen ejemplos de signos que utiliza el hombre. El sentido que es protagonista en esta comunicación de signos en la vida humana es el oído, y en expresión de San Agustín “los signos que pertenecen al oído (...) son mayor en número y principalmente los constituyen las palabras”⁷¹⁰. El signo por excelencia en la vida humana es la palabra, pues por medio de ella se comunican la mayor parte de cosas y sobre todo las más importantes, y además se advierte que por medio de la palabra podemos referirnos fácilmente a todos los demás signos, pero difícilmente podríamos utilizar estos para referirnos a la palabra:

Las palabras han logrado ser entre los hombres los signos más principales para dar a conocer todos los pensamientos del alma, siempre que cada uno quiera manifestarlos (...) Pero la innumerable multitud de signos con que los hombres declaran sus pensamientos se funda en las palabras, pues toda clase de signos que por encima he señalado los pude dar a conocer con palabras, pero de ningún modo podría dar a entender las palabras con aquellos signos.⁷¹¹

Como prolongación de la palabra humana San Agustín se refiere a la escritura, ya que por medio de ella las palabras humanas pueden perdurar mucho más que por la simple emisión de la voz:

⁷⁰⁸ *Signorum igitur alia sunt naturalia, alia data. Naturalia sunt quae sine voluntate atque ullo appetitu significandi praeter se aliquid aliud ex se cognosci faciunt, sicuti est fumus significans ignem (...) Sed et vestigium transeuntis animantis ad hoc genus pertinet; et vultus irati seu tristis affectionem animi significat.* AGUSTÍN DE HIPONA. *De Doctrina Christiana*, libro II, cap.1

⁷⁰⁹ *Signorum igitur quibus inter se homines sua sensa communicant, quaedam pertinent ad oculorum sensum, pleraque ad aurium, paucissima ad ceteros sensus.* AGUSTÍN DE HIPONA. *De Doctrina Christiana*, libro II, cap.3

⁷¹⁰ *Ad aures autem quae pertinent, ut dixi, plura sunt, in verbis maxime.* AGUSTÍN DE HIPONA. *De Doctrina Christiana*, libro II, cap.3

⁷¹¹ *Verba enim prorsus inter homines obtinuerunt principatum significandi quaecumque animo concipiuntur, si ea quisque prodere velit (...) Sed innumerabilis multitudo signorum, quibus suas cogitationes homines exerunt, in verbis constituta est. Nam illa signa omnia quorum genera breviter attigi, potui verbis enuntiare, verba vero illis signis nullo modo possem.* AGUSTÍN DE HIPONA. *De Doctrina Christiana*, libro II, cap.3

Como las palabras pasan herido el aire y no duran más tiempo del que están sonando, se inventaron letras que son signos de las palabras. De este modo las voces se manifiestan a los ojos, no por sí mismas, sino por esto sus signos propios.⁷¹²

Según esto, la relación significativa entre los elementos vistos hasta ahora puede sintetizarse del siguiente modo:

Signo escrito → Sonido → Afecciones del alma → Cosas

Aristóteles, por su parte, expresa esta relación en los siguientes términos:

Lo que hay en el sonido son símbolos de las afecciones que hay en el alma, y la escritura es símbolo de lo que hay en el sonido. Y así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos. Ahora bien, aquello de lo que esas cosas son signos primordialmente, las afecciones del alma, son las mismas para todos, y aquello de lo que estas son semejanzas, las cosas, también son las mismas.⁷¹³

El lenguaje mental que consiste en las afecciones del alma y en las cosas a las que estas se refieren, son idénticas para todos los hombres. Por otro lado, los signos escritos y sonoros son convencionales. Según esto podemos afirmar que hay un lenguaje mental humano y muchas lenguas. Por consiguiente, existe esta base universal del lenguaje mental, que es fundamento de la traducibilidad entre las diversas lenguas.

La significación de las palabras del lenguaje externo se produce en virtud de la conexión que se da entre las cosas significadas, los pensamientos y las voces mismas. Así pues, los pensamientos son imagen de las cosas mismas, y las voces significan inmediatamente los pensamientos que están en el alma, pero a su vez las cosas de las que los pensamientos son imágenes:

La palabra "hombre" significa las cosas así llamadas y no el concepto que de ellas tenemos, aunque lo hace a través o por medio del concepto que del hombre tiene el entendimiento. Así se explica que Santo Tomás diga que las palabras significan las cosas mediante el entendimiento, es decir, mediante los conceptos.⁷¹⁴

III.11.2. Los rasgos esenciales de la palabra exterior

Los últimos elementos del lenguaje humano externo son las voces significativas como los términos, dicciones o palabras, cuyas partes carecen de significado. Estos términos o palabras se componen de partes que no son a su vez significativas, como las sílabas, los fonemas o las letras. Con estos términos o palabras construimos otras voces significativas más complejas, como las oraciones o los términos compuestos, los cuales sí que constan de partes significativas.

⁷¹² *Sed innumerabilis multitudo signorum, quibus suas cogitationes homines exerunt, in verbis constituta est. Nam illa signa omnia quorum genera breviter attigi, potui verbis enuntiare, verba vero illis signis nullo modo possem.* AGUSTÍN DE HIPONA. *De Doctrina Christiana*, libro II, cap.4

⁷¹³ ARISTÓTELES. *De Interpretatione* (16a3-9)

⁷¹⁴ José Miguel GAMBRA, Manuel ORIOL. *Lógica aristotélica*, p.94

El lenguaje ya sea oral o escrito no pretende otra cosa que manifestar el verbo interior que concebimos en la mente. Según Juan de Santo Tomás el término o dicción es una “voz significativa por convención a partir de la cual se configura la proposición u oración simple”⁷¹⁵. En este sentido, la palabra es la unidad elemental dotada de significado en el lenguaje.

En primer lugar, hay que destacar que la palabra es una voz, es decir, que posee una materialidad sonora que permite la comunicación entre los hombres a partir de las vibraciones de las cuerdas vocales. Además la palabra sonora puede ser escrita y representada gráficamente, pero ya sea escrita o sonora se refieren a la misma realidad, pues las palabras son símbolos de los pensamientos del alma, así como la escritura es símbolo de las palabras habladas.

En segundo lugar la palabra es significativa, y aquello que es significado es el concepto y las afecciones del alma. Que la palabra es una voz significativa excluye todas aquellas fonaciones que no son significativas como por ejemplo “blitiri” que no significa nada en castellano. Los signos son ciertas realidades que representan a otras, y en este sentido la palabra humana es una voz inteligente que significa los conceptos y las demás operaciones de la mente. Los animales solo alcanzan a expresar sentimientos de dolor, miedo o agresividad. En este sentido podemos afirmar que el hombre es el único animal es capaz de hablar.

En tercer lugar decimos que la palabra es un signo convencional, para distinguirla de aquellos signos naturales que representan algo en base a la naturaleza de una cosa, sin imposición ni costumbre, como por ejemplo el humo representa al fuego o el gemido al dolor. El signo convencional representa algo por virtud de una imposición a través de una autoridad pública, aunque en muchos casos sea muy difícil registrarlo incluso por medio de las etimologías. Esto explica el hecho de que aunque el hablar sea connatural al hombre, las diferentes lenguas poseen una intervención humana, pues no son innatas y requieren aprendizaje:

Desde luego salta a los ojos que la palabra no es signo natural de la idea, sino arbitrario; así lo prueba el que muchas veces no hay semejanza entre esta y aquel; y lo confirma el que una misma idea está expresada en diferentes idiomas por palabras muy diferentes. *Domus, maison, house, casa*, son palabras que no se parecen, y no obstante significan una misma idea.⁷¹⁶

En cuarto lugar hay que destacar que la palabra humana constituye una semejanza de las cosas y en este sentido es irrenunciable aquel principio que enunció Santo Tomás de que “las palabras, pues, son signos de los conceptos y estos a su vez son semejanzas de las cosas”⁷¹⁷, pues todos los hombres operamos y hablamos con el profundo

⁷¹⁵ Juan de SANTO TOMÁS. *Compendio de Lógica*, n.24

⁷¹⁶ Jaime BALMES. *Filosofía elemental*. Tomo II, p.206

⁷¹⁷ *Voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines*. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.13, art.1, in c.

convencimiento de esto, si no más valdría la pena callarse. En este sentido, el Aquinate advierte que las palabras se refieren a las cosas por medio de los conceptos, pero de manera que un indicio de posesión intelectual de una cosa es que podemos ponerle nombre:

Por donde se ve que las palabras se refieren a las cosas de que son signos por intermedio de los conceptos intelectuales, y, por tanto, en la medida en que podamos conocer una cosa, en la misma medida podemos imponerle nombre.⁷¹⁸

Una imprecisión a la hora de entender algo también implicará cierta vaguedad a la hora de expresarlo. Esto se corresponde con aquel momento en que la palabra mental o el concepto son un instrumento en camino hacia la comprensión de las cosas, como por ejemplo el profesor que se esfuerza en contestar a una pregunta difícil, terminará posesionándose mejor de aquella verdad que poseía y acabará expresándola mejor. Pero esto es un paso intermedio, porque en la medida que la intelección es más plenamente poseedora de lo que conoce, también seremos capaces de hablar más perfectamente de ella. El verbo mental o concepto, a veces ciertamente se forma para entender, como en el caso del ejemplo anterior, pero lo propio de la palabra es que emane de la abundancia y actualidad del entendimiento, según la cual se expresa y manifiesta lo conocido.

La mediación de los conceptos es algo crucial en el proceso de comunicación humana, y el mismo lenguaje humano carece de fundamento sin ellos. Las siguientes observaciones nos lo confirman:

Sea una cosa singular cualquiera, como ese hombre que está dando una clase. Podemos designarla por medio de una infinidad de palabras como estas: "hombre", "profesor", "viejo", por su nombre de pila, pongamos "Juan", o incluso por "esta cosa" o "ese". Cada una de esas palabras o expresiones nombra la misma cosa, pero de manera diferente (...) Pero la designación por medio de palabras no es una operación tan simple como la de poner etiquetas numeradas a las cosas singulares. Porque, como se ha visto, lo que es bajo un aspecto una sola cosa, es designado por medio de muchos nombres y al mismo tiempo, un solo nombre puede servir para designar un buen número de cosas numéricamente distintas, como la palabra "profesor".⁷¹⁹

El hecho aquí descrito solo puede ser posible por la mediación de los conceptos del entendimiento, ya que nuestro entendimiento capta las cosas unificándolas y separándolas a su modo, y así podemos obtener por un lado conceptos que valen para muchas cosas o bien de una única cosa podemos tener diversos conceptos que le convienen por igual. Esto reside en última instancia en que el concepto es por un lado universal y por otro lado capta un aspecto de lo que son las cosas, y así resulta de esto

⁷¹⁸ *Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas, mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.13, art.1, in c.

⁷¹⁹ José Miguel GAMBRA, Manuel ORIOL. *Lógica aristotélica*, p.92-93

que “el mismo nombre puede designar muchas cosas y que, a la par, una cosa puede recibir muchos nombres”⁷²⁰.

Las palabras siempre se refieren principalmente a las cosas de la realidad, excepto cuando queremos referirnos a los conceptos o las mismas palabras, como por ejemplo en las siguientes oraciones: “Pedro es un sustantivo” o “animal es un concepto universal”.

III.11.3. La palabra exterior manifiesta y comunica la palabra mental

El lenguaje, por tanto, se compone de signos elementales con significado que son las palabras, y el fin de la palabra es por un lado declarar y manifestar lo que las cosas son y por otro comunicar el resto de fenómenos interiores como los deseos, las dudas, las órdenes, etcétera. Hablar es pasar del *verbum mentis* al signo y comprender es pasar del signo al *verbum mentis*. Por su parte, la traducción es el proceso de pasar de un signo al *verbum mentis* y de este a otra clase de signo de otro lenguaje.

En este sentido debe destacarse que hay que distinguir al verbo mental de la imagen verbal que es la palabra del lenguaje externo, la cual es un dato sensible que se percibe por el oído o por la vista, o bien se emite cuando se la pronuncia. Estas palabras del lenguaje externo son el ropaje lingüístico del verbo mental y poseen una tremenda utilidad para manifestar lo que las cosas son:

Las palabras pueden expresar todos los objetos, aun los inmateriales. No hay peligro de que que perjudiquen la idea, reteniendo la atención del espíritu sobre aspectos accidentales, individuales; puesto que, generalmente de escaso valor sensible en sí mismas, solo interesan por la idea que encierran (...) Son menos inestables, menos fugaces, más fácilmente evocables y manejables, gracias al mecanismo motor, hecho pronto habitual, de su expresión exterior. Por lo demás, fijar el pensamiento, permitir pensarlo de nuevo y comunicarlo a otros, tal es su única razón de ser.⁷²¹

Así como nuestro entendimiento humano necesita volver sobre la imagen para conocer al ente singular, así también el lenguaje externo constituye una suerte de imagen sensible sobre la que hay que volver, para poder comunicarnos y usar el lenguaje. Ciertamente, la palabra constituye una imagen general que puede ser aplicada a una multitud de individuos, de ahí que la corriente filosófica del empirismo, que niega la existencia del verbo mental, consciente de la imposibilidad de reducir la idea a la imagen descriptiva, trató entonces de reducirlo a la palabra externa, cayendo en un nominalismo. Pero esta identificación y reducción entre el verbo mental y la palabra externa es absurda, pues la experiencia nos muestra que ambas son independientes, ya que existen conceptos sin palabras, como por ejemplo los de un sordomudo antes de su instrucción; y que además la palabra externa es indiferente al verbo mental, ya que una mismo concepto puede expresarse por medio de palabras diferentes de diversas lenguas; o incluso por medio de palabras diferentes dentro de una misma lengua a través de los términos sinónimos. Asimismo cabe destacar que muchas palabras de nuestro lenguaje, como por ejemplo

⁷²⁰ José Miguel GAMBRA, Manuel ORIOL. *Lógica aristotélica*, p.93

⁷²¹ Enrique COLLIN. *Manual de Filosofía Tomista*, n.277

los artículos, los adverbios, las conjunciones, etcétera; no expresan un objeto pensado sino simplemente un matiz del pensamiento.

Por otra parte, podemos destacar que del mismo modo que el alma humana atrae a la materia a formar parte de su ser, debido a que ocupa el último lugar en la escala de las sustancias intelectuales, así también podemos establecer de forma análoga que, dada la condición corpórea del hombre, la palabra humana atrae al sonido o a la escritura a participar de su ser. Aun siendo la palabra humana una emanación de un ente que participa de un modo elevado de ser, y siendo la emanación propia de todo entendimiento, en el caso particular del hombre necesita de la sonoridad material o de la escritura gráfica para comunicarse. Esta materialidad no es esencial al hablar en cuanto tal, pues en el caso de los ángeles poseen también lenguaje o locución, ya que “hablar a otro no es más que manifestarle algún concepto de la mente”⁷²² pero no necesitan de lenguaje externo. Santo Tomás compara la locución humana y la angélica diciendo que “el lenguaje exterior nos es necesario a nosotros debido al obstáculo del cuerpo”⁷²³, pero puesto que el ángel no posee el cuerpo, entonces solo su voluntad de querer o no querer manifestar su pensamiento, es lo único que puede obstaculizar la comunicación.

Por consiguiente, la palabra humana no debe reducirse a un mero signo sensible, pues como bien expresa San Agustín: “hay que llegar a aquella palabra del hombre que ni se profiere en el sonido ni se imagina a semejanza del sonido, que necesariamente sería de alguna lengua (...) sino a aquella palabra que precede a todos los signos”⁷²⁴. Sin embargo, dada la condición corpórea del hombre, la unidad que llega a establecerse entre el *logos* interior y el exterior es tan profunda, que la mera definición de la palabra externa como un signo convencional puede ocultarnos el hecho de algún modo misterioso de que una vez que conocemos algo solamente podremos comunicárselo a otro hombre a través de los signos del lenguaje externo. Igualmente, podría pasarnos desapercibido que esta palabra externa enraizada en la luz de la palabra mental, ayuda a formar y perfeccionar el propio pensamiento.

Esta misteriosa relación entre el *logos* interior y exterior llevó al Aquinate a descubrir un reflejo del misterio por antonomasia que es la Encarnación del Verbo de Dios, por lo que afirma que “así como la voz manifiesta al verbo interior, así por la carne se ha manifestado el Verbo eterno”⁷²⁵.

En conclusión, podemos decir que así como el alma humana atrae al cuerpo a formar parte de su ser, así también el *verbum hominis* atrae al sonido y a la materialidad a formar parte de su ser, dando lugar al lenguaje externo. De igual manera que no podremos

⁷²² *Nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare.* TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* I, q.107, art 1, in c.

⁷²³ *Locutio exterior quae fit per vocem, est nobis necessaria propter obstaculum corporis.* TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* I, q.107, art 1, ad 2.

⁷²⁴ *Pervenendum est ergo ad illud verbum hominis, ad verbum rationalis animantis (...) quod neque prolativum est in sono, neque cogitativum in similitudine soni, quod alicuius linguae esse necesse sit, sed quod omnia quibus significatur signa praecedat, et gignitur de scientia quae manet in animo.* SAN AGUSTÍN. *De Trinitate*, libro XV, c.11.

⁷²⁵ *Sicut vox manifestat verbum interius, ita per carnem manifestatum est verbum aeternum.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 4, art.1, ad 6

entender adecuadamente el misterio del hombre sin profundizar en la unidad que realizan su alma y su cuerpo, así tampoco podremos abordar adecuadamente este misterio del lenguaje humano si no se considera en profundidad este doble aspecto del *logos* interior y exterior.

Sin embargo, así como el cuerpo es para el alma, el signo exterior es para la concepción interior del verbo mental, pues en ella culmina nuevamente la comunicación de verdades que se establece entre los hombres, pues advertimos con asombro que en la interioridad de otro hombre ese signo externo se transforma de mero ruido en una palabra humana:

Lo que es palabra para uno es ruido para otro, como las señales del operador de telégrafos en alfabeto Morse es un sonido para los que conocen este alfabeto y un ruido para los que lo ignoran (...) En el oyente, y no en el sonido, es donde se produce la metamorfosis del ruido en palabra, del sonido en signo. Con la palabra se ha salido ya de lo puramente físico; los gramáticos y lingüistas pisan terreno metafísico sin darse cuenta de ello.⁷²⁶

Finalmente, podemos realizar otra consideración interesante del lenguaje humano y que constituye como una evidencia de su realidad metafísica. Esta consiste en la constatación del hecho de que no existe propiamente un órgano del lenguaje, sino que el hombre se vale de muchos de ellos, para la escucha por un lado y sobre todo para la producción de la palabra humana.

En efecto, por un lado vemos que cada sentido se distingue en primer lugar por sus órganos, y así el ojo es el órgano de la vista, la oreja el órgano del oído, la nariz el del olfato, la piel el del tacto y las papilas de la lengua son el órgano del gusto. De esta enumeración de los sentidos, parece a primera vista que el oído tiene algo que ver, pero no podemos decir que el oído sea el órgano del lenguaje o de la palabra, porque solamente es el órgano capacitado para percibir los sonidos en general, y por tanto la palabra cae bajo dicho ámbito de sonidos, pero no exclusivamente, puesto que también la palabra interior en tanto que se manifiesta por un gesto cae bajo el ámbito del sentido de la vista:

No hay un órgano del lenguaje. Se ve con los ojos, se huele con la nariz, se oye con el oído, se camina con las piernas, pero se habla con la boca, los dientes, la nariz y muchos otros órganos, de los cuales ninguno tiene como función específica hablar. Por lo demás, se puede hablar sin hacer intervenir a ninguno de los diversos órganos cuya concurrencia constituye el aparato vocal. El lenguaje por gestos, que usan de los mudos, es prueba de ello.⁷²⁷

Este uso del lenguaje humano de varios órganos, a los cuales a su vez trasciende, recuerda enormemente a la inteligencia humana, la cual según la clásica concepción del Aquinate no es acto de ningún órgano corporal, aunque a su vez se apoya en todos los datos de los sentidos externos y en la elaboración de los sentidos internos, para concluir en un acto que trasciende a todos ellos:

⁷²⁶ Étienne GILSON. *Lingüística y Filosofía*, p.68-69

⁷²⁷ Étienne GILSON. *Lingüística y Filosofía*, p.97

El metafísico, persuadido naturalmente de que el lenguaje es llevado a cabo por un entendimiento incorporeal, no puede abstenerse de recordar en este momento que, según Tomás de Aquino, y en cierto sentido Aristóteles, el entendimiento funciona sin órgano corporal (...) El lenguaje es una función añadida, o más exactamente, un grupo de funciones añadidas. Saca todo el partido posible de órganos y funciones, nerviosas y musculares, que fueron producidas y se conservan para fines muy distintos (...) La función propia de los dientes es masticar, la del paladar gustar, pero el lenguaje añade a esas funciones naturales la de contribuir a la articulación de la palabra. Verdaderamente se podría decir que un poder trascendente utiliza el cuerpo para fines de un orden trascendente como él.⁷²⁸

III.12. El lenguaje humano de lo superior al hombre

De la gran multiplicidad de cosas que componen el universo y que pueden ser conocidas por el hombre y manifestadas por medio de su palabra, nos interesa considerar ahora el lenguaje de aquello que es superior al hombre, especialmente cómo podemos referirnos a Dios, ya que denominamos las cosas según las conocemos. A este respecto, Santo Tomás recoge la tesis aristotélica de que las palabras son signos de los conceptos, y estos a su vez son signos de las cosas, de lo que se sigue que en la misma medida en que podamos conocer una cosa, según esto mismo podremos nombrarla⁷²⁹.

Pero como resulta que a Dios no podemos conocerle por su esencia, sino a partir de las criaturas y según analogía, de esto se sigue que la manera humana de nombrar a Dios no podrá expresar plenamente su esencia como sí que lo hacemos cuando nombramos a las cosas materiales:

Hemos demostrado que en esta vida no podemos ver a Dios por esencia, pero que le conocemos por las criaturas en calidad de principio, por vía de excelencia y remoción. Por consiguiente, podemos denominarle por las criaturas, pero no en forma que el nombre que lo signifique exprese la esencia divina tal cual es, como el término "hombre" expresa con su significado la esencia del hombre.⁷³⁰

III.12.1. Los diversos modos humanos de nombrar a Dios

Una vez demostrado que ningún nombre humano expresa adecuadamente la esencia de Dios, pero que a pesar de esto sí que es posible un modo imperfecto de expresarla, resulta especialmente interesante el examen que realiza el Aquinate acerca de si convienen más los nombres concretos o abstractos para referirse a Dios. Para responder a esto, advierte que utilizamos nombres concretos para designar a las cosas subsistentes y compuestas, mientras que las formas simples las expresamos por medio de nombres abstractos, como por ejemplo "blancura" o "virtud". A partir de aquí, infiere Santo Tomás

⁷²⁸ Étienne GILSON. *Lingüística y Filosofía*, p.97-98

⁷²⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.13, art 1, in c.

⁷³⁰ *Ostensum est autem supra quod Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam; sed cognoscitur a nobis ex creaturis, secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et remotiois. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis, non tamen ita quod nomen significans ipsum, exprimat divinam essentiam secundum quod est, sicut hoc nomen homo exprimit sua significatione essentiam hominis secundum quod est.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.13, art 1, in c.

que para referirnos a Dios utilizamos ambos tipos de denominación, pues utilizamos nombres abstractos para expresar su simplicidad, mientras que para expresar su subsistencia utilizamos nombres concretos:

Como Dios es a la vez simple y subsistente, para designar su simplicidad le atribuimos nombres abstractos, y para significar su subsistencia y perfección, nombres concretos; aunque unos y otros quedan tan lejos de expresar su modo de ser como nuestro entendimiento de conocerle en esta vida como Él es.⁷³¹

De los nombres que utilizamos según analogía para expresar a Dios, cabe decir que aquellos que consisten en una remoción de imperfecciones o limitaciones no puede expresar su naturaleza, mientras que aquellos nombres que resultan de la vía de eminencia y que expresan perfecciones positivas, estos deben expresar de algún modo la esencia divina y por eso ha habido diversidad de opiniones al respecto:

Si se trata de los nombres que se aplican a Dios en sentido negativo o de los que significan su relación a las criaturas, es indudable que en modo alguno significan su sustancia, sino que expresan la remoción de algo incompatible con Él, o su relación con otro, o mejor, la de otro con Dios. Pero acerca de los que se aplican de modo absoluto y afirmativo, como los de bueno, sabio, etc; ha habido opiniones.⁷³²

A este respecto, se puede afirmar bajo la guía del Aquinate que los nombres que expresan perfecciones puras que de suyo no implican limitación, sí que significan la esencia divina aunque de modo imperfecto, pues el entendimiento humano no alcanza a entender ni a expresar el modo excelente en que Dios posee todas estas perfecciones:

Se ha de decir que todos estos nombres significan la sustancia divina y se aplican a Dios sustancialmente, pero no alcanzan a expresarle con perfección (...) Estos términos significan a Dios según le conoce nuestro entendimiento, y puesto que nuestro entendimiento le conoce por medio de las criaturas, síguese que solo le conoce en la medida en que estas le representan (...) Por consiguiente, esta clase de nombres significan la sustancia divina, aunque imperfectamente, como imperfectamente la representan también las criaturas.⁷³³

En este punto, hace el Aquinate una interesante observación etimológica, distinguiendo entre el motivo que históricamente da lugar a la formación de una palabra que muchas

⁷³¹ *Quia igitur et Deus simplex est, et subsistens est, attribuimus ei et nomina abstracta, ad significandam simplicitatem eius; et nomina concreta, ad significandum subsistentiam et perfectionem ipsius, quamvis utraque nomina deficiant a modo ipsius, sicut intellectus noster non cognoscit eum ut est, secundum hanc vitam.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.13, art 1, ad 2

⁷³² *De nominibus quae de Deo dicuntur negative, vel quae relationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est quod substantiam eius nullo modo significant; sed remotionem alicuius ab ipso, vel relationem eius ad alium, vel potius alicuius ad ipsum. Sed de nominibus quae absolute et affirmative de Deo dicuntur, sicut bonus, sapiens, et huiusmodi, multipliciter aliqui sunt opinati.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.13, art 2, in c.

⁷³³ *Et ideo aliter dicendum est, quod huiusmodi quidem nomina significant substantiam divinam, et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repraesentatione ipsius (...) Significant enim sic nomina Deum, secundum quod intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundum quod creaturae ipsum repraesentant (...) Sic igitur praedicta nomina divinam substantiam significant, imperfecte tamen, sicut et creaturae imperfecte eam repraesentant.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.13, art 2, in c.

veces se toma de un aspecto accidental, por un lado, y entre el significado que expresa propiamente, por otro. Como ejemplo menciona la palabra “piedra”, que inicialmente se utilizaba para designar a “lo que hiere el pie”, pero ahora expresa un cuerpo que posee cierta naturaleza. En lo que concierne a los nombres de Dios, los nombres de las cosas que son participaciones de Dios, como bueno, sabio o viviente; expresan esta realidad concreta, aunque exista en Dios de modo más eminente y perfecto:

Ocurre a veces con el significado de las palabras que uno es el significado de origen, o sea, el que motivó su formación y otro el que les damos al aplicarlas. Por ejemplo, la palabra latina *lapis* (piedra) viene de *laedere pedem* (lo que hiere el pie), y sin embargo, no la aplicamos para designar lo que hiere el pie, pues en tal caso todo lo que le hiere sería piedra, sino para designar una determinada especie de cuerpos (...) Pero estos nombres no se emplean para designar los mismos procesos o participaciones, en forma que cuando se dice “Dios es viviente” se haya de entender que “de Él procede la vida”, sino para significar el mismo principio de las cosas en cuanto en Él preexiste la vida.⁷³⁴

Un criterio que resulta de esto, es que las palabras del lenguaje humano que expresan perfecciones mixtas que implican limitación, únicamente puede decirse de Dios de forma metafórica, como por ejemplo “roca” o “león”. Por otro lado, en cuanto a las palabras que expresan perfecciones puras que de suyo no implican limitación como ente, bueno, viviente, estos pueden decirse propiamente de Dios⁷³⁵.

Como vemos, tanto en el conocimiento de Dios por parte del hombre, como en su posibilidad de expresarlo por el lenguaje, nos movemos en el terreno de la analogía. Es por esto, que es un error pretender que haya una univocidad entre los nombres de Dios y los de las criaturas, a pesar de que materialmente algunos suenen igual y se escriban igual, pues por ejemplo cuando decimos de un hombre que es “bueno” o “sabio”, queremos expresar un accidente que lo perfecciona, pero cuando referimos esos mismos nombres a Dios estamos significando su esencia:

Es imposible decir cosa alguna de Dios y de las criaturas en sentido unívoco. La razón de esto es porque todo efecto desproporcionado con el poder activo de su causa agente, recibe la semejanza del agente, no total y perfecta, sino deficiente (...) Por ejemplo, cuando aplicamos a un hombre el calificativo de sabio, significamos una perfección distinta de su esencia, de su poder, de su ser y de todo lo demás. Pero cuando aplicamos este calificativo a Dios, no pretendemos significar cosa distinta de la esencia, del poder o del saber divinos.⁷³⁶

⁷³⁴ *In significatione nominum, aliud est quandoque a quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum nomen imponitur, sicut hoc nomen lapis imponitur ab eo quod laedit pedem, non tamen imponitur ad hoc significandum quod significet laedens pedem, sed ad significandam quandam speciem corporum; alioquin omne laedens pedem esset lapis (...)* Sed tamen haec nomina non imponitur ad significandum ipsos processus, ut, cum dicitur Deus est vivens, sit sensus, ab eo procedit vita, sed ad significandum ipsum rerum principium, prout in eo praeexistit vita. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.13, art 2, ad 2

⁷³⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.13, art 3, ad 1

⁷³⁶ *Impossibile est aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce. Quia omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis, recipit similitudinem agentis non secundum eandem rationem, sed deficienter (...)* puta cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia et ab esse ipsius, et ab omnibus huiusmodi. Sed cum hoc nomen de Deo

No obstante, esto no implica que haya pura equivocidad, porque esto haría inviable cualquier conocimiento y lenguaje sobre Dios, por pequeño que sea. Es por esto que los nombres del lenguaje humano se predicán de Dios y de las criaturas según analogía de proporción o de atribución, de modo que las perfecciones que descubrimos en las criaturas que de suyo no implican limitación se predicán de Dios por ascenso proporcional y también por descenso de analogía de atribución, siendo Dios en este caso el analogado principal en quien preexisten de modo pleno estas perfecciones y de Él derivan a las criaturas⁷³⁷.

Una distinción muy importante que realiza Santo Tomás acerca de estos nombres análogos que expresan de algún modo la esencia divina, consiste en atender por un lado a la cosa significada por el nombre y en atender por otro lado al modo de significar. Así pues, en cuanto a la cosa significada por el nombre, este tipo de nombres que expresan perfecciones puras como “bueno”, “sabio” o “viviente” se dicen primero de Dios y después de las criaturas, porque Él las posee de modo eminente. Pero en cuanto al modo de significar, primero decimos estos mismos nombres de las criaturas que de Dios, porque a aquellas las conocemos primero:

Se ha de sostener que en cuanto a la cosa significada por el nombre, se dicen de Dios antes que de las criaturas, porque las perfecciones que expresan derivan de Dios a las criaturas; pero en cuanto a la aplicación del nombre, primero las aplicamos a las criaturas, porque las conocemos antes y por ello su modo de significar es el que compete a las criaturas.⁷³⁸

Por otra parte, Santo Tomás profundiza más y sostiene que “algunos de los nombres que incluyen relación a las criaturas se dicen de Dios en el tiempo y no *ab aeterno*”⁷³⁹. En este sentido, recuerda el Doctor Común que la relación puede ser real o de razón, y que en Dios no hay relación real a sus criaturas, porque no se ordena a ellas. No obstante, esto no significa que Dios sea lejano y ajeno al mundo creado, sino simplemente que carece de un accidente por el que se ordene a sus criaturas. Sin embargo, Dios está presente a ellas de una manera más profunda pues las sostiene y conserva en el ser y las guía bajo su Providencia. Asimismo, de todo esto se infiere que no hay ningún problema en atribuir a Dios los nombres que incluyen la relación temporal a las criaturas, puesto que en Dios la relación es solo de razón y no implica ningún tipo de mutación:

Así entendido, no hay dificultad en atribuir a Dios en el tiempo los nombres que incluyen relación a las criaturas, puesto que no suponen cambio alguno en Dios, sino solo en la

dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia vel potentia vel esse ipsius. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.13, art 5, in c.

⁷³⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.13, art 5, in c.

⁷³⁸ *Unde, secundum hoc, dicendum est quod, quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, quia a Deo huiusmodi perfectiones in creaturas manant. Sed quantum ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus. Unde et modum significandi habent qui competit creaturis.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.13, art 6, in c.

⁷³⁹ *Quaedam nomina importantia relationem ad creaturam, ex tempore de Deo dicuntur, et non ab aeterno.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.13, art 7, in c.

criatura, como la columna está a la derecha, no porque ella cambie, sino porque el hombre se traslada.⁷⁴⁰

En esta línea, Santo Tomás examina algunos nombres de Dios que implican relación a las criaturas, como por ejemplo Salvador, Señor o Creador. Acerca del nombre de “Señor” comenta el Aquinate que significa directamente la relación e indirectamente la sustancia, mientras que “Salvador” o “Creador” significan directamente la esencia divina e indirectamente la relación, y en todos estos nombres no hay ningún problema en que se digan de Dios en el tiempo e impliquen relación a las criaturas. No obstante, en otro lugar advierte el Doctor Angélico que el nombre “Señor” incluye relación a “siervo”, de modo que Dios es antes Dios que Señor, pues esto último se da en tanto que tiene las criaturas sujetas a Él:

Aunque Dios anterior a las criaturas, como el significado del término relativo Señor incluye que tenga siervo, y viceversa, Señor y siervo son dos términos relativos que coexisten, por lo cual Dios no fue Señor antes de tener criaturas sujetas a Él.⁷⁴¹

Por otro lado, Santo Tomás afirma que el nombre de “Dios” expresa la naturaleza divina, aunque no conozcamos directamente la divina esencia sin embargo sí que sabemos algo de ella a partir de sus obras y efectos. En este sentido, el nombre de “Dios”, aunque históricamente se tomó de la operación de la Providencia divina sobre todos los entes, sí que expresa la naturaleza divina:

El significado con que se aplica un nombre no coincide siempre con el de su origen (...) Aunque no conocemos a Dios en su naturaleza, sabemos algo de Él por sus obras y efectos, y por esto el nombre de Dios es nombre de operación en cuanto origen o etimología, ya que en su origen significaba la providencia de Dios sobre todos los seres, y cuantos hablan de Él llaman Dios el ser que tiene providencia universal de todas las cosas (...) Así pues, el nombre de Dios, tomado de esta operación, se emplea para designar la naturaleza divina.⁷⁴²

Asimismo, el Aquinate afirma que el término hebreo “*tetragrammaton*” es el nombre de Dios más apropiado para expresar el subsistente divino incomunicable, dejando de lado la naturaleza:

⁷⁴⁰ *Et sic nihil prohibet huiusmodi nomina importantia relationem ad creaturam, praedicari de Deo ex tempore, non propter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturae mutationem; sicut columna fit dextera animali, nulla mutatione circa ipsam existente, sed animali translato.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.13, art 7, in c.

⁷⁴¹ *Licet igitur Deus sit prior creaturis, quia tamen in significatione domini clauditur quod habeat servum, et e converso, ista duo relativa, dominus et servus, sunt simul natura. Unde Deus non fuit dominus, antequam haberet creaturam sibi subiectam.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.13, art 7, in c.

⁷⁴² *Non est semper idem id a quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum nomen imponitur (...) Quia igitur Deus non est notus nobis in sui natura, sed innotescit nobis ex operationibus vel effectibus eius, ex his possumus eum nominare, ut supra dictum est. Unde hoc nomen Deus est nomen operationis, quantum ad id a quo imponitur ad significandum. Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentia, omnes enim loquentes de Deo, hoc intendunt nominare Deum, quod habet providentiam universalem de rebus (...) Ex hac autem operatione hoc nomen Deus assumptum, impositum est ad significandum divinam naturam.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.13, art 8, in c.

A pesar de esto, si hubiese algún nombre que significase a Dios, no por parte de la naturaleza, sino del supuesto, considerado como este individuo, y tal vez sea así el nombre *tetragrammaton* de los hebreos, este nombre sería incommunicable en todas sus formas.⁷⁴³

Un último aspecto importante es el que se refiere al diálogo de los hombres acerca de Dios, ya que cuando hablan entre sí cabe preguntarse si nombran a “Dios” y se refieren ya sea al que es Dios por naturaleza, o bien al que a lo que participa de la divinidad o incluso a lo que se llama “Dios” según la opinión de los hombres, hay que indagar si todos ellos se dicen en sentido unívoco, equívoco o análogo. A esto responde el Doctor Común y afirma que hay una analogía, rechazando la pura univocidad o equivocidad, de modo que el término “Dios” cuando se aplica al Dios verdadero posee un significado común con lo que se dice del que es Dios por participación o con aquello que los hombres tienen por divino, aun tratándose de un ídolo:

El término Dios, en el sentido con que se aplica al Dios verdadero, entra en el concepto de Dios cuando se aplica al Dios tenido por participación y al tenido por Dios (...) Por todo esto se ve que el significado del término varía, pero una de sus acepciones va incluida en todas las demás, y por tanto, es indudable que se aplica en sentido análogo.⁷⁴⁴

En conexión con esto Santo Tomás se plantea algo muy interesante, cuando se pregunta si un católico o un pagano cuando nombran a “Dios” lo hacen en un sentido puramente equívoco. A esto responde, que ninguno de los dos conocen la naturaleza divina directamente, pero que sí que poseen un cierto conocimiento natural de Dios por analogía, que es la base para ambos puedan hablar de Dios y alcanzar alguna inteligencia. Por esto mismo, el católico puede decir al pagano que su ídolo no es Dios, o San Pablo pudo desvelar a los atenienses quién era el Dios desconocido, precisamente porque entendían en cierto modo el nombre de Dios:

Ni el católico, ni el pagano conocen la naturaleza de Dios tal cual es, pero uno y otro la conocen por los conceptos de causalidad, excelencia y remoción, y por esto, al decir el gentil “el ídolo es Dios”, puede tomar el término Dios en el mismo sentido en que lo toma el católico cuando dice “el ídolo no es Dios”.⁷⁴⁵

Finalmente, de entre todos los nombres que el lenguaje humano puede atribuir a Dios afirma el Aquinate que la expresión “El que es” es la que con más propiedad se dice de Dios, porque significa el ser ilimitado y no una mera forma determinada, así como también

⁷⁴³ *Si vero esset aliquod nomen impositum ad significandum Deum non ex parte naturae, sed ex parte suppositi, secundum quod consideratur ut hoc aliquid, illud nomen esset omnibus modis incommunicabile, sicut forte est nomen tetragrammaton apud Hebraeos.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.13, art 9, in c.

⁷⁴⁴ *Nam hoc nomen Deus, secundum quod pro Deo vero sumitur, in ratione Dei sumitur secundum quod dicitur Deus secundum opinionem vel participationem (...) Et sic manifestum est quod alia et alia est significatio nominis, sed una illarum significationum clauditur in significationibus aliis. Unde manifestum est quod analogice dicitur.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.13, art 10, in c.

⁷⁴⁵ *Ipsam naturam Dei prout in se est, neque Catholicus neque Paganus cognoscit, sed uterque cognoscit eam secundum aliquam rationem causalitatis vel excellentiae vel remotionis, ut supra dictum est. Et secundum hoc, in eadem significatione accipere potest gentilis hoc nomen Deus, cum dicit idolum est Deus, in qua accipit ipsum Catholicus dicens idolum non est Deus.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.13, art 10, ad 5

por su universalidad pues abarca cualquier aspecto del ser y también porque cosignifica el ser en el tiempo presente, siendo Él un eterno presente:

“El que es” es el más propio de todos los nombres de Dios, y esto por tres razones. Primera, por su significado. Este nombre no significa una forma determinada, sino el mismo ser (...) Segunda por su universalidad. Los otros nombres de Dios son menos comunes (...) con otro nombre cualquiera se determina algún modo de ser de la sustancia de una cosa, pero con este nombre no se determina ninguno (...) Tercera, por lo que incluye su significado, pues significa el ser en presente y esto lo que con mayor propiedad se dice de Dios, que no conoce pasado ni futuro.⁷⁴⁶

Una vez concluido el examen concerniente a los nombres del lenguaje humano acerca de Dios, Santo Tomás pasa a considerar brevemente la formación de proposiciones afirmativas acerca de Dios, y en este sentido, recuerda que el entendimiento humano sintetiza y unifica la diversidad de cosas concebidas como sujeto y predicado, por medio del juicio o proposición. Toda esta pluralidad de nombres y juicios acerca de Dios no introduce ningún error o falseamiento, pues así como nuestro entendimiento humano conoce las cosas materiales compuestas de modo inmaterial sin por ello incurrir en falsedad, así también nuestro entendimiento conoce las cosas simples y superiores a sí mismo al modo de las compuestas, sin por ello incurrir tampoco en falsedad:

Es cosa sabida que nuestro entendimiento conoce de modo inmaterial las cosas materiales inferiores a él, no porque piense que son inmateriales, sino porque tiene un modo inmaterial de conocerlas. Asimismo, cuando conoce las cosas simples superiores a él, las entiende según su manera de entender, o sea en forma de compuestos, pero sin que por esto entienda que son compuestas. Por todo lo cual se echa de ver que no hay falsedad en nuestro entendimiento cuando formula proposiciones compuestas referentes a Dios.⁷⁴⁷

⁷⁴⁶ *Hoc nomen qui est triplici ratione est maxime proprium nomen Dei. Primo quidem, propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse (...)* Secundo, propter eius universalitatem. *Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia (...)* Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei, sed hoc nomen qui est nullum modum essendi determinat (...). Tertio vero, ex eius consignificatione. *Significat enim esse in praesenti, et hoc maxime proprie de Deo dicitur, cuius esse non novit praeteritum vel futurum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.13, art 11, in c

⁷⁴⁷ *Manifestum est enim quod intellectus noster res materiales infra se existentes intelligit immaterialiter; non quod intelligat eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter, cum intelligit simplicia quae sunt supra se, intelligit ea secundum modum suum, scilicet composite, non tamen ita quod intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus, formans compositionem de Deo.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.13, art 12, ad 3

IV. EL CONOCIMIENTO EN CUANTO TAL

Después de haber realizado un recorrido exhaustivo por el modo de conocer humano y una incursión en lo que podemos entrever filosóficamente del conocimiento en el ángel y del conocimiento en Dios, estamos en condiciones de descubrir qué rasgos pertenecen a la esencia del conocimiento, es decir, al conocimiento en cuanto tal. Así por ejemplo, ya hemos visto que el conocimiento humano le corresponde partir de un elemento extrínseco que son los datos que recogen las potencias sensitivas y que junto con un elemento intrínseco que es la actividad del entendimiento agente, produce como resultado el conocimiento humano. O también por ejemplo, hemos descubierto que la limitación del entendimiento humano exige que a partir de unos primeros conocimientos como los de las quiddades o esencias de las cosas materiales, el hombre necesite avanzar a través de la formación de juicios y razonamientos. Sin embargo, tras considerar el conocimiento en el ángel y en Dios, hemos visto que de ninguna manera les compete el conocer a partir de un elemento extrínseco como los datos de la sensibilidad, ni tampoco su modo de conocer exige este proceder discursivo por medio del juicio y del razonamiento. De esto se deduce, que estos dos rasgos propios del conocimiento humano no pueden pertenecer a la esencia del conocimiento en cuanto tal, sino únicamente al conocimiento humano dadas sus peculiares características, ya que el alma humana es la más imperfecta de los subsistentes intelectuales.

A este respecto, iremos destacando a lo largo del presente trabajo aquellos aspectos que pertenecen a la esencia del conocimiento en cuanto tal de aquellos que pertenecen al conocimiento o lenguaje en tanto que humano. Así por ejemplo, la materialidad del lenguaje externo no es algo que pertenezca al hablar o locución en cuanto tal, sino únicamente en tanto que pertenece al modo específico de comunicarse del hombre.

No obstante, como el capítulo presente se dedica a las características del conocimiento en cuanto tal, nos ceñiremos al análisis de cuatro aspectos que se dan en toda forma de conocimiento y que son la inmaterialidad del conocer, la vuelta sobre sí mismo o subsistencia del cognoscente, la unión del cognoscente con lo conocido y el entendimiento como manifestativo del ser a través de la palabra.

IV.1. La inmaterialidad del conocer

La naturaleza intelectual y la inteligibilidad del ente se constituyen por la inmaterialidad. En efecto, a partir del hecho innegable de que existe el conocimiento, advertimos que el entender consiste en una peculiar posesión de algo conocido por un cognoscente. Como ya hemos visto en un texto anteriormente citado, el entender supone además un cierto remedio a la limitación entitativa que posee según su especie cada uno de los entes del universo, de modo que solamente algunos de ellos, que son los subsistentes intelectuales, además de poseer su propia forma entitativa pueden apropiarse de la forma de otra cosa, y llegar en cierto modo a contemplar la totalidad del universo⁷⁴⁸.

⁷⁴⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 2, art.2, in c.

Asimismo, como hemos visto anteriormente, en el caso del entendimiento humano el objeto proporcionado a su horizonte cognitivo es la esencia o quiddidad abstraída a partir de las cosas materiales, la cual posee la característica de la universalidad. Pero lo universal no es inteligible en tanto que es universal, sino en tanto que es inmaterial. En este sentido, afirma el Aquinate que “algo es inteligido en acto porque es inmaterial, y no porque es universal (...) más bien lo universal tiene que ser inteligible porque es abstraído de los principios materiales individuantes”⁷⁴⁹. De modo similar destaca en otro lugar que “de los singulares que existen en las cosas corporales no hay en nosotros intelección, no por razón de su singularidad, sino por razón de la materia que es el principio de su individuación”⁷⁵⁰.

Por consiguiente, lo universal es inteligible por ser inmaterial y no por ser universal. No obstante, aunque una dimensión primordial del conocimiento humano directo sea el acceso al universal, sin embargo esto no es porque el conocimiento sea de suyo universal, sino porque necesitamos eliminar y abstraer la materia que es principio de individuación y de limitación. En consecuencia, el universal conocido es inteligible porque es inmaterial, de lo que se infiere que si esta realidad cognoscible es inmaterial también debe ser inmaterial el cognoscente.

Esta inmaterialidad del cognoscente es el fundamento del conocimiento, pues la participación del *esse* por el subsistente intelectual es de tal manera que no se encuentra completamente hundido en la materia, lo que le permite trascenderse y de algún modo infinitarse, en tanto que puede recibir las formas de las otras cosas:

Los cognoscentes se diferencian de los que no cognoscentes en que estos últimos no poseen más que su propia forma, mientras que los primeros alcanzan a tener además la forma de otra cosa, ya que la especie o forma de lo conocido está en el que lo conoce. De donde resulta manifiesto que la naturaleza del no cognoscente está más coartada y limitada, y en cambio la del cognoscente posee mayor amplitud y extensión.⁷⁵¹

Según esto, los diversos grados de perfección en el conocimiento deben valorarse según la mayor o menor inmaterialidad del subsistente intelectual, de manera que un entendimiento será más perfecto cuanto más inmaterial sea:

Lo que limita la forma es la materia, y por eso hemos dicho que cuanto más inmatriciales sean las formas tanto más se aproximan a una especie de infinidad. Por tanto, es indudable que la

⁷⁴⁹ *Enim aliquid est intellectus in actu quod est immateriale, non autem ex hoc quod est universale; sed magis universale habet quod sit intelligibile per hoc quod est abstractum a principiis materialibus individuantibus.* TOMÁS DE AQUINO. *Quaestio disputata de anima.* art.2, ad 5

⁷⁵⁰ *Singularium quae sunt in rebus corporalibus, non est intellectus apud nos, non ratione singularitatis, sed ratione materiae, quae est in eis individuationis principium.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.56, art.1, ad 2

⁷⁵¹ *Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscentia natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata, natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art.1, in c.

inmaterialidad de un ente es razón de que tenga conocimiento, y según el modo de inmaterialidad, así será su modo de cognición.⁷⁵²

En relación con esto, el Aquinate al estudiar el origen del conocimiento humano, analiza y critica posturas extremas. En primer lugar, critica un abanico de planteamientos que sitúan la totalidad del origen de nuestro conocimiento en una causa exterior a la mente, y en segundo lugar, el Doctor Común evita la postura contraria, que sostendría que el origen de nuestro conocimiento depende totalmente de una causa interior a nuestra alma. La solución equilibrada que adopta el Aquinate es la solución inspirada por Aristóteles, según la cual debemos afirmar a la vez un origen intrínseco y un origen extrínseco en la intelección humana:

Sobre esta cuestión fueron diferentes las opiniones de los antiguos. Algunos, en efecto, establecieron que el comienzo de nuestra ciencia provenía totalmente de una causa exterior separada de la materia (...) Otra opinión fue la de los que establecían que el origen de nuestra ciencia procedía totalmente de una causa interior; también esta opinión se divide en dos (...) Con respecto a las posturas señaladas, es más razonable la afirmación del Filósofo, el cual establece que la ciencia de nuestra mente procede en parte de lo que es intrínseco y en parte de lo que es extrínseco, no solo de las cosas que están separadas de la materia sino también de las cosas sensibles mismas.⁷⁵³

Esta conjunción armónica entre un origen extrínseco y un origen intrínseco del conocimiento humano, guarda conexión con la distinción entre el entendimiento agente y el entendimiento posible, según la cual la mente posee una doble relación con las cosas sensibles externas, ya que por un lado se compara con ellas como el acto con la potencia, en tanto que las cosas son inteligibles en potencia y la mente es en acto; pero por otro lado, la mente se compara con las cosas como la potencia con el acto, ya que nuestra mente carece de dichas formas inteligibles y está en potencia de adquirirlas, mientras que dichas formas son en acto en las cosas mismas⁷⁵⁴.

Así pues, la mente humana posee una doble relación respecto de las cosas materiales, porque en un aspecto está en acto y en otro está en potencia respecto de ellas. Esto se corresponde con la necesidad de que en el conocimiento humano intervengan un elemento extrínseco y un elemento intrínseco. Sin embargo, esto no pertenece a la esencia del conocimiento en cuanto tal, sino que es propio únicamente del alma humana debido a su mayor proximidad a lo material y su menor actualidad y perfección. Es por esto, que en el conocimiento del ángel y en el conocimiento de Dios no se requiere de dicho elemento extrínseco, sino que basta únicamente con la actualidad e inteligibilidad

⁷⁵² *Coarctatio autem formae est per materiam. Unde et supra diximus quod formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art.1, in c.

⁷⁵³ *Circa hanc quaestionem multiplex fuit antiquorum opinio. Quidam enim posuerunt ortum scientiae nostrae totaliter a causa exteriori esse, quae est a materia separata (...) Alia opinio fuit ponentium nostrae scientiae originem totaliter a causa interiori esse: quae etiam in duas sectas dividitur (...) Et ideo prae omnibus praedictis positionibus rationabilior est sententia philosophi, qui ponit scientiam mentis nostrae partim ab intrinseco et partim ab extrinseco esse; non solum a rebus a materia separatis, sed etiam ab ipsis sensibilibus.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.10, art.6, in c.

⁷⁵⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 10, art.6, in c.

del entendimiento. En el caso de Dios, todo lo conoce perfectamente a partir de su propia naturaleza o esencia, mientras que en el caso del ángel se requiere de una realidad accidental que son las especies inteligibles innatas que Dios le ha infundido.

No obstante, en el caso del hombre llama la atención de que hay un pequeño núcleo de inteligibilidad en acto del alma humana en su ser entitativo, y el Aquinate nos pone sobre la pista al identificar esta inteligibilidad en acto con la inmaterialidad que le corresponde a su naturaleza:

Tiene el alma intelectual algo en acto, respecto de lo cual la imagen está en potencia; y hay algo en el alma en potencia, que en las imágenes se halla actualmente. La sustancia del alma humana tiene en acto la inmaterialidad, y por esto tiene naturaleza intelectual, pues toda sustancia inmaterial es intelectual.⁷⁵⁵

Esto significa que la inmaterialidad constituye la inteligibilidad, de modo que una sustancia que no esté totalmente inmersa en la materia es para ella misma inteligible en acto. En la medida en que un ente sea inmaterial, entonces es inteligible. El Aquinate expresa esta idea con un ejemplo muy gráfico, diciendo que “si un arca pudiese ser subsistente por sí misma sin materia, se entendería a sí misma”⁷⁵⁶.

Además podemos decir que esta inteligibilidad no es un mero añadido a la entidad, sino que la inteligibilidad pertenece de suyo al ser del ente; pero que la materia la coarta e impide. Por esta razón, un ente no determinado por la materia, posee naturaleza intelectual, se posee a sí mismo y es inteligible para sí mismo. Esto significa pues, que el alma intelectual tiene inteligibilidad porque tiene inmaterialidad. Es por esta inmaterialidad por la que el alma humana posee la inteligibilidad en acto y le es connatural el formar los inteligibles dentro de sí misma.

En consecuencia, aquí ya descubrimos que la inmaterialidad es un rasgo esencial que se da en el conocimiento humano y lo fundamenta, pero que con mayor razón se da aún en el conocimiento de Dios y en el de los ángeles, por lo que la inmaterialidad del conocer es un rasgo de la esencia del conocimiento en cuanto tal.

Esta inmaterialidad del alma humana en tanto que es perfecta le permite infinitarse intencionalmente y poseer las formas inteligibles de las demás cosas. Sin embargo, ya hemos visto que el alma humana en tanto que es limitada no puede conocerse en acto por su esencia, sino que requiere empezar conociendo algo. El Aquinate, para ilustrar esta cuestión, recuerda el principio de que una cosa es cognoscible, según que sea en acto; de modo que según sea su actualidad, tanta será su entidad y verdad. Por consiguiente, el alma humana posee la inteligibilidad que corresponde a su actualidad, la cual en el caso del alma humana es inferior al resto de sustancias intelectuales:

⁷⁵⁵ *Habet enim anima intellectiva aliquid in actu ad quod phantasma est in potentia: et ad aliquid est in potentia quod in phantasmatis actu invenitur. Habet enim substantia animae humanae immaterialitatem, et, sicut ex dictis patet, ex hoc habet naturam intellectualem: quia omnis substantia immaterialis est huiusmodi.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro II, c.77

⁷⁵⁶ *Si arca esset sine materia per se subsistens, esset intelligens seipsam.* TOMÁS DE AQUINO. *De Spiritualibus creaturis*, q.1, art.1, ad 12.

Las cosas son cognoscibles en cuanto están en acto y no en cuanto están en potencia. Así pues, una cosa tiene tanto de ente y verdad, objeto del conocimiento, cuanta es su actualidad. Esto se evidencia en las cosas sensibles: la vista no capta lo coloreado en potencia, sino lo que está en acto (...) En las sustancias inmatriciales ocurre también que son inteligibles por su propia esencia en la medida que les compete por esencia ser en acto.⁷⁵⁷

Según esto resulta clarísimo que los ángeles y Dios (que es Acto puro), poseen mayor inteligibilidad en acto que la mente humana, la cual “está con respecto de las cosas inteligibles en pura potencia, así como la materia prima en relación con las cosas sensibles”⁷⁵⁸. Así pues, se comprende que la mente humana no se conozca a sí misma por su esencia, sino por su acto, de modo que primero necesitamos abstraer a partir de lo sensible, para que nuestro entendimiento se entienda a sí mismo:

Nuestro entendimiento se conoce a sí mismo en cuanto se actualiza por las especies abstraídas de lo sensible, sirviéndose de la luz del entendimiento agente, que es el acto de las especies inteligibles y mediante ellas del entendimiento posible. Nuestro entendimiento se conoce a sí mismo, no por su esencia, sino por su acto.⁷⁵⁹

Esta inmaterialidad del alma humana es más imperfecta y limitada que la de los otros subsistentes intelectuales, por eso requiere de su unión con el cuerpo para conocer y tampoco se conoce por su esencia, sino que requiere de sus actos. No obstante, en la medida que el alma es humana es inmaterial entonces puede conocerse a sí misma y es principio de que aún pueda conocerse mejor a sí misma, lo que nos lleva de la mano al tema de la subsistencia o vuelta de la esencia sobre sí, que es el que tratamos a continuación.

IV.2. La vuelta sobre sí o subsistencia del cognoscente

Una vez hemos demostrado que la inmaterialidad del conocimiento es un rasgo esencial del conocimiento en cuanto tal, y que en ella reside como en su raíz el que por un lado el hombre, pueda elevar las especies de las cosas materiales a su nivel inteligible actual, y de que por otro lado pueda conocerse a sí mismo, queremos considerar ahora qué conexión se da entre la inmaterialidad del alma humana y su vuelta sobre sí misma.

A este respecto el Aquinate muestra que solo vuelven sobre sí mismas, las formas que por una sobreabundancia de su actualidad, además de difundirse sobre la materia se

⁷⁵⁷ *Unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX Metaphys., sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est. Et hoc quidem manifeste apparet in rebus sensibilibus, non enim visus percipit coloratum in potentia, sed solum coloratum in actu (...)* Unde et in substantiis immaterialibus, secundum quod unaquaeque earum se habet ad hoc quod sit in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc quod sit per suam essentiam intelligibilis. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.87, art 1, in c.

⁷⁵⁸ *Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.87, art 1, in c.

⁷⁵⁹ *Consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium, et eis mediantibus intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.87, art 1, in c.

repliegan sobre sí mismas. Pero esto sucede únicamente a partir de los subsistentes intelectuales, de manera solamente estos vuelven sobre sí mismos y son verdaderamente autoconscientes:

Volver a su esencia solo quiere decir que una cosa subsiste en sí misma, ya que la forma, en cuanto perfecciona a la materia dándole el ser, en cierto modo se difunde por ella, y en cambio, en cuanto en cuanto retiene el ser, se repliega sobre sí misma. Por tanto, las facultades cognoscitivas que no son subsistentes, sino actos de algún órgano corporal, no se conocen a sí mismas, como se comprueba en los sentidos, y en cambio las subsistentes se conocen a sí mismas.⁷⁶⁰

IV.2.1. La inteligibilidad actual del alma humana en su ser entitativo

En relación con esto, ya hemos visto en el capítulo tercero que en el hombre podemos distinguir una *duplex cognitio* que el alma humana puede tener de sí misma⁷⁶¹. Este doble modo de conocimiento se divide a grandes rasgos en un conocimiento particular y en uno universal: el particular consiste en un modo de percibirse existente que es inmediato, intransferible y personal, mientras que el segundo pretende alcanzar la naturaleza del alma humana por medio de enunciaciones universales, y está más expuesto a errores.

No obstante, acerca del primer modo de conocimiento, cabe recoger otra distinción del Aquinate, ya que lo subdivide en un conocimiento actual y en un conocimiento habitual. En lo que se refiere al conocimiento actual, este consiste en el modo de autoconocerse que posee el alma humana, la cual se conoce por sus actos, y así llega a percibir que existe por el hecho de que entiende o siente. En lo que se refiere al conocimiento habitual que el alma posee de sí misma, no requiere de hábito ni de acto alguno, sino que le basta con la esencia del alma habitualmente presente a sí misma. Por otro lado, el conocimiento de alma humana según aquello que es común y universal, se realiza por medio del concepto y del juicio.

Esta delicada cuestión nos lleva a un problema nuclear que aparenta ser un círculo vicioso y que podemos enunciar del siguiente modo: “el hombre posee inteligibilidad actual porque se conoce a sí mismo y el hombre se conoce a sí mismo porque posee inteligibilidad actual”. En efecto, hemos visto por un lado que “el hombre posee inteligibilidad actual porque se conoce a sí mismo”, pues la diferencia entre el hombre y el resto de vivientes del mundo físico es que el hombre de hecho se conoce a sí mismo, puede percibir que entiende algo, y a partir de ahí puede entender que entiende, e incluso puede entender cómo es la especie inteligible que conoce y así descubrir que es inmaterial, porque si no nunca llegaríamos al conocimiento de lo universal. Asimismo el hombre cuando se conoce a sí mismo de una manera más plena termina advirtiendo que su entendimiento es inmaterial. Esto significa que “el hombre posee inteligibilidad actual

⁷⁶⁰ *Redire ad essentiam summa nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. Forma enim, inquam perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur, in quantum vero in seipsa habet esse in seipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivae quae non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas, sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes cognoscunt seipsas.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art.2, ad 1

⁷⁶¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.10, art 8, in c.

porque se conoce a sí mismo”, es decir, que por medio de este despliegue a través del cual vuelve sobre los actos de conocer, sobre los objetos que conoce y sobre sus potencias, así el hombre sale de su estado de potencialidad o ignorancia y llega a conocerse en acto de una manera más completa. Pero por otra parte, nos aparece el siguiente miembro del aparente círculo vicioso “el hombre se conoce a sí mismo porque posee inteligibilidad actual”, es decir, que si no fuese porque el hombre posee ya una inteligibilidad actual del alma en su propio ser entitativo antes de sus actos de conocer, entonces no podría conocerse a sí mismo. Sin embargo, es un hecho que el hombre se conoce a sí mismo, luego ¿de dónde proviene esa inteligibilidad actual que posee el alma humana en su propio ser entitativo?

La respuesta está en advertir que esta inteligibilidad actual del alma humana en su ser entitativo no es otra que la luz del entendimiento agente, que después permite al hombre elevar las especies de las cosas materiales a su actualidad inteligible, ya que en las mismas cosas se hallan solamente en potencia de ser entendidas. En este sentido, fue mérito de Francisco Canals el haber extraído de la lectura atenta de Santo Tomás que esta inteligibilidad en acto del alma humana en su ser entitativo se identifica con la luz del entendimiento agente, y que esta a su vez se identifica con el autoconocimiento habitual que el alma posee de su propia existencia, de manera que si no fuese por este primer núcleo de actualidad inteligible, el hombre no podría conocer las demás cosas:

Esta virtud activa, formadora de los inteligibles en la conciencia pensante humana, le pertenece a la mente porque ella es inteligible en acto, es decir, en su mismo ser, recibido en una forma sin materia, es habitualmente capaz de auto-percibirse como existente.⁷⁶²

Ahora bien, de entre los posibles modos de autoconocimiento que posee el alma humana, aquel que constituye el primer núcleo de inteligibilidad actual es autoconocimiento habitual que el alma humana posee de su propia existencia por su esencia presente a la mente, pues solamente este puede ser el primero y fundante, ya que el conocimiento de alma según sus actos requiere un despliegue de operaciones de entender y sentir, y nosotros precisamente buscamos una luz previa a esos actos. De igual modo, tampoco puede ser el autoconocimiento que el alma puede obtener según sus razones esenciales, ya que esto requiere una larga investigación, que sería imposible sin ese primer núcleo de inteligibilidad actual del alma humana en su ser entitativo.

Es por esto, que podemos afirmar que la luz del entendimiento agente se identifica con esta luz tenue pero siempre encendida de la autopresencia habitual del alma a sí misma. De este primer núcleo de inteligibilidad actual derivan todas las operaciones del entendimiento y la luz de la palabra humana, como veremos más adelante. El propio Santo Tomás expresa esta inteligibilidad actual del alma humana en su ser entitativo como algo previo a los actos de abstracción:

Nuestro entendimiento no puede entender nada en acto antes de abstraer de los fantasmas, ni tampoco puede tener un conocimiento habitual de las cosas distintas a él, a saber, aquellas que no están en él mismo antes de la citada abstracción, por el hecho de que las especies

⁷⁶² Francisco CANALS. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, p.181

de los demás inteligibles no son innatas en él. Pero su esencia le es innata, por lo que no tiene necesidad de adquirirla de los fantasmas (...) y por tanto la mente, antes de abstraer de los fantasmas, posee un conocimiento habitual de sí misma por el que puede percatarse de que existe.⁷⁶³

En conclusión, el autoconocimiento del subsistente intelectual y su vuelta sobre sí mismo, constituyen otro rasgo que pertenece a la esencia del conocimiento en cuanto tal, y que en el caso del hombre funda todo el proceso cognoscitivo a partir de este autoconocimiento habitual del alma que es presente a sí misma:

En vía descendente, hemos de pensar las sustancias separadas como subsistentes en ser material e inteligible. El hombre –que está, en esta escala, en el último lugar- tiene el poder habitual de ser consciente de sí mismo según su ser con aquella “vuelta sobre sí mismo” que se constituye por la posesión del ser.⁷⁶⁴

IV.2.2. La vuelta sobre sí mismo a nivel sustancial

En los subsistentes espirituales se da una primera *reditio* o vuelta sobre sí misma a nivel sustancial que es el fundamento de toda otra reflexión operativa que percibimos de forma evidente, como cuando por ejemplo reflexionamos y deliberamos sobre nuestros actos. Santo Tomás demuestra con claridad que cualquier conversión de un ente hacia sí mismo según su operación, exige también esta reflexión a nivel sustancial, porque en caso contrario se seguiría el absurdo de que la operación sería más perfecta que la sustancia, que es previa y la posibilita como irradiación de su ser:

Todo lo que se convierte hacia sí mismo según la operación, está también convertido según la sustancia. Esto lo prueba de esta manera: dado que convertirse hacia sí mismo es una perfección, si no se convirtiera hacia sí mismo según la sustancia lo que se convierte según la operación, se seguiría que la operación sería mejor y más perfecta que la sustancia.⁷⁶⁵

Por consiguiente, la operación de un ente es reflexiva porque este a su vez es también reflexivo en sí mismo a nivel sustancial y esto se identifica con la autoposesión de un ente de su propio ser:

⁷⁶³ *Intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam a phantasmatis abstrahat; nec etiam potest habere habitalem notitiam aliorum a se, quae scilicet in ipso non sunt, ante abstractionem praedictam, eo quod species aliorum intelligibilium non sunt ei innatae. Sed essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatis acquirere (...)* Et ideo mens antequam a phantasmatis abstrahat, sui notitiam habitalem habet, qua possit percipere se esse. TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.10, art 8, ad 1

⁷⁶⁴ Francisco CANALS. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, p.204

⁷⁶⁵ *Omne quod secundum operationem ad seipsum est conversivum, et secundum substantiam est ad se conversum. Et hoc probatur per hoc quod, cum converti ad seipsum sit perfectionis, si secundum substantiam ad seipsum non converteretur quod secundum operationem convertitur, sequeretur quod operatio esset melior et perfectior quam substantia.* TOMÁS DE AQUINO. *Super librum De Causis*, l.15

Todo lo que se convierte a sí mismo es *authypostaton*, es decir, subsistente por sí. Lo que se prueba porque todo se convierte a aquello por lo que es sustantificado, por lo que si algo se convierte hacia sí mismo según su ser, es necesario que subsista en sí mismo.⁷⁶⁶

La vuelta sustancial del ente sobre sí mismo es el fundamento de una posesión íntima y recogida del acto de ser, que como veremos más adelante es el modo de subsistir propio de las personas. Descubrimos por tanto una diferencia crucial entre las formas que son subsistentes y entre las que no subsisten por sí; ya que estas últimas son aquellas que están completamente volcadas sobre la materia, de modo que son solamente el acto de la materia y partes de una sustancia que es compuesto de materia y forma y no son espirituales. Sin embargo, las formas subsistentes influyen sobre los cuerpos materiales pero no se agotan completamente en ellos, ya que permanecen, al menos en parte, como recogidas sobre sí mismas:

Expone en consecuencia qué es regresar a su esencia según su sustancia: se dice que se convierten a sí mismas según su sustancia aquellas cosas que subsisten por sí mismas, teniendo estabilidad de tal manera que no se convierten a algo que las sustenta, como es la conversión de los accidentes a la sustancia. Y esto le corresponde al alma y a todos los que se conocen a sí mismos, porque todo lo que es así es sustancia simple, suficiente para sí por sí misma, en cuanto no necesitada de un sustentamiento material.⁷⁶⁷

La subsistencia de un supuesto material es muchísimo menor que la de un subsistente espiritual, porque aquel está completamente inmerso en la materia y a causa de esta materialidad está sujeto a la corrupción, lo cual no sucede en las formas subsistentes de las sustancias intelectuales. Esta vuelta sobre sí mismo o subsistencia se da con mayor razón en los ángeles a causa de su más perfecta inmaterialidad:

Nada se corrompe si no es por cuanto su forma se separa de la materia (...) El ser por sí conviene a la forma, ya que cada cosa es ente en acto según que tiene forma, y la misma materia es ente en acto según que tiene forma. Luego el compuesto de materia y forma deja de existir cuando la forma se separa de la materia. Pero cuando es la misma forma la que subsiste en su ser, como sucede en el caso de los ángeles, no puede perder el ser, y por consiguiente, la razón de que el ángel sea incorruptible por naturaleza es su inmaterialidad.⁷⁶⁸

⁷⁶⁶ *Omne quod ad seipsum conversivum est, authypostaton est, id est per se subsistens. Quod probatur per hoc quod unumquodque convertitur ad id per quod substantificatur; unde, si aliquid ad seipsum convertitur secundum suum esse, oportet quod in seipso subsistat.* TOMÁS DE AQUINO. *Super librum De Causis*, l.15

⁷⁶⁷ *Et exponit consequenter quid sit redire secundum substantiam ad essentiam suam. Illa enim dicuntur secundum substantiam ad seipsa converti quae subsistunt per seipsa, habentia fixationem ita quod non convertantur ad aliquid aliud sustentans ipsa, sicut est conversio accidentium ad subiecta; et hoc ideo convenit animae et unicuique scienti seipsum, quia omne tale est substantia simplex, sufficiens sibi per seipsam, quasi non indigens materiali sustentamento.* TOMÁS DE AQUINO. *Super librum De Causis*, l.15

⁷⁶⁸ *Nihil corrumpitur nisi per hoc, quod forma eius a materia separatur (...) Esse autem secundum se competit formae, unumquodque enim est ens actu secundum quod habet formam. Materia vero est ens actu per formam. Compositum igitur ex materia et forma desinit esse actu per hoc, quod forma separatur a materia. Sed si ipsa forma subsistat in suo esse, sicut est in Angelis, ut dictum est, non potest amittere esse. Ipsa igitur immaterialitas Angeli est ratio quare Angelus est incorruptibilis secundum suam naturam.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.50, art 5, in c.

En efecto, esta vuelta sobre sí misma y subsistencia de las sustancias espirituales es consecuencia de su más perfecta inmaterialidad, y que implica a su vez una cierta infinitud, porque la perfección de la forma no se ve limitada al sujeto material que perfecciona, sino que posee una sobreabundancia de actualidad en cierto modo infinita. A este respecto, Santo Tomás distinguía entre infinitud material e infinitud formal, entendiendo por la infinitud material un sinónimo de potencia, de imperfección y de falta de actualidad; mientras que la infinitud formal es sinónimo de perfección y plenitud de actualidad:

Pero la forma es definida por la materia en cuanto la forma, en sí considerada es común a muchos, pero por el hecho de ser recibida en la materia, se hace forma de esta determinada cosa (...) Pero la forma no es perfeccionada por la materia, sino que más bien por ella se contrae su amplitud, de lo que se sigue que la infinitud según que se tiene de parte de la forma no determinada por la materia, tiene razón perfecta.⁷⁶⁹

Por su parte, la infinitud formal es sinónimo de perfección y plenitud de actualidad, porque la forma en sí misma es común a una infinidad de individuos de una especie, pero al recibirse en una materia se contrae:

Pero la forma es definida por la materia en cuanto la forma, en sí considerada es común a muchos, pero por el hecho de ser recibida en la materia, se hace forma de esta determinada cosa (...) Pero la forma no es perfeccionada por la materia, sino que más bien por ella se contrae su amplitud, de lo que se sigue que la infinitud según que se tiene de parte de la forma no determinada por la materia, tiene razón perfecta.⁷⁷⁰

Una materia sin forma puede estar abierta a multitud de determinaciones, pero en sí misma es imperfecta aunque tenga esta infinitud potencial; mientras que la forma aunque en sí misma sea de suyo perfección, se ve limitada y restringida al ser determinada por la materia o sujeto al cual perfecciona. Por esto las formas puras, que no están limitadas por la materia, son en cierto modo infinitas. Así por ejemplo, el Aquinate dice de las criaturas angélicas que son infinitas *secundum quid*:

Si hablamos del infinito según que conviene a la forma, es manifiesto que aquellas realidades cuyas formas son en la materia, son finitas absolutamente y de ningún modo infinitas. Pero si hay algunas formas creadas no recibidas en la materia, sino subsistentes por sí, como algunos opinan que son los ángeles, serán infinitas *secundum quid*, en cuanto este tipo de forma no está determinado ni contraído por ninguna materia. Pero como la forma creada que

⁷⁶⁹ *Forma vero finitur per materiam, in quantum forma, in se considerata, communis est ad multa, sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinate huius rei (...) Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur, unde infinitum secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.7, art.1, in c.

⁷⁷⁰ *Forma vero finitur per materiam, in quantum forma, in se considerata, communis est ad multa, sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinate huius rei (...) Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur, unde infinitum secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.7, art.1, in c.

así subsiste tiene el ser, y no es su ser, es necesario que el ser mismo esté recibido y contraído por una determinada naturaleza. Por lo que no puede ser infinito absolutamente.⁷⁷¹

La infinitud *simpliciter* solo puede darse en Dios que carece de toda composición y posee la perfección pura y absoluta, no limitada por ningún sujeto que haga las veces de potencia, sino que es el *Ipsum Esse Subsistens*. En cuanto a las criaturas angélicas, Santo Tomás desarrolla la idea de que son infinitas hacia abajo y finitas hacia arriba, con respecto al ser (*esse*):

Se dice que la virtud de la inteligencia es infinita en lo inferior porque no es comprendida por las cosas que están debajo de ella, pero no es infinita en lo superior, pues es superada por lo superior suyo por cuya comprensión es delimitada.⁷⁷²

En toda criatura, como ya hemos visto, se distingue su acto de ser que es primero y fundante, respecto de su operación. La infinitud *simpliciter* solamente se da en Dios, mientras que en cualquier subsistente espiritual se da una infinitud *secundum quid*. En este sentido, la persona creada, ya sea angélica o humana, posee esta cierta infinitud en tanto que es persona; aunque por otra parte posee finitud en tanto que creada. Martín Echavarría sintetiza muy bien la nobleza ontológica y perfección de la persona a la luz de estas cuestiones, poniendo el acento en que toda persona posee de suyo cierta infinitud, aunque la persona humana sea el más finito y limitado de los entes personales:

La noción de persona en cuanto tal conlleva la perfección infinita. Si persona es un nombre que implica dignidad, es porque toda persona es infinita. Dios por esencia, las criaturas por la participación. La infinitud designa la perfección misma de la subsistencia personal, aunque negativamente, es decir, removiendo la limitación, que implica imperfección (...) El caso de las personas humanas es peculiar (...) Si bien el alma humana es forma del cuerpo, también por sus potencias espirituales, trasciende al cuerpo y, por lo tanto, participa en algo de la infinitud que es propia de los espíritus (...) Toda ella es persona, pues también su cuerpo queda dignificado por tener su ser en el alma. Pero la dignidad le viene del hecho de ser un subsistente espiritual (...) La persona humana ocupa el último lugar en la escala de la perfección de los subsistentes personales, y por ello es el más finito de los entes personales.⁷⁷³

Vemos por tanto, que la subsistencia o vuelta sobre sí mismo es un rasgo que pertenece al subsistente intelectual en cuanto tal y que implica una cierta infinitud formal, ya que la forma de dichos subsistentes intelectuales no se ve limitada por un sujeto material, sino que su sobrabundancia de actualidad se hace de algún modo infinita. No obstante, dicha

⁷⁷¹ *Sic manifestum est quod illa quorum formae sunt in materia, sunt simpliciter finita, et nullo modo infinita. Si autem sint aliquae formae creatae non receptae in materia, sed per se subsistentes, ut quidam de Angelis opinantur, erunt quidem infinitae secundum quid, in quantum huiusmodi formae non terminantur neque contrahuntur per aliquam materiam, sed quia forma creata sic subsistens habet esse, et non est suum esse, necesse est quod ipsum eius esse sit receptum et contractum ad determinatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.7, art.2, in c.

⁷⁷² *Dicitur quidem inferius infinita virtus intelligentiae quia non comprehenditur ab his quae sunt infra ipsam; non est autem infinita superius quia exceditur a suo superiori cuius comprehensione finitur.* TOMÁS DE AQUINO. *Super librum De Causis*, l.16

⁷⁷³ Martín ECHAVARRÍA, "El modo de subsistir personal como reflexión sustancial", p.298

infinitud únicamente es perfecta en Dios, pero en los ángeles y en el alma humana se trata meramente de una infinitud *secundum quid*.

IV.2.3. La vuelta sobre sí y la dignidad del ser personal

La subsistencia personal implica inmaterialidad e infinitud, aunque en el caso del hombre (y del ángel) esta infinitud es participada y *secundum quid*, lo cual se comprueba por ejemplo en la apertura cognoscitiva y volitiva del hombre, en la vuelta y recogimiento sobre sí mismo, por el que se conoce y se ama, de manera que puede volver ilimitadamente sobre sí y tener memoria perpetua de sí mismo.

Esta vuelta y recogimiento del subsistente espiritual humano guarda una conexión profunda con la dignidad y nobleza del ser personal. Un signo de esta dignidad es que los individuos pertenecientes a una naturaleza espiritual posean un nombre especial, que es el de “persona”, la cual posee dominio sobre sus propias acciones y no se ve obligada a obrar por otras realidades externas:

Aunque lo universal y lo particular se encuentren en todos los géneros, sin embargo, de un cierto modo especial el individuo se encuentra en el género de la sustancia. Pues la sustancia se individúa por sí misma, pero los accidentes se individúan por el sujeto, que es la sustancia (...) Por lo que también, convenientemente, las sustancias individuales tienen un nombre especial respecto de las otras, pues se llaman hipóstasis o sustancias primeras. Pero todavía de un modo más especial y perfecto se encuentra lo particular e individual en las sustancias racionales, que tienen dominio de sus actos, y no solo son actuadas, como las demás, sino que actúan por sí mismas (...) Por eso también entre las demás sustancias tienen un nombre especial las singulares de naturaleza racional. Ese nombre es “persona”.⁷⁷⁴

La persona posee una individualidad y singularidad mucho más perfecta que el resto de entes no personales, y así por ejemplo, a nivel operativo cada persona se individualiza muchísimo en tanto que es principio de sus actos. No obstante, esta individualidad que se da a nivel operativo, posee como fundamento metafísico el modo especial de subsistencia que hemos visto.

En efecto, el dominio de los propios actos es característico de la persona y se corresponde con la facultad del libre albedrío, según la cual, el hombre puede actuar por sí mismo de una manera más plena que el resto de vivientes del mundo natural, gracias a que posee una libertad de juicio, según la cual puede reflexionar sobre sus propios juicios e impresiones y comparar sus diversas razones de bondad, no estando determinado a ninguno de ellos, excepto al bien universal, que es Dios, trascendente a todas las criaturas:

⁷⁷⁴ *Licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae. Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuantur per subiectum, quod est substantia (...) Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis, dicuntur enim hypostases, vel primae substantiae. Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt (...) Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.29, art.1, in c.

En las cosas que se mueven o hacen algo se encuentra esta diferencia; que algunas tienen el principio de su movimiento u operación en sí mismos, pero algunos fuera de sí, como las cosas que son movidas por medio de la violencia (...) En esas no podemos afirmar que se dé el libre albedrío. Pues libre es lo que es causa de sí mismo (...) Pero de las realidades que se mueven por sí mismas, el movimiento de algunas procede del juicio de la razón, y el de otras de un juicio natural. Por el juicio de la razón actúan y se mueven los hombres, pues deliberan sobre lo que han de hacer, pero por juicio natural actúan y se mueven todos los animales brutos. Lo cual es evidente porque todos los que pertenecen a una misma especie operan de modo semejante, como las golondrinas hacen el nido de manera similar. Esto se debe a que tienen el juicio determinado a alguna obra y no a todas las cosas (...) Pero el hombre, al juzgar por la facultad de la razón sobre la acción, puede juzgar acerca de su propio arbitrio, en cuanto conoce la razón de fin y de aquello que se ordena al fin, y la relación y orden de uno al otro. Y por eso, no solo es causa de sí mismo para moverse, sino también para juzgar. Por eso tiene libre arbitrio, como si se dijera que tiene libertad de juicio acerca del actuar o no actuar.⁷⁷⁵

El hombre, gracias a su *reditio* entitativa y subsistencia personal, puede reflexionar operativamente sobre sus propios juicios y decisiones, sin estar determinado por ninguno de ellos. Esta capacidad de reflexión se funda en la intelectualidad, la cual a su vez se funda en la inmaterialidad y cierta infinitud formal por la que la mente vuelve sobre sí misma. Esta autoposesión habitual del alma humana es el fundamento de que el hombre pueda apropiarse de su juicio y volver sobre él cuantas veces sea necesario:

Si el juicio de la facultad cognitiva no estuviera en poder de alguien, sino que fuera determinado por otro, tampoco el apetito estaría en su poder, y por consiguiente, ni el movimiento, ni la operación absolutamente. Pero el juicio está en poder de quien juzga según que este puede juzgar acerca de su propio juicio, pues podemos juzgar acerca de lo que está en nuestro poder. Juzgar acerca de su propio juicio pertenece solo a la razón, que reflexiona sobre su acto y conoce las relaciones de las cosas acerca de las que juzga, y por las que juzga. Por esto, toda la raíz de la libertad está asentada en la razón.⁷⁷⁶

⁷⁷⁵ *In rebus enim quae moventur vel aliquid agunt, haec invenitur differentia: quod quaedam principium sui motus vel operationis in seipsis habent; quaedam vero extra se, sicut ea quae per violentiam moventur (...) in quibus liberum arbitrium ponere non possumus, eo quod non sunt causa sui motus; liberum autem est quod sui causa est (...) Eorum autem quae a seipsis moventur, quorumdam motus ex iudicio rationis proveniunt, quorumdam vero ex iudicio naturali. Ex iudicio rationis homines agunt et moventur; conferunt enim de agendis; sed ex iudicio naturali agunt et moventur omnia bruta. Quod quidem patet tum ex hoc quod omnia quae sunt eiusdem speciei, similiter operantur, sicut omnes hirundines similiter faciunt nidum: tum ex hoc quod habent iudicium ad aliquod opus determinatum et non ad omnia (...) Homo vero per virtutem rationis iudicans de agendis, potest de suo arbitrio iudicare, in quantum cognoscit rationem finis et eius quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum: et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in iudicando; et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.24, art 1, in c.

⁷⁷⁶ *Et ideo, si iudicium cognitivae non sit in potestate alicuius, sed sit aliunde determinatum, nec appetitus erit in potestate eius, et per consequens nec motus vel operatio absolute. Iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare: de eo enim quod est in nostra potestate, possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat, et per quas iudicat: unde totius libertatis radix est in ratione constituta.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.24, art 2, in c.

El Aquinate señala un ejemplo muy intuitivo de esta reflexividad y autoposición del propio juicio cuando comparamos diversos grados de bondad de las cosas, lo cual nos libera de una primera impresión:

Nada impide, cuando dos cosas son propuestas como iguales bajo una consideración, que se pueda considerar en una de ellas otro aspecto o condición por el que aventaje a la primera y la voluntad se incline hacia ella con preferencia a la otra.⁷⁷⁷

Toda esta reflexión operativa es posible gracias a la vuelta que sobre sí misma realiza el subsistente espiritual a nivel entitativo, pues como advierte el Doctor Común, el que se conozca a sí mismo es una prueba de que se convierte según su sustancia:

Todo lo que se conoce a sí mismo se convierte completamente hacia sí mismo. La prueba de esto es que lo que se conoce a sí mismo, se convierte hacia sí mismo por su operación y en consecuencia por su sustancia.⁷⁷⁸

En los animales se da una incompleta vuelta sobre sí mismos, ya que pueden percibir que sienten a través del sentido común, pero no llegan a conocer ni su propia esencia, ni las esencias de las demás cosas. Es en el hombre donde aparece una completa vuelta sobre sí mismo, ya que alcanzan a conocer su existencia de forma habitual y además su esencia tras una investigación a partir de sus actos de conocimiento:

Los entes que son más perfectos, como las sustancias intelectuales, vuelven hacia su esencia con un retorno completo, pues al conocer algo puesto fuera de ellos, en cierta manera salen de sí, pero según que conocen que ellos conocen, ya empiezan a volver sobre sí, porque el acto de cognición es intermedio entre el cognoscente y lo conocido. Pero este retorno se completa según que conocen sus propias esencias, por lo que se dice en el libro *De Causis* que todo el que conoce su esencia, vuelve hacia su esencia con un retorno completo. El sentido, que entre las demás realidades es la más próxima a la sustancia intelectual, empieza a volver hacia su esencia, porque no solo conoce lo sensible, sino también conoce que siente. Mas su regreso no se completa, porque no conoce su esencia (...) Pero las potencias sensibles no vuelven sobre sí mismas de ningún modo, porque no conocen que actúan, como el fuego no sabe que él calienta.⁷⁷⁹

⁷⁷⁷ *Nihil prohibet, si aliqua duo aequalia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.13, art.6, ad 3

⁷⁷⁸ *Omne suiipsius cognitivum ad seipsum omniunque conversivum est. Cuius probatio est quia quod seipsum cognoscit convertitur ad seipsum per suam operationem, et per consequens per suam substantiam.* TOMÁS DE AQUINO. *Super librum De Causis*, l.15

⁷⁷⁹ *Illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditioe completa: in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodam modo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias: unde dicitur in Lib. de causis, quod omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditioe completa. Sensus autem, qui inter cetera est propinquior intellectuali substantiae, redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur eius reditio, quia sensus non cognoscit essentiam suam (...) Sed potentiae insensibiles nullo modo redeunt super se ipsas, quia non cognoscunt se agere, sicut ignis non cognoscit se calefacere.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.1, art 9, in c.

Por consiguiente, la reflexión o vuelta sobre sí, no se da ningún modo en los entes inertes ni tan siquiera en los vivientes vegetales. El nivel ínfimo e imperfectísimo de vuelta sobre sí mismo se da en el animal irracional, a pesar de que este no se percibe a sí mismo de modo habitual ni podrá llegar a conocer nunca su esencia ni la de ninguna otra cosa. Solamente las sustancias intelectuales alcanzan esta reflexión completa, según la cual alcanzan a conocer su propia esencia, puesto que subsisten de modo más eminente y se les llama “personas”.

El Doctor Común utiliza el término *reditio*, pues advierte que se da cierta circularidad en el caso del hombre que sale fuera de sí mismo para regresar después dentro de sí. Sin embargo, el sentido del término *reditio* es más bien metafórico, ya que no se da ningún movimiento local, sino únicamente el paso del conocimiento desde una realidad externa a la interna propia:

La locución por la que se dice que lo que se conoce a sí mismo vuelve hacia su propia esencia, es una locución metafórica. Pues entender no es un movimiento (...) Por lo que tampoco, propiamente hablando, hay allí alejamiento o salida, sino que se dice que hay proceso o movimiento en cuanto a partir de un cognoscible se llega a otro. En nosotros esto se hace por un cierto discurrir, según el cual hay una salida y un retorno a nuestra alma cuando se conoce a sí misma. Pues por el primer acto, saliendo de sí misma, termina el objeto, y después reflexiona sobre el acto, y después sobre la potencia y sobre la esencia, según que los actos se conocen a partir de los objetos y las potencias por los actos. Pero en la cognición divina no hay ningún discurrir, de manera que pase desde lo conocido a lo ignoto. Sin embargo, por parte de los cognoscibles puede darse en su conocimiento un cierto circuito, cuando conociendo su propia esencia intuye las otras cosas, en las que ve una semejanza de su esencia, y así en cierto modo vuelve hacia su esencia, no como conociéndola a partir de otras cosas, como sucedía en nuestra alma.⁷⁸⁰

Por consiguiente, este rasgo de la vuelta sobre sí misma en tanto que implica una circularidad no pertenece en sentido estricto a la esencia del conocimiento en cuanto tal. Esta circularidad es una imagen que tomamos del modo de conocer humano, ya que el hombre necesita salir de sí mismo para volver sobre su esencia. El recorrido del hombre de vuelta sobre sí mismo puede sintetizarse en los siguientes pasos: conoce primero los entes externos, para después volver sobre sí tras un proceso reflexivo desde los objetos a los actos, desde los actos a las potencias y finalmente desde las potencias a su esencia.

Ahora bien, en el caso de Dios no hay tal salida, ni movimiento, pues se conoce perfectamente por su esencia. De manera semejante, en los ángeles el recorrido o salida

⁷⁸⁰ *Locutio haec qua dicitur, quod sciens se, ad essentiam suam redit, est locutio metaphorica; non enim in intelligendo est motus (...) Unde nec, proprie loquendo, est ibi recessus aut reditus; sed pro tanto dicitur ibi esse processus vel motus, in quantum ex uno cognoscibili pervenitur ad aliud; et quidem in nobis fit per quemdam discursum, secundum quem est exitus et reditus in animam nostram, dum cognoscit seipsam. Primo enim actus ab ipsa exiens terminatur ad obiectum; et deinde reflectitur super actum; et demum supra potentiam et essentiam, secundum quod actus cognoscuntur ex obiectis, et potentiae per actus. Sed in divina cognitione non est aliquis discursus, ut prius dictum est, quasi per notum in ignotum deveniat. Nihilominus tamen ex parte cognoscibilium potest quidam circuitus in eius cognitione inveniri; dum scilicet cognoscens essentiam suam res alias intuetur, in quibus suae essentiae similitudinem videt, et sic quodammodo ad suam essentiam redit, non quasi suam essentiam ex rebus aliis cognoscens, sicut in nostra anima accidebat.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.2, art 2, ad 2

de sí mismo es mucho menor que en el hombre porque aun cuando vuelve sobre los accidentes que son las especies inteligibles innatas, no necesita partir de las cosas ni tampoco razonar. Por tanto, en las criaturas angélicas y en Dios ya no se requiere de esta salida del entendimiento para conocer lo exterior, por lo que la aplicación del término *reditio* resulta más bien impropia y metafórica.

No obstante, si entendemos la expresión *reditio* o vuelta sobre sí mismo en el sentido de subsistencia, entonces no hay ningún problema, pues efectivamente es un rasgo que pertenece a la esencia del conocimiento en cuanto tal, que este solamente es posible en aquellos entes que gozan de una subsistencia especial, es decir, en aquellos que por la sobreabundancia de actualidad de su forma pueden poseer intencionalmente las formas de las otras cosas además de su propia forma entitativa. Asimismo, esta sobreabundancia de actualidad les convierte en algo que merece por sí mismo ser conocido, de manera que el subsistente personal además de poder conocer las cosas del mundo, él participa en mayor grado de la verdad y merece ser contemplado por sí mismo en la vida personal.

IV.3. La unión del cognoscente con lo conocido

El conocimiento supone una unión con lo conocido, y esto es algo que se verifica en todo acto de conocer. En efecto, todo conocimiento es una unión entre el entendimiento y lo entendido, y aunque en el caso del hombre esta forma se adquiere a partir de la abstracción y de las potencias sensitivas que toman su inicio en las cosas materiales externas, sin embargo, si lo conocido no se adquiriera aún sería más perfecto el conocimiento:

El conocimiento se realiza según que las cosas están en el que las conoce. Por tanto, es una imperfección de la naturaleza intelectual del hombre el que su entendimiento no tenga naturalmente desde el principio todas las cosas que puede conocer, sino solo algunas, a partir de las cuales discurre en busca de las otras.⁷⁸¹

Francisco Canals sintetizó de manera magistral este tema, destacando que la unión entre el cognoscente en acto y lo conocido en acto es una unidad más estrecha que la que se da entre materia y forma, ya que la primera nunca se convierte en la segunda, pero entre cognoscente y conocido sí que se da esta estricta unidad:

Remontando al inicial descubrimiento de la identidad entre el pensar y el ser, Aristóteles afirmó sobre el conocimiento la dimensión que más radical e intrínsecamente nos revela su esencia propia: el sentido en acto es lo sentido en acto, y el entendimiento en acto es lo entendido en acto; el cognoscente y lo conocido en acto son uno y lo mismo (...) Averroes interpretó con genial comprensión la tesis de Aristóteles, subrayando que en el conocimiento la unión entre el cognoscente y lo conocido es más estricta que la que se da entre la materia y la forma. No se trata de que el cognoscente como sujeto y materia se una al objeto al modo

⁷⁸¹ *Cognitio intellectus fit secundum quod res cognitae sunt in cognoscente. Est autem ex imperfectione intellectualis naturae in homine, quod non statim eius intellectus naturaliter habet omnia intelligibilia, sed quaedam, a quibus in alia quodammodo movetur.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.60, art.2, in c.

de su forma (...) El conocimiento consiste en que el cognoscente se hace, como cognoscente, es decir, formalmente *in genere cognoscibilium*, lo conocido como tal. Mientras que la materia nunca es su forma, el cognoscente en acto es lo conocido en acto; no se trata de una unión entre el sujeto y el objeto sino de la más estricta unidad.⁷⁸²

Los hombres tenemos una experiencia inmediata y una cierta comprensión de lo que es el conocer, en una multitud de operaciones de nuestra vida. Así pues, una primera dimensión del conocimiento que vislumbramos es que este consiste en una cierta posesión o apropiación de algún ente distinto al hombre; ya se trate de las cosas naturales, de sus cualidades, operaciones o relaciones. Igualmente, desde los inicios del pensar filosófico más rudimentario, latía de fondo una intuición o presentimiento, según el cual había de darse una continuidad o parentesco entre las cosas conocidas y el cognoscente. Un ejemplo claro de esto son los primeros filósofos griegos, que quisieron explicar esta continuidad natural entre las cosas conocidas y el cognoscente en términos materiales, como si el hombre pudiese conocer porque en el fondo estuviese compuesto átomos en movimiento, de fuego o de los cuatro elementos, es decir, porque era de la misma materia que las cosas conocidas. El Aquinate reconoce la parte de verdad que tenían, en tanto que el conocimiento implica una semejanza entre lo conocido y el cognoscente, pero muestra que llevaron esta intuición demasiado lejos, hasta llegar a deformar la misma noción del conocimiento:

Los mismos antiguos filósofos, como forzados por la verdad misma, soñaban de algún modo lo que es verdad. Pero la verdad es que el conocimiento se realiza por la semejanza de la cosa conocida en el cognoscente: pues es necesario que la cosa conocida exista de algún modo en el que la conoce. Pero los antiguos filósofos pensaron que la semejanza de la cosa conocida ha de existir en el cognoscente según su ser natural, esto es según el mismo ser que tiene en sí misma, pues decían que era necesario que lo semejante fuera conocido por lo semejante. No supieron distinguir el modo en que la cosa existe en el entendimiento, o en la vista, o la imaginación, y aquel ser que la cosa tiene en sí misma.⁷⁸³

Fue Aristóteles el primero en acercarse con más exactitud a la naturaleza del conocimiento cuando afirmaba la unidad entre lo conocido y el cognoscente, con su conocida sentencia acerca del conocimiento sensible de que “el acto u operación de lo sentido y el del sentido es uno y el mismo”⁷⁸⁴. Esto significa, que al percibir algo sensible como el color o el sonido grave, el que siente de algún modo es también coloreado o grave. No obstante, no debemos confundir esta facultad sensible con ninguna de las cualidades físicas percibidas, pues, como bien advierte el Aquinate, que el que percibe o

⁷⁸² Francisco CANALS. *Para una fundamentación de la Metafísica*, p.94-95

⁷⁸³ *Ipsi antiqui philosophi quasi ab ipsa veritate coacti, somniabant quodammodo veritatem. Veritas autem est, quod cognitio fit per similitudinem rei cognitae in cognoscente: oportet enim quod res cognita aliquo modo sit in cognoscente. Antiqui vero philosophi arbitrati sunt, quod oportet similitudinem rei cognitae esse in cognoscente secundum esse naturale, hoc est secundum idem esse quod habet in seipsa: dicebant enim quod oportebat simile simili cognosci; unde si anima cognoscat omnia, oportet, quod habeat similitudinem omnium in se secundum esse naturale, sicut ipsi ponebant. Nescierunt enim distinguere illum modum, quo res est in intellectu, seu in oculo, vel imaginatione, et quo res est in seipsa.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri De Anima*, libro I, lectio.4, n.1

⁷⁸⁴ ARISTÓTELES. *De Anima*, libro III (426a15-17)

siente sea lo sentido en acto, no significa que las cosas físicas como tales existan en el alma, sino únicamente su forma sensible:

No recibe de la piedra coloreada en cuanto piedra, ni de la miel dulce en cuanto miel: porque en el sentido no se da una disposición a la forma semejante a la que se da en aquellos sujetos, sino que recibe de ellos en cuanto tales, es decir, en cuanto coloreados o sabrosos, es decir, según su forma. Pues el sentido se asemeja a lo sensible según su forma, pero no según la disposición de la materia.⁷⁸⁵

No obstante, sí que podemos destacar ya en el conocimiento sensible un doble momento: uno primero anterior a la percepción sensible en el que la capacidad del alma o sentido correspondiente está en potencia y es diferente a lo que será percibido; y un segundo momento que coincide con el acto de percibir, en el cual el que percibe se ha hecho de algún modo aquello que percibe, como por ejemplo quien percibe un color se ha hecho en acto aquello mismo que percibe. El sentido posee la capacidad de recibir las formas sensibles de las cosas materiales sin su materia, de modo que en lo sensible está en la cosa según su ser natural, mientras que en el sentido está la cosa según su ser intencional:

El sentido recibe la forma sin la materia porque la forma tiene el ser de otro modo en el sentido que en la cosa sensible. Pues en la cosa sensible tiene ser natural, pero en el sentido tiene ser intencional y espiritual.⁷⁸⁶

El fundamento de que el viviente que percibe se haga de algún modo una cosa con lo percibido, reside en la naturaleza de su alma, la cual otorga capacidades para conocer lo sensible, de modo que este sea apto para convertirse en lo sensible. Aunque en el nivel sensitivo sea muy importante esta impresión de lo sentido en el que siente, sin embargo, la operación de sentir no puede ser únicamente explicada como una mera recepción física pasiva, ya que si no hubiese esta capacidad por parte del que siente no percibiría nada, como sucede con los cuerpos inertes que son incapaces de toda percepción. Recordemos un fragmento de un texto anteriormente citado, en que Santo Tomás destaca la necesidad de una inmutación espiritual para que sé de la operación sensible:

Pero en orden a la operación del sentido se requiere la inmutación espiritual por la que una semejanza de la forma de lo sensible sea causada en el órgano del sentido; de otro modo, si la sola inmutación natural bastase para sentir todos los cuerpos físicos conocerían sensiblemente, al ser alterados.⁷⁸⁷

⁷⁸⁵ *Non patitur a lapide colorato inquantum lapis, neque a melle dulci inquantum mel: quia in sensu non fit similis dispositio ad formam quae est in subiectis illis, sed patitur ab eis inquantum huiusmodi, vel inquantum coloratum, vel saporosum, vel secundum rationem, idest secundum formam. Assimilatur enim sensus sensibili secundum formam, sed non secundum dispositionem materiae.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri De Anima*, libro II, lectio.24, n.4

⁷⁸⁶ *Et per hunc modum, sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu, et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri De Anima*, libro II, lectio.24, n.3

⁷⁸⁷ *Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.78, art 3, in c.

Así pues, el viviente que percibe en acto lo sensible, posee la forma sensible de la cosa sin su materia y se identifica en sí mismo con aquello que percibe. Por tanto, en el conocimiento sensible, el que percibe se abre de algún modo a lo exterior y se trasciende a sus propios límites trayendo dentro de sí a la forma sensible de una cosa.

Ahora bien, si esta unidad entre lo sentido en acto y el que siente se da ya en el nivel de la vida sensitiva, con mucha más plenitud se da en el conocimiento intelectual. A este respecto, también el Estagirita había afirmado que “la misma cosa son la ciencia en acto y la cosa conocida”⁷⁸⁸, y esta unidad se da de un modo más elevado, en cuanto que lo conocido es una forma inteligible universal desligada de lo singular y corpóreo, de la cual se apropia o posesiona el entendimiento en acto.

Aquella intuición primera de los primeros filósofos griegos de que lo semejante se conoce a partir de lo semejante, de modo que entre el hombre y la naturaleza debe existir una continuidad, y que Aristóteles corrige a propósito del conocimiento sensible y la encaja con la tesis de que “lo sentido en acto es lo que siente en acto”, alcanza una nueva dimensión con respecto al conocimiento intelectual, ya que descubrimos que el entendimiento es también de suyo inteligible, puesto que es capaz de entender lo inteligible y hacerse algo uno con ello, “el entendimiento se capta a sí mismo captando lo inteligible, pues deviene inteligible al entrar en contacto con lo inteligible y pensarlo, de modo que entendimiento e inteligible se identifican”⁷⁸⁹.

Esto muestra que ya Aristóteles descubrió que el conocimiento no puede ser presentado como la mera recepción pasiva de objetos, sino más bien como el acto en el que lo entendido y quien entiende son algo uno. Francisco Canals resume las intuiciones geniales del Estagirita a este respecto:

El mensaje profundo de las palabras de Aristóteles: “el sentir en acto es lo sentido en acto”, y “el entendimiento en acto es lo entendido en acto” solo se acepta si se reconoce que ningún conocimiento se constituye por la interacción ni por la unión de objetos con un sujeto, sino que el conocer como tal es el acto uno en el que quien conoce, en tanto que conoce, y lo conocido en tanto que es conocido, son uno.⁷⁹⁰

Esta unidad entre el cognoscente y lo conocido muestra la peculiaridad del conocimiento, de que a la vez es trascendente e inmanente; puesto que según lo primero se trasciende a lo otro de sí y se abre a la totalidad de lo real, y en cuanto a lo segundo, este conocimiento se realiza de modo inmanente, por lo que se identifica con la cosa entendida.

Ante la realidad misteriosa del conocimiento humano, se han dado históricamente dos errores extremos. Una primera deformación sería la consistente en un naturalismo fisicista que tratase de reducir el conocimiento a cualidades físicas, interacciones entre

⁷⁸⁸ ARISTÓTELES. *Acerca del alma*, libro III (430a20-21)

⁷⁸⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, libro XII (1072b19-21)

⁷⁹⁰ Francisco CANALS. *Sobre la esencia del conocimiento*, p.292

corpúsculos en movimiento o entre configuraciones atómicas, etcétera; quedando completamente ciega para dar razón del hecho de que el hombre cuando conoce, aprehende las naturalezas de las cosas de modo universal e inmaterial. Una segunda deformación, sería aquella que reconociendo la actividad y sustancialidad del espíritu pensante, llegase a negar la realidad misma de las cosas, cayendo así en el idealismo. Francisco Canals reconocía que ante el fracaso de la explicación naturalista, una respuesta idealista pudiese haber resultado seductora en algunos momentos de la historia del pensamiento:

Este misterioso interrogante abierto a la reflexión filosófica, o que más bien viene a abrirla y a ponerla en marcha, ha podido conducir, aparentemente llegando así a lo más esencial y profundo de la realidad, nada menos que a la supresión del ente, en cuanto tiene ser por sí mismo y en sí mismo fuera del alma cognoscente humana, para afirmar como ser o realidad absoluta solo el sujeto como pensamiento de sí mismo, y él mismo fundante, por el pensamiento, de la posición del ente natural como contenido determinado del espíritu pensante.⁷⁹¹

Fue la intuición aristotélica más respetuosa con nuestra experiencia del conocer humano, en tanto que se muestra como una actividad implantada en la misma naturaleza del viviente humano, que emana desde él y llega a desbordar sus límites entitativos y su propia individualidad y singularidad específica abriéndose a las otras cosas distintas de sí, pero de modo que a dichas cosas materiales las constituye en su propia naturaleza en un más alto orden de cosas, ya que las eleva por encima de las determinaciones físicas del ente material.

El entender es un cierto ser, pues es aquel ser menos coartado por la materia, de modo que permite al alma humana ser en cierto modo todas las cosas, y este es el punto en el que se funda la inteligibilidad del hombre. Efectivamente, la semejanza que funda la continuidad entre el mundo natural y el hombre es que ambas realidades participan del ser (*esse*), por lo que el hombre se percibe a sí mismo como un ente natural junto a otros, pero a su vez, gracias a su forma más elevada de ser, puede trascenderse a sí mismo y apropiarse intencionalmente de las demás cosas. Esto está expresado de forma muy gráfica en aquel conocido aforismo de Pascal en el que dice que “si fuera por el espacio, el universo me rodearía y se me tragaría como un átomo; pero por el pensamiento yo abrazo al mundo”. Se percibe como átomo en tanto que es un ente natural junto a otros, pero experimenta que puede abrazar al mundo en tanto que su alma es de algún modo todas las cosas, gracias a la infinitud del conocer que le pertenece en cuanto tal.

En el apartado anterior hemos considerado como la infinitud formal del alma humana (o de cualquier subsistente intelectual) le permite volver sobre sí mismo y subsistir. Ahora, considerando la estricta unidad que se produce entre el cognoscente y lo conocido, descubrimos que no podemos tratar el conocimiento simplemente como un accidente finito y predicamental de un sujeto concreto, sino que al conocer según su propia razón le corresponde una infinitud que permite esta unidad entre el cognoscente y las cosas conocidas.

⁷⁹¹ Francisco CANALS. *Sobre la esencia del conocimiento*, p.296

IV.3.1. El conocimiento en cuanto tal es infinito

Como acabamos de ver, el conocimiento no puede ser visto simplemente desde una perspectiva material en la que se considere como una cualidad o accidente predicamental que inhiere en un sujeto cognoscente. Ciertamente, que el conocer es también esto, porque podemos hablar de los actos de conocimiento de un individuo concreto en un momento del tiempo. Sin embargo, esto no pertenece esencialmente a lo que es el conocer en cuanto tal.

En este sentido, Francisco Canals recordaba en muchas ocasiones el acierto de Cayetano cuando insistía en no reducir el conocimiento al ente predicamental o físico, por lo que ni la especie sensible ni la sensación son dos entes incomparables, e igualmente tampoco la especie inteligible y el entender lo son, puesto que sentir y entender son un cierto modo de ser. No cabe, por consiguiente, plantear una escisión entre ser y pensar.

De esto se infiere que no hay que reducir el conocimiento a un accidente o cualidad sobreañadida a un sujeto ya constituido como sustancia, ni tampoco plantear el conocimiento como una delimitación del ser mismo del ente, sino que más bien, como destacaba Canals a partir de la ontología del conocimiento del Aquinate, que el acto de ser que de suyo es perfecto e ilimitado y nunca perfectible ni receptivo de otra cosa, hace que el conocimiento sea una participación nobilísima y perfectísima de un ente en el acto de ser:

El ser es lo perfectísimo de todo, pues se compara como acto a todo, pues nada tiene actualidad sino en cuanto que es, por lo que el ser mismo es la actualidad de todas las cosas, y aun de las mismas formas, por lo que no se compara como lo que recibe a lo que es recibido, sino como lo que es recibido a lo que recibe, pues cuando digo el ser del hombre o del caballo o de cualquier otra cosa, el ser mismo es considerado como lo formal y recibido, y no como aquello a lo que el ser compete ⁷⁹²

Recordemos de la anterior parte metafísica, la comprensión tomista del ente como participante del acto de ser, que de suyo es perfecto e ilimitado, y solo es limitable en la medida en que sea participado por una esencia o modo de ser, que en cierto modo lo deprime y rebaja. Ahora bien, puesto que el sentir y entender no son sino cierto ser, y además más elevado y noble que el que poseen otros entes naturales de la escala de los seres, podemos descubrir de la mano del Aquinate cierta infinitud en ambos. A este respecto analiza las acciones transeúntes y las inmanentes; destacando que las primeras son aquellas cuyo efecto pasa a una realidad exterior y la perfecciona, mientras que las

⁷⁹² *Ad tertium dicendum quod ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens. cum enim dica esse hominis, vel equi, vel cujuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale, et receptum, non autem ut illud cui competit esse.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.4, art 1, ad 3

segundas permanecen en el interior del agente y poseen una cierta razón de infinidad ya sea absolutamente (*simpliciter*) o en algún aspecto (*secundum quid*):

Hay dos géneros de acción. Una que pasa a un sujeto exterior y produce en él una pasión, por ejemplo quemar o cortar; y otra que no pasa a materia exterior, sino que permanecen en el agente, como sentir, entender y querer, que no modifican ninguna cosa extrínseca, sino que todo se consume en el mismo agente. Si se trata de la primera es indudable que no cabe que sea el propio ser del agente, ya que el ser del agente es algo que está dentro de él y esta clase de acciones fluye del agente al paciente. En cuanto a la segunda, requiere por esencia ser infinita, bien en absoluto o bien en alguna manera.⁷⁹³

Así por ejemplo, el sentir es de alguna manera infinito, ya que el viviente desborda sus limitaciones para apoderarse de las formas sensibles de otro ente natural, como por ejemplo en el caso de la vista que se extiende a todo lo visible, y así comenta el Aquinate que “de alguna manera, como lo es el acto de sentir, que se extiende a todo lo sensible, y así la vista abarca todo lo visible”⁷⁹⁴. Ahora bien, el entender es de suyo absolutamente infinito, porque está abierto a todos los entes, de los cuales puede apoderarse en la medida que le es posible:

En absoluto, como lo es por ejemplo el acto de entender cuyo objeto es la verdad, o del querer cuyo objeto es el bien, cosas ambas que se identifican con el ente, por lo cual los actos de querer y de entender, de por sí se refieren a todas las cosas y ambos reciben la especie de su objeto.⁷⁹⁵

Francisco Canals insiste en que los rasgos que se descubren acerca del conocimiento en tal, como que de suyo es infinito, o que el conocimiento es el acto en que el cognoscente y lo conocido son algo uno, así como la inmaterialidad del cognoscente y la subsistencia y vuelta sobre sí de este, no es una elaboración apriorística para ilustrar qué es el conocimiento en cuanto tal, sino que se trata más bien de un punto de llegada a partir de la experiencia del conocer humano⁷⁹⁶, que sintetizó Aristóteles al describir de algún modo en que consiste sentir y entender.

Nuestra experiencia originaria del conocer se nos muestra como algo que se da inmanente a nosotros, pero que sin embargo es captado a la vez como una realidad que nos trasciende. Y esto se verifica ya desde la experiencia de la percepción sensible, como

⁷⁹³ *Duplex enim est actionis genus, ut dicitur IX Metaphys. Una scilicet actio est quae transit in aliquid exterius, inferens ei passionem, sicut urere et secare. Alia vero actio est quae non transit in rem exteriolem, sed manet in ipso agente, sicut sentire, intelligere et velle, per huiusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur. De prima ergo actione manifestum est quod non potest esse ipsum esse agentis, nam esse agentis significatur intra ipsum, actio autem talis est effluxus in actum ab agente. Secunda autem actio de sui ratione habet infinitatem, vel simpliciter, vel secundum quid.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.54, art 2, in c.

⁷⁹⁴ *Secundum quid autem infinitum est sentire, quod se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.54, art 2, in c.

⁷⁹⁵ *Simpliciter quidem, sicut intelligere, cuius obiectum est verum, et velle, cuius obiectum est bonum, quorum utrumque convertitur cum ente; et ita intelligere et velle, quantum est de se, habent se ad omnia; et utrumque recipit speciem ab obiecto.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.54, art 2, in c.

⁷⁹⁶ Cf. Francisco CANALS. *Sobre la esencia del conocimiento*, p.306-307

por ejemplo en la visión de los colores, los cuales para ser sentidos en acto, necesitan ser una sola cosa con el sentido:

Los colores existentes fuera del alma, habiendo luz son visibles en acto, como capaces para mover la vista; sin embargo, no son sentidos en acto, como si con el sentido en acto fueran una sola cosa.⁷⁹⁷

Según esto, la realidad de lo visto existe fuera del acto de visión, pero a su vez lo visto en acto existe en la visión actual, por lo que ya la percepción visual es una apertura a la realidad desde la propia inmanencia. Así como los colores son visibles en acto gracias a la luz solar, de modo semejante, las formas inteligibles que no existen en acto en las cosas mismas en tanto que inteligibles, pero lo son gracias al entendimiento agente y así resulta la intelección en acto que hace que lo entendido en acto y el entendimiento en acto sean una sola cosa.

En conclusión, es por esta infinitud que corresponde al conocimiento en cuanto tal, por la que el cognoscente desborda las limitaciones entitativas de su sujeto sustancial y hace presente en su interioridad a las especies inteligibles de todas las cosas, con las que se hace algo uno en el acto de entender:

La acción del apetito, del sentido y del entendimiento no es como la acción que marcha hacia la materia exterior, sino como la acción que consiste en el mismo agente, como perfección suya, y por esto es necesario que el que entiende en tanto que entiende sea en acto; pero no es necesario que en el entender el que entiende se comporte como agente y lo entendido como paciente; sino que el que entiende y lo que es entendido, en cuanto que de ellos se ha hecho ya algo uno, que es el entendimiento en acto, sean un solo principio de este acto que es el entender (...) Por consiguiente, así como el cuerpo lúcido luce cuando existe en él en acto la luz, así el entendimiento entiende todo aquello que es en él inteligible en acto.⁷⁹⁸

IV.4. El conocer es manifestativo y locutivo

Por medio de la luz de cualquier entendimiento se hace presente al ente en cuanto que tiene ser, y en el fondo esa luz intelectual no es otra cosa que el mismo ser (*esse*), pues este es de suyo consciente y manifestativo. Esta infinita actualidad consciente y manifestativa que es la luz del *esse*, se da de manera gradual en las diferentes sustancias intelectuales de la escala de los entes:

⁷⁹⁷ *Colores enim extra animam existentes, praesente lumine, sunt visibiles actu ut potentes movere visum: non autem ut actu sensata, secundum quod sunt unum cum sensu in actu.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro II, c.59

⁷⁹⁸ *Actio autem appetitus et sensus et intellectus non est sicut actio progrediens in materiam exteriorem, sed sicut actio consistens in ipso agente, ut perfectio eius; et ideo oportet quidem quod intelligens, secundum quod intelligit, sit actu; non autem oportet quod in intelligendo intelligens sit ut agens, et intellectum ut passum. Sed intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium huius actus quod est intelligere (...). Sicut ergo corpus lucidum lucet quando est lux actu in ipso, ita intellectus intelligit omne illud quod est actu intelligibile in ipso.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.8, art 6, in c.

El ser participado con independencia de la materia, por cuanto conserva aquella infinita actualidad consciente y manifestativa que es la luz inteligible, se constituye en connatural conexión con todo ente según que tiene ser, conexión proporcionada al modo de la posesión del ser en los distintos niveles del ente intelectual finito (...) La actualidad del conocimiento pertenece y se constituye por la luz que es el ser, el acto por el que el entendimiento y lo inteligible son uno consiste en la mismidad consciente abierta a lo infinito propia de un ente inmaterial, como semejanza participada, de la luz en acto puro formalmente idéntica con el ser subsistente.⁷⁹⁹

En esta plenitud, el entendimiento no mira fuera de sí mismo sino que más bien se actúa por íntima luminosidad y se hace transparente a las esencias de las demás cosas, y desde ahí el entendimiento emana y manifiesta lo que es el ente. Es por esto, que es un error caracterizar al conocimiento en cuanto tal como un movimiento o tránsito de la potencia al acto, ya que más bien se trata de algo que sobreabunda de actualidad y emana un término inmanente:

El entender perfecciona al inteligente y permanece en él a modo de acto segundo (...) No consiste por tanto en un fluir dirigido a la perfección del paciente, como ocurre en la acción predicamental transeúnte, pero precisamente porque el acto segundo tiene, en cuanto acto, la fuerza emanativa y comunicativa de la propia acción, es el entender mismo formativo, sin pasividad y movimiento, de un término inmanente.⁸⁰⁰

Aunque en el conocer humano se da ciertamente recepción y pasividad, sin embargo, de suyo el conocimiento en cuanto tal es emanativo y manifestativo de su propia actualidad. Por esto, todo entendimiento de suyo es locutivo y dicente de un verbo un interior, que manifiesta y declara el ser del ente, y el núcleo metafísico de esta emanación del entender reside en la naturaleza autocomunicativa del acto.

IV.4.1. La naturaleza autocomunicativa del acto

En un texto capital, el Aquinate sintetiza la conexión entre la actualidad y la comunicación, y la relación de esto con la operación y comunicación del entendimiento:

La naturaleza de cualquier acto consiste en que se comunique a sí mismo en la medida de lo posible; porque cada agente opera en cuanto es en acto, y el obrar no es otra cosa sino comunicar aquello por lo que el operante es en acto (...) Ejemplo de esta comunicación como natural al acto la hallamos congruentísimamente en la operación del entendimiento.⁸⁰¹

Aquí se muestra el principio de que toda naturaleza es emanativa de su propia perfección según su grado de posesión del ser, y según esto, tanto las acciones transeúntes como las acciones inmanentes son ambas comunicativas, aunque de modo diverso. Así pues, las acciones transeúntes son propias de la naturaleza física, y la emanación requiere la influencia de algo extrínseco al que opera; mientras que en las acciones inmanentes se

⁷⁹⁹ Francisco CANALS. *Para una fundamentación de la Metafísica*, p.119

⁸⁰⁰ Francisco CANALS. *Para una fundamentación de la Metafísica*, p.121

⁸⁰¹ *Natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est.* TOMÁS DE AQUINO. *De Potentia*, q.2, art 1, in c.

da una mayor perfección entitativa y una más alta fecundidad y comunicatividad, según aquel principio ya mencionado, de que “cuanto más alta es una naturaleza, tanto más íntimo es lo que de ella emana”⁸⁰². Según esto, comprobamos que la palabra es una emanación o procesión propia de los vivientes intelectuales, pero dicha palabra o verbo mental no nace de nuestro entendimiento sino en cuanto este existe en acto, y simultáneo a este existir en acto se da el verbo concebido. Por consiguiente, el verbo mental brota de la actualidad del entendimiento, ya se trate de que se entienda a sí mismo o bien a otras cosas:

Tal concepción, o palabra mental, por la que nuestro entendimiento entiende que es otra cosa que él mismo, nace de algo, y representa algo otro. Pues nace del entendimiento por su acto; pero es semejanza de la cosa entendida. Cuando el entendimiento se entiende a sí mismo, la mencionada palabra mental o concepción es algo surgido del mismo entendimiento del que es también semejanza, a saber, del entendimiento que se entiende a sí mismo. Esto ocurre así porque el efecto se asemeja a su causa según su forma, y la forma del entendimiento es la cosa entendida. De aquí que el verbo que nace del entendimiento, es semejanza de la cosa entendida, ya sea lo mismo que el entendimiento ya sea otra cosa.⁸⁰³

IV.4.2. La locutividad del entendimiento

Puede distinguirse como una doble fase del acto intelectual, aunque ambas pertenecen a la simplicidad del acto de entender. Una primera fase es previa y consiste en la autopresencia consciente, que está constituida por la subsistencia en sí del ser inmaterial; y la segunda fase es la emanación de la palabra mental. No obstante, esta doble fase no implica hablar de composición de acto y potencia, ni tampoco de un nuevo acto cualitativo o predicamental que se añada al ser de la sustancia inmaterial presente a sí misma. Por este motivo, insiste Santo Tomás que el verbo mental emana siempre del entendimiento en acto, como el acto surge del acto, y no consiste en un devenir de la potencia al acto:

El verbo que es concebido en nuestra mente, no surge de la potencia al acto a no ser en cuanto que nuestro entendimiento procede de la potencia al acto. Y sin embargo, la palabra mental no surge de nuestro entendimiento sino en cuanto este existe en acto: pues simultáneamente es existente en acto y está ya en él el verbo concebido. Pero el entendimiento divino nunca es en potencia, sino solo en acto. Así pues, la generación del Verbo del mismo no es según el brotar de la potencia al acto, sino que es al modo como surge el acto del acto, como el resplandor de la luz, y el concepto entendido del entendimiento en acto.⁸⁰⁴

⁸⁰² *Quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro 4, cap.11.

⁸⁰³ *Huiusmodi ergo conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, et aliud repraesentat. Oritur quidem ab intellectu per suum actum; est vero similitudo rei intellectae. Cum vero intellectus seipsum intelligit, verbum praedictum, sive conceptio, eiusdem est propago et similitudo, scilicet intellectus seipsum intelligentis. Et hoc ideo contingit, quia effectus similatur causae secundum suam formam: forma autem intellectus est res intellecta. Et ideo verbum quod oritur ab intellectu, est similitudo rei intellectae, sive sit idem quod intellectus, sive aliud.* TOMÁS DE AQUINO. *De Potentia*, q.8, art 1, in c.

⁸⁰⁴ *Verbum quod in mente nostra concipitur, non exit de potentia in actum nisi quatenus intellectus noster procedit de potentia in actum. Nec tamen verbum oritur ex intellectu nostro nisi prout existit in actu: simul autem cum in actu existit, est in eo verbum conceptum. Intellectus autem divinus nunquam est in*

Aunque en este último texto, el Aquinate habla de la generación del Verbo divino, sin embargo este modo de brotar el verbo del entendimiento en acto, como el acto surge del acto vale para el entendimiento en cuanto tal, aunque por supuesto se cumple máximamente en el entendimiento divino. A este respecto, comenta Santo Tomás que aunque sea un misterio para nosotros el entendimiento divino, debemos afirmar que existiendo en Dios el entender, debe haber una concepción o verbo mental, porque esto pertenece esencialmente al entendimiento en cuanto tal:

Luego, existiendo en Dios el entender, necesariamente ha de afirmarse que en Él mismo existe la concepción del entendimiento, que es absolutamente del concepto esencial de lo que es el entender. Y si pudiésemos entender comprensivamente del entender divino lo que es y el modo cómo es, así como comprendemos el entender nuestro, no estaría sobre nuestra razón la concepción y Verbo divino, como tampoco lo está la concepción del verbo humano.⁸⁰⁵

Así pues, la fase de manifestación y declaración del ser del entendimiento por medio de un verbo mental surge de la actualidad del entendimiento, pero esta dimensión locutiva del entendimiento quedó oscurecida durante mucho tiempo en la tradición tomista, por motivos que a continuación veremos.

IV.4.3. El olvido casi generalizado del carácter locutivo del entendimiento

Francisco Canals hizo del análisis de esta cuestión uno de los temas fundamentales de su obra, pues denunció el olvido en la tradición escolástica del carácter locutivo del entendimiento, con la excepción de Juan de Santo Tomás, que fue el fiel intérprete del pensamiento genuino del Aquinate en este punto y en muchos otros conectados con este. De un modo muy gráfico Canals afirma que “en el fondo, en el olvido del carácter locutivo esencial al acto de entender, subyace el de la naturaleza propia del acto en cuanto tal, y en definitiva, el desconocimiento o la falta de atención a que el entender no es sino cierto ser”⁸⁰⁶. Resulta de gran trascendencia abordar esta cuestión del carácter locutivo del entender porque de su ignorancia y olvido se seguiría una incongruencia con las tesis metafísicas nucleares antes apuntadas.

Francisco Canals atribuye la causa de este olvido a una visión del conocimiento humano reducida a un intuicionismo inmediateista, según el cual el conocimiento consiste en una visión de objetos por parte de un sujeto, es decir, “como una intuición, por parte del sujeto, del objeto entendido, que se le enfrenta como algo patente a los ojos”⁸⁰⁷. Acerca de este

potentia, sed solum in actu ut supra ostensum est. Generatio igitur verbi ipsius non est secundum exitum de potentia in actum: sed sicut oritur actus ex actu, ut splendor ex luce, et ratio intellecta ex intellectu in actu. TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro 4, cap.14

⁸⁰⁵ *Cum ergo in Deo sit intelligere, et intelligendo seipsum intelligat omnia alia, oportet quod ponatur in ipso esse conceptio intellectus, quae est absolute de ratione eius quod est intelligere. Si autem possemus comprehendere intelligere divinum quid et quomodo est sicut comprehendimus intelligere nostrum, non esset supra rationem conceptio verbi divini, sicut neque conceptio verbi humani.* TOMÁS DE AQUINO. *De Potentia*, q.9, art 5, in c.

⁸⁰⁶ Francisco CANALS. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, p.141

⁸⁰⁷ Francisco CANALS. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, p.134

intuicionismo comenta que se gestó en la especulación teológica de algunos autores y de ahí pasó a gran cantidad de autores modernos:

Se gestó probablemente en el terreno de la reflexión teológica sobre la ausencia de especies intencionales en la visión inmediata de la esencia divina y sobre la simplicidad e inmediatez del entender divino. Pero el recuerdo de esas elevadas regiones siguió funcionando en los siglos siguientes como elemento decisivo.⁸⁰⁸

En sus obras, Canals suele citar como ejemplos de esta deriva intuicionista a autores escolásticos como Duns Scoto, Francisco Suárez, Cayetano y Gredt. Esta visión intuicionista atraviesa el pensamiento moderno desde el racionalismo y en todas sus derivaciones posteriores y resulta que una gran parte de los autores escolásticos trataron de criticar el pensamiento moderno, pero a partir del prejuicio intuicionista, defendiendo el esquema sujeto-objeto, es decir, defendiendo que el conocimiento es una intuición pasiva de objetos por un sujeto que los ve. Esto hizo que de alguna manera se diesen palos de ciego, porque en algunos casos se trató de defender un realismo intuicionista estereotipado por los pensadores modernos como una proyección fantasmal del pensamiento tradicional, pero que era diferente del realismo metafísico antiguo y concretamente del genuino pensamiento de Santo Tomás.

Francisco Canals destaca que “la representación intuicionista, regida por el ideal de visión inmediata (...) llegó a incorporarse a la tradición tomista, por influencia nada menos que del propio Cayetano”⁸⁰⁹. En efecto, Canals cita en muchos lugares como Cayetano al comentar una afirmación de Santo Tomás en la que este último dice que “todo aquel que entiende, por lo mismo que entiende, procede algo dentro de sí, que es la concepción de la cosa entendida, que proviene de la virtud intelectual y de su noticia”⁸¹⁰, precisamente aquí Cayetano negó el carácter locutivo del entender por considerarlo superfluo en todo conocimiento intelectual intuitivo como el de los ángeles o el de los bienaventurados:

Acerca de aquella proposición surge la duda, porque los bienaventurados entienden a Dios y sin embargo no forman una palabra acerca de Él (...) Luego esta proposición es creída, y no conocida o entendida, o es falsa (...) Hay que decir que el *quicumque* distribuye solo por los hombres viadores (...) por lo cual a las objeciones no hay que responder de otro modo, sino concediendo lo que concluyen, a saber, que no conviene que todo entendimiento en acto produzca un verbo mental, y esto se refiere no solo a Dios y a los bienaventurados, sino también a las inteligencias en cuanto a la intelección de sí mismas, pues el ángel poseyéndose a sí mismo por sí mismo a modo de objeto entendido, en vano formaría para sí mismo una palabra acerca de sí.⁸¹¹

⁸⁰⁸ Francisco CANALS. *Cuestiones de fundamentación*, p.43

⁸⁰⁹ Francisco CANALS. *Cuestiones de fundamentación*, p.48

⁸¹⁰ *Quicumque autem intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae ex vi intellectiva proveniens et ex eius noticia procedens.* TOMÁS DE AQUINO. *Suma Theologiae* I, q.27, art 1, in c.

⁸¹¹ *Circa illam propositionem quicumque intelligit, dubium occurrit. Tum quia beati ut sic intelligunt Deum, et tamen non formant verbum de eo (...) Ergo ista propositio est credita, et non scita aut intellecta, vel est falsa (...) Dicendum quod quicumque, distribuit tantum pro hominibus viatoribus (...) Unde ad obiectiones non est aliter respondendum, sed concedenda est earum conclusio. Scilicet, quod non oportet omnem intellectum in actu proferre verbum; et non solum in Deo et in beatis, sed etiam in intelligentiis quoad intellectionem sui ipsius, hoc verum videtur. Angelus seipsum per seipsum etiam*

Cayetano rompe la esencial vinculación entre el entendimiento y la formación del verbo mental, por eso según Canals “la interpretación restrictiva y minimista de Cayetano generalizó en la tradición tomista, la tesis de que el verbo mental se produce solo *ex indigentia obiecti*”⁸¹². Por la exaltación del ideal intuicionista de conocimiento, se cayó en un desprecio al verbo mental o al concepto como una mediación, un remedio, parche o sucedáneo que utiliza el entendimiento del hombre dada su finitud y esencial limitación, de modo que si tuviésemos un mayor alcance en nuestra capacidad de conocer parece que no serían necesarios ni los conceptos, ni los juicios, sino que bastaría con ese ver o intuir los objetos. Sin embargo, este desprecio de la palabra o verbo mental es justamente lo que combate Francisco Canals por razones filosóficas y también teológicas, pues Dios conociéndose a sí mismo se dice a sí mismo en un Verbo eterno, engendrado desde siempre, que es Dios de Dios. Francisco Canals defiende el carácter locutivo del entendimiento, en nombre del auténtico pensamiento de Santo Tomás de Aquino.

Gredt recogió esta deriva intuicionista y así afirmó que “el término o especie expresa no se produce sino *per accidens*, no por sí misma, sino por razón de la acción del entendimiento”⁸¹³, es decir, que la palabra mental solamente se forma por indigencia del sujeto y desproporción del objeto, y por eso concebimos para conocer un objeto, pero según estos intuicionismos escolásticos el entender es ajeno al concebir. Al referirse a Gredt, Canals le atribuye una deformación del principio *operari sequitur esse*, al contraponer de forma dialéctica lo entitativo como algo estático y lo operativo como algo dinámico y fecundo. Por eso Gredt negó cualquier tipo de dinamismo y fecundidad al entendimiento, concretamente negó que el verbo mental o locución pueda ser una emanación fecunda del entendimiento. Así por ejemplo, dicho autor niega la acción inmanente pueda producir un término:

Distinguimos una doble acción, la acción física o predicamental, acción transeúnte, que consiste esencialmente en la producción de un término, y la acción metafísica o inmanente, que no consiste en la producción de un término. Esta es perfección, últimamente del agente mismo, siendo así que la otra acción transeúnte es por causa de la perfección del agente.⁸¹⁴

Según este autor, habría que negar que en el acto de entender se dé comunicación, ya que según argumenta el entender no es acción física, sino inmanente y vista exclusivamente como perfección del agente, de modo que no produce efecto o término y si lo produce, la dicción o locución es el conocimiento mismo considerado en su venir a ser. Si la palabra es un remedio para la indigencia del hombre y no emana del

obiective praesentialiter habens, vane formaret verbum de se sibi. CAYETANO. In *Summa Theologiae* I, q.27, ad tertium dubium

⁸¹² Francisco CANALS. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, p.152

⁸¹³ *Ergo terminus seu species expressa non producitur nisi per accidens, non propter se, sed propter ipsam actionem, ut in termino producto exerceatur actio seu contemplatio obiecti*. Josephus GREDT. *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, tesis 37, n.475, corolario n.3

⁸¹⁴ *Actio cognoscitiva est actio inmanens: Ad invicem distinguuntur actio transiens, quae transit in aliquid exterius inferens et passionem, ita ut habeat rationem cuiusdam effluxus in passum ab agente, et actio inmanens, quae non transit in rem exteriorem, sed magis manet in ipso agente, quatenus totum in ipso agente agitar. Actionem cognoscitivam esse inmanentem ex eo patet, quod tota in agente sistit, tamquam actus et perfectio ipsius*. Josephus GREDT. *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, tesis 33, n.473, 1

entendimiento, el acto de entender puede interpretarse como algo estático y rígido, “desde una perspectiva de estaticidad que no es ya aristotélica, sino eleática”⁸¹⁵. Vemos pues que del falseamiento de este punto depende el olvido y deformación de las tesis metafísicas nucleares ya vistas.

Pero si se considerase que el lenguaje mental es accidental al entendimiento quedaría tocado todo edificio filosófico que se base en enunciados conceptuales y racionios. En este sentido, Francisco Canals reduce al absurdo esta tesis de que el entender solamente forme conceptos por indigencia, ya que con ello se derrumba toda ciencia y saber humano:

La descalificación, en razón de su carácter sucedáneo, de todo el orden de los objetos aprehendidos por medio de las imágenes sensibles y de los conceptos (...) dejaba desconectado y desarraigado del ente todo el sistema de juicios enunciados en el lenguaje humano por medio de referencias significativas universales; y dejaba también sin posibilidad de fundamentación la validez cognoscitiva de cuanto se pudiese alcanzar en virtud de principios fundados en conceptos por medio del movimiento racional constitutivo de toda construcción científica o filosófica.⁸¹⁶

Por consiguiente, el que el conocimiento sea manifestativo y locutivo por medio de una palabra mental, es algo que pertenece a la esencia del conocimiento en cuanto tal y que se da en todos los subsistentes intelectuales, comenzando por Dios y acabando por el hombre. Es un error, por tanto, sostener que la formación del verbo mental es algo que pertenezca a limitación y finitud del modo de conocer humano. No obstante, lo que sí pertenece a la limitación del modo de conocer y expresarse humano, es que la palabra mental para comunicarse a otros hombres (e incluso para que el hombre conozca mejor las cosas) necesite encarnarse en una lengua externa, que cuando realiza las exigencias que le corresponden llega a convertirse en obra maestra de la cultura humana.

IV.4.4. La excepción de Juan de Santo Tomás

En medio de esta confusión y olvido, Francisco Canals atribuye a Juan de Santo Tomás “el mérito de redescubrir la naturaleza locutiva del entendimiento en cuanto tal”⁸¹⁷. En efecto, Juan de Santo Tomás responde a la tesis de Cayetano sin citarle, pues comienza aceptando lo que este último dice acerca de que la formación del concepto se da a causa de la indigencia del objeto, para conocerlo y hacerlo presente al entendimiento. Reconoce por tanto que muchas veces el conocimiento conceptual es un instrumento o remedio en nuestro conocimiento, pues por ejemplo cuando vamos entendiendo una cosa, la concebimos primero imperfectamente y así vamos progresivamente iluminando la experiencia hasta entenderla mejor. Es algo así como el esfuerzo que hace un maestro para responder a una pregunta del alumno, de modo que después de dicho esfuerzo se posesiona mejor de esa verdad y la entiende aún mejor. Hasta aquí Juan de Santo Tomás estaría de acuerdo con Cayetano, pero añade que esta no es la única dimensión de la

⁸¹⁵ Francisco CANALS. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, p.147

⁸¹⁶ Francisco CANALS. *Sobre la esencia del conocimiento*, p.523

⁸¹⁷ Francisco CANALS. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, p.121

formación del concepto o verbo mental, sino que ante todo el concepto brota de la plenitud del entendimiento:

Nuestra palabra mental se da o bien a causa de la indigencia del objeto, para formarlo y hacerlo presente dentro del entendimiento (...) o bien en virtud de la fuerza del entendimiento fecundo. De este segundo modo, el verbo mental se sigue del entender incluso perfecto.⁸¹⁸

Juan de Santo Tomás muestra que pertenece a la fecundidad del entendimiento que sea manifestativo y locutivo, mediante la emanación del verbo mental. Por eso afirma dicho autor que en sentido propio y esencial el verbo mental se forma “no para entender, sino porque es entendida la cosa, hablando el entendimiento *ex abundantia, ex plenitudine cordis*, como dice San Agustín: *no ex indigentia, sino ex intelligentia* (...) pertenece a la perfección del entendimiento manifestar así la cosa entendida”⁸¹⁹. Es por esto que cuanto más perfectamente entendemos una cosa, mejor hablamos de ella. En este caso ya no decimos para entender, sino que decimos porque entendemos.

De esta manera sucede que cuando entendemos perfectamente lo decimos con un ímpetu manifestativo. Por este motivo, Juan de Santo Tomás afirma que “el entendimiento tiene un ser expresivo”⁸²⁰, o bien que “el entendimiento, por su perfección y naturaleza, es manifestativo y locutivo”⁸²¹. Por consiguiente, este autor redescubre la conexión profunda que se da entre la naturaleza autocomunicativa del acto y el carácter locutivo del entender y así en otro lugar afirma que la palabra perfecta brota de la fecundidad y plenitud del entendimiento:

Y esto, el que sea manifestativa y expresiva la cosa entendida, no es imperfección de la naturaleza intelectual, pues que brote de ella una palabra buena, esto es, una palabra perfecta, pertenece a la fecundidad y a la plenitud del entendimiento y a la amplitud del corazón.⁸²²

Esto muestra que el acto de entender es emanativo de una palabra mental, de forma que como advierte Canals “el decir o acto de locución mental es idénticamente el acto de entender (...) Ni se forma la palabra con anterioridad al ser en acto del entendimiento, ni el decir mental es extrínseco y posterior al acto de conocer”⁸²³. Por el contrario, el esquema intuicionista tiende a presentar el objeto como lo presente ante los ojos y a imaginar el decir como algo previo al entender. Juan de Santo Tomás frente a esto hace ver que si el decir es previo al entender, entonces decimos lo que no sabemos, pues “tal

⁸¹⁸ *Sed ponitur verbum, vel propter indigentiam obiecti, ut formetur et praesens reddatur intra intellectum (...) vel propter intellectus fecundi, et hoc secundo modo verbum subsequitur ad intelligere etiam perfectum.* Juan de SANTO TOMÁS. *Cursus Theologicus*, Disp.32,art.5,n.11

⁸¹⁹ *Non ad intelligendum, sed quia intellecta est, ex plenitudine cordis (...) Et hoc modo procedit verbum, ut inquit Augustinus: non ex indigentia, sed ex intelligentia, pertinetque ad perfectionem intellectus sic manifestare rem intellectam.* Juan de SANTO TOMÁS. *Cursus Theologicus*, Disp.32,art.4,n.47

⁸²⁰ *Intellectus habet esse expressivum.* Juan de SANTO TOMÁS. *Cursus Philosophicus*, IV, q.11, art.1

⁸²¹ *Intellectus ex sua perfectione et natura est manifestativus et locutivus.* Juan de SANTO TOMÁS. *Cursus Theologicus*, Disp.32,art.7, n.4

⁸²² *Hoc enim non est imperfectio in natura intellectiva, quod manifestativa et expresiva sit rei intellectae:hoc enim pertinet ad fecunditatem et plenitudinem intellectus, et ad latitudinem cordis, ut eructet verbum bonum, id est perfectum.* Juan de SANTO TOMÁS. *Cursus Theologicus*, Disp.32,art.4,n.42

⁸²³ Francisco CANALS. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, p.122

dicción o locución se haría de modo ciego, diciendo lo que no conoce”⁸²⁴. Comentando la interpretación de Juan de Santo Tomás, Canals afirmó con rotundidad que de suyo el decir mental se sigue de la actualidad del entendimiento:

Se excluye (...) cualquier posición que quiera interpretar el decir mental como algo anterior a la actualidad del entendimiento, y como anterior al entender mismo, o como identificado con el entender en su devenir o tránsito de la potencialidad a la actualidad. El decir mental se sigue de la actualidad del entendimiento.⁸²⁵

El entendimiento al conocer forma el verbo mental, por esto Juan de Santo Tomás afirmó que “aquel acto por el que el objeto es formado es el conocimiento: conociendo forma el objeto y formándolo lo entiende. Porque a la vez lo forma y es formado y entiende. Como si la vista, viendo formase la pared, a la vez vería y formaría el objeto de la visión”⁸²⁶. En este texto, este autor subraya la identidad entre el acto de entender y el acto de formar la palabra mental.

Aunque textos como el último citado puedan sonar idealistas no es así, y tampoco se trata de una interpretación más entre otras, pues lo que dice Juan de Santo Tomás, lo afirma el Aquinate en varios lugares de su obra. Por ejemplo, el Doctor Común afirma que “lo concebido o la cosa entendida, se comporta como algo constituido y formado por el entender”⁸²⁷. Esto significa que las cosas son lo que son y entender es conocer lo que las cosas son, pero solo pueden ser entendidas en cuanto están en el entendimiento que las trae dentro de sí. En otro texto de Santo Tomás de Aquino se desmiente la interpretación que hizo Gredt y en virtud de la cual negó la esencial comunicatividad del acto de entender, y en el que muestra la emanación de la palabra desde el acto de entender:

Hay una doble operación. Una es transeúnte, desde el operante a algo extrínseco (...) Otra es la operación que permanece en el mismo operante y que es perfección del operante mismo: pues el entendimiento no es perfecto sino en cuanto es inteligente en acto (...) El primer género de operaciones es común a los vivientes y a los no vivientes. Pero el segundo género de operaciones es propio de los vivientes (...) Y según uno y otro género de operaciones, hallamos en las criaturas alguna procesión. Pues decimos que lo engendrado procede del generante y que lo hecho procede del que lo hace. Pero en cuanto al segundo género de operaciones, decimos que la palabra procede del que la dice.⁸²⁸

⁸²⁴ *Illa dictio seu locutio caeco modo fieret dicendo, quod non cognoscit.* Juan de SANTO TOMÁS. *Cursus Philosophicus*, IV, q.11, art.2

⁸²⁵ Francisco CANALS. *Sobre la esencia del conocimiento*, p.237.

⁸²⁶ *Ille autem actus, quo formatur obiectum, est cognitio: cognoscendo enim format obiectum, et formando intelligit: quia simul format, et formatum est, et intelligit, sicut si visus videndo formaret parietem, simul videret et formaret obiectum visus.* Juan de SANTO TOMÁS. *Cursus Theologicus*, Disp.32, art.5, n.13

⁸²⁷ *Intellectum, sive res intellecta, se habet ut constitutum vel formatum per operationem intellectus.* TOMÁS DE AQUINO. *De Spiritualibus creaturis*, q.1, art.9, ad 6.

⁸²⁸ *Est autem duplex operatio: quaedam quidem transiens ab operante in aliquid extrinsecum (...) Alia vero est operatio non transiens in aliquid extrinsecum, sed manens in ipso operante, sicut intelligere, sentire, velle, et huiusmodi. Hae autem operationes sunt perfectiones operantis: intellectus enim non est perfectus nisi per hoc quod est intelligens actu (...). Primum autem operationum genus commune est viventibus et non viventibus, sed secundum operationum genus est proprium viventium (...). Secundum autem utrumque operationis genus invenitur in creaturis aliqua processio: nam secundum primum genus*

IV.4.5. La palabra mental es el lugar de la manifestación de la verdad

El decir mental o locución no es algo previo al acto de entender que constituya en acto al entendimiento, sino al contrario, pues “la palabra mental no nace de nuestro entendimiento sino en cuanto este existe en acto”⁸²⁹. En un conocido texto, Santo Tomás afirma acerca de la generación del Verbo divino algo que puede extrapolarse a la palabra mental del hombre, a saber, que “la generación del Verbo surge como el acto del acto, al modo como el esplendor emana de la luz”⁸³⁰. Este texto da pie a plantearse por qué Juan de Santo Tomás afirma que el verbo mental o palabra se forma y brota desde la plenitud.

De esta plenitud y actualidad del alma habitualmente presente a sí misma es de donde proviene la actualización de los inteligibles que en potencia se hallan en el fantasma, y es desde esta actualidad de la que en última instancia emana la palabra como autocomunicación del acto. A este respecto, Francisco Canals afirma que la manifestación del ser de las cosas por medio de la palabra es consecuencia de la mayor perfección del subsistente intelectual y de la naturaleza autocomunicativa de su acto:

La intelección en sí no puede ser definida como captadora de seres sino como presencia del acto a sí mismo o subsistencia del acto en sí mismo. A esta subsistencia íntima del acto se sigue, por comunicatividad del acto mismo, la manifestación y declaración del ser por la que el ente intelectual dice lo que es y lo manifiesta en su verdad.⁸³¹

La palabra o verbo mental manifiesta lo que las cosas son, y por esto remarca dicho autor que “el verbo mental es el lugar de la manifestación de la verdad del ente”⁸³². De la subsistencia del alma humana que es habitualmente presente a sí misma proviene la luz del entendimiento agente que hace los inteligibles y que forma el verbo mental, el cual a su vez puede iluminar a otros hombres. Santo Tomás compara el entender con iluminar precisamente en virtud del ser manifestativo del entendimiento, y en este sentido afirma que “la luz, en cuanto que pertenece al entendimiento, no es otra cosa que cierta manifestación de la verdad, según aquello (Ef 5): Todo lo que se manifiesta es luz”⁸³³.

La luz del entendimiento agente es un acto que se autocomunica precisamente mostrando lo que las cosas son por medio de la palabra. Este es el principal sentido por el que Juan de Santo Tomás afirma que el entendimiento por su naturaleza es manifestativo y locutivo e ilumina por medio de la palabra. No obstante, esta luz e iluminación de la palabra humana será estudiada en el próximo capítulo.

dicimus, quod generatum procedit a generante (...) Quantum autem ad secundum operationis genus, dicimus, quod verbum procedit a dicente. TOMÁS DE AQUINO. *De Potentia*, q.10, art 1, in c.

⁸²⁹ Francisco CANALS. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, p.124

⁸³⁰ *Generatio igitur Verbi ipsius non est secundum exitum de potentia in actum, sed sicut oritur actus ex actu, ut splendor ex luce.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro IV, cap.14

⁸³¹ Francisco CANALS. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, p.126

⁸³² Francisco CANALS. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, p.128

⁸³³ *Ad cuius evidentiam, considerandum est quod lumen, secundum quod ad intellectum pertinet, nihil est aliud quam quaedam manifestatio veritatis; secundum illud ad Ephes. V, omne quod manifestatur, lumen est.* TOMÁS DE AQUINO. *Suma Theologiae* I, q.106,art.1, in c.

V. LA VIDA HUMANA SE MANIFIESTA Y PERFECCIONA POR LA LUZ DE LA PALABRA

V.1. El camino del hombre hacia su plenitud

V.1.1. El hombre no está ultimado por el mero hecho de ser

Es un dato y experiencia común que el hombre necesita bastante tiempo para desarrollar sus potencias y capacidades para encaminarse hacia su perfeccionamiento personal, pues el hombre por el mero hecho de ser no está ultimado, sino que requiere del despliegue y acabamiento de sus tendencias naturales. Esto lo demuestra el múltiple dinamismo de la vida humana, ya que al igual que los demás entes, el hombre se mueve y apetece algo que posee razón de bien, de perfección y de actualidad⁸³⁴.

Este dinamismo no es exclusivo del hombre, sino que es una ley universal de los entes, de manera que toda sustancia por el mero hecho de ser posee esta tendencia a apetecer su propia perfección y la conservación de su ser, pero “cada uno, sin embargo, según su modo propio: los intelectuales por voluntad; los animales por apetito sensitivo, y los que carecen de sentidos por apetito natural”⁸³⁵.

Como veremos más adelante, el fundamento último de este dinamismo que aparece en el universo consiste en que todas las cosas pretenden “asemejarse a Dios”⁸³⁶ e “imitan la divina bondad”⁸³⁷, y esto lo realizan de diversas maneras, porque las cosas han sido constituidas en diversos grados de bondad y así cada una imita a su manera la bondad divina⁸³⁸. Por otro lado, sucede además que los entes no se asemejan a Dios únicamente en lo que se refiere a su ser sustancial, sino también en todo su dinamismo operativo, el cual consiste de suyo en un cierto acrecentamiento de su ser, que cada ente realiza según las exigencias de su naturaleza. En este sentido, comenta el Aquinate que “las cosas están ordenadas a Dios como fin, no solo en lo referente a su ser sustancial (...) sino incluso en lo referente a sus propias operaciones, que son requisitos de la perfección de la criatura”⁸³⁹.

El dinamismo de los entes se cifra pues, en que cada ente participe de la bondad según el modo que le es propio, y esto en la medida que implica cierta actualidad y perfección

⁸³⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.5, art 1, in c.

⁸³⁵ *Cuilibet autem enti competit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse: unicuique tamen secundum suum modum, intellectualibus quidem per voluntatem, animalibus per sensibilem appetitum, carentibus vero sensu per appetitum naturalem.* TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra Gentiles*, libro I, cap.72

⁸³⁶ *Quod omnia intendunt assimilari Deo.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro III, cap.19.

⁸³⁷ *Quomodo res imitentur divinam bonitatem.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro III, cap.20

⁸³⁸ *Bonitatem autem creaturae non assequuntur eo modo sicut in Deo est, licet divinam bonitatem unaquaeque res imitetur secundum suum modum. Divina enim bonitas simplex est, quasi tota in uno consistens (...) Non omnes creaturae in uno gradu bonitatis constituuntur.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro III, cap.20

⁸³⁹ *Manifestum est quod res ordinantur in Deum sicut in finem non solum secundum esse substantiale (...) et etiam secundum propriam operationem, quae etiam pertinet ad perfectionem rei.* TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra Gentiles*, libro III, cap.20

constituye una cierta participación y semejanza de Dios. Por esto afirma Santo Tomás que “todas las cosas apetecen naturalmente a Dios de forma implícita, no explícitamente”⁸⁴⁰. En el caso del hombre, este dinamismo se realiza de una manera acorde con su naturaleza.

V.1.2. El hombre, un bien creado: modo, especie y orden

Al hombre, como a los demás entes creados, le corresponde un acabamiento de su bondad y perfección que no se reduce a la posesión de su propia forma, sino que debe atenderse también al modo y orden que guardan conexión esencial con aquella. Así pues, como acabamos de decir, los entes del universo están llamados a una perfección y acabamiento, pues un ente por el mero hecho de existir no está ultimado. El Aquinate afirma que “cada cosa es lo que es por su forma, pero hay cosas que la forma presupone y otras que necesariamente se siguen de ella”⁸⁴¹. Por un lado la forma sustancial es lo que hace que un ente pertenezca a una determinada especie, sin embargo con esto no basta, pues además se requiere que el ente esté bien dispuesto, al modo como el pintor necesita de la recta disposición de los pinceles y del lienzo para llevar a cabo su obra, y a esto se le llama el modo. En palabras de Santo Tomás “la forma presupone que sus principios, sean los materiales o los eficientes se adapten a ella”⁸⁴². Y por otro lado, cada forma posee una tendencia que inclina a alcanzar cierto fin, y esto se llama orden, el cual proviene de la forma y está determinado por ella. En palabras del Aquinate, “de la forma se deriva la inclinación al fin, a la acción y a otras cosas, porque los entes que están en acto, obran y tienden a lo que les es provechoso con arreglo a su forma”⁸⁴³. En todo bien creado se descubre esta distinción entre modo, especie y orden que subyace a todo el dinamismo de los entes:

El modo, la especie y el orden son propiedades que acompañan a todo bien creado en cuanto tal, y aun a todo ente. Pues todo ser y bien es considerado (como tal) por una forma, de la cual es tomada la especie. Y la forma de cada una de las cosas, cualquiera que sea, sustancial o accidental, es según una medida: de ahí que en el libro VIII de la *Metafísica* se diga que *las formas de las cosas son como los números*. Por ello tienen un cierto modo de ser correspondiente a su medida. Y por su forma, en fin, cada cosa se ordena a otra. Así, pues, según los diversos grados de bienes hay grados diversos de modo, especie y orden.⁸⁴⁴

⁸⁴⁰ *Omnia naturaliter appetunt Deum implicite, non autem explicite*. TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.22, art.2, in c.

⁸⁴¹ *Cum autem unumquodque sit id quod est, per suam formam; forma autem praesupponit quaedam, et quaedam ad ipsam ex necessitate consequuntur*. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.5, art 5, in c.

⁸⁴² *Praeexistit autem ad formam determinatio sive commensuratio principiorum, seu materialium, seu efficientium ipsam*. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.5, art 5, in c.

⁸⁴³ *Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid huiusmodi, quia unumquodque, in quantum est actu, agit, et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam*. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.5, art 5, in c.

⁸⁴⁴ *Modus, species et ordo consequuntur unumquodque bonum creatum in quantum huiusmodi, et etiam unumquodque ens. Omne enim esse et bonum consideratur per aliquam formam, secundum quam sumitur species. Forma autem uniuscuiusque rei, qualiscumque sit, sive substantialis sive accidentalis, est secundum aliquam mensuram, unde et in VIII Metaphys. dicitur quod formae rerum sunt sicut numeri. Et ex hoc habet modum quendam, qui mensuram respicit. Ex forma vero sua unumquodque ordinatur ad aliud. Sic igitur secundum diversos gradus bonorum, sunt diversi gradus modi, speciei et ordinis*. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.85, art 4, in c.

Es por esto que en función del dinamismo que deriva del orden de un ente, una cosa se considerará perfecta no solamente en tanto que posee un cierto grado de ser, sino también en tanto que esté consumada según las exigencias de su dinamismo interno, lo que le lleva al Aquinate a afirmar que “se considera que una cosa es perfecta cuando alcanza el fin propio, que es su última perfección”⁸⁴⁵. En este sentido, queremos adelantar que la palabra humana es lo que permite que el hombre alcance ese perfeccionamiento al que tiende naturalmente según el orden derivado de su forma.

Así pues, a modo de resumen podemos sintetizar que el modo se corresponde con una vertiente más particular y existencial del ente, mientras que la especie se corresponde con la naturaleza o forma inteligible del ente y finalmente el orden se corresponde con todo el dinamismo tendencial que nace de dicha forma.

En conclusión, hay que destacar que esta tridimensionalidad del ente es muy importante pues nos permite comprender metafísicamente que las cosas no son únicamente buenas según su especie, sino que respecto de su bondad debe juzgarse también su modo y su orden, y en concreto según la realización o frustración del mismo. Asimismo esto es fundamental para descubrir en qué consiste el perfeccionamiento y la plenitud de la vida humana, para lo que debemos descubrir cuál es el orden que está inscrito en sus inclinaciones naturales, que ahora pasamos a comentar.

V.1.3. Las inclinaciones naturales: ordenación del hombre a la perfección según su naturaleza

El Aquinate, a partir de la observación de la realidad, sintetiza en tres grandes líneas las inclinaciones naturales que derivan del *ordo* de su naturaleza: 1) conservación de su ser, 2) comunicación de la prole, 3) conocimiento de la verdad acerca de Dios y la vida en sociedad.

Santo Tomás de Aquino enuncia las inclinaciones naturales del hombre cuando estudia los preceptos de la ley natural, los cuales están en correspondencia directa con aquellas. El Doctor Común compara los preceptos de la ley natural con los primeros principios en la demostración del razonamiento científico, y establece que así como hay dos clases de principios en la ciencia, los que son evidentes por sí mismos y los que no lo son, así también acerca de los preceptos de la ley natural los hay que son evidentes por sí mismos y los hay que no lo son. En el caso del razonamiento científico utilizamos los principios comunes a toda ciencia como “el de no-contradicción” que es evidente por sí mismo, mientras que un principio particular de una ciencia, como por ejemplo que “dado un segmento de línea recta, puede dibujarse un círculo con cualquier centro y distancia” solamente es evidente para los entendidos en geometría, o por ejemplo que el ángel carece de cuerpo no es evidente para los que lo ignoran⁸⁴⁶.

⁸⁴⁵ *Unumquodque dicitur esse perfectum in quantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* II-II, q.184, art 1, in c.

⁸⁴⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.94, art.2, in c.

En este sentido, el Aquinate recuerda que del conocimiento confuso del ente obtenemos los primeros principios del entendimiento humano, los cuales no son innatos sino que advienen a nuestro entendimiento por medio de la luz del entendimiento agente cuando captamos el ente. De modo semejante, a partir de la captación de la noción de “bien” como aquello que todos los entes apetecen y que posee razón de causa final, el Doctor Angélico afirma que obtenemos el primero y más general de los preceptos de la ley natural que consiste “haz el bien y evita el mal”. A partir de este primer precepto, se derivan todos los demás preceptos que juzguen como obligatorio un cierto bien deba realizarse o un cierto mal que deba evitarse:

Entre las cosas que son objeto del conocimiento humano se da un cierto orden. En efecto, lo que primariamente cae bajo nuestra consideración es el ente, cuya percepción va incluida en todo lo que el hombre aprehende. Por eso, el primer principio indemostrable es el siguiente “no se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa”; principio que está basado en las nociones de ente y no ente, y en la cual se fundan todos los demás principios (...) Como el ente es lo primero que cae bajo toda consideración, así el bien es lo primero que aprehende la razón práctica, ordenada a la operación, puesto que todo agente obra por un fin, el cual tiene naturaleza de bien. Por tanto, el primer principio de la razón práctica será el que se funda en la naturaleza de bien: “Bien es lo que todos apetecen”. Este, pues, será el primer precepto de la ley: Se debe obrar y proseguir el bien y evitar el mal. Todos los demás preceptos de la ley natural se fundan en este, de suerte que todas las cosas que deban hacerse o evitarse, en tanto tendrán carácter de preceptos de ley natural en cuanto la razón práctica los juzgue naturalmente como bienes humanos.⁸⁴⁷

En esta línea, el orden de los preceptos de la ley natural se va desarrollando de manera correspondiente con las inclinaciones naturales del hombre, que el Aquinate reduce a tres grandes líneas. En primer lugar, el hombre posee una inclinación natural que consiste en tender a la conservación de su ser, en lo cual coincide el hombre con todas las demás sustancias. De esta profunda inclinación natural derivan los preceptos naturales que mandan conservar la vida y todo lo que se ordene a ella, así como también impedir todo aquello que atente o dañe a la vida y a la conservación en el ser:

Por tanto, el orden de los preceptos de la ley natural es paralelo al orden de las inclinaciones naturales. En efecto, el hombre, en primer lugar, siente una inclinación hacia un bien, que es el bien de su naturaleza, esa inclinación es común a todas las sustancias, pues todas apetecen su conservación conforme a su propia naturaleza. Por razón de esta tendencia,

⁸⁴⁷ *In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur (...) Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.94, art.2, in c.

pertenecen a la ley natural todos los preceptos que contribuyen a conservar la vida del hombre y a evitar sus obstáculos.⁸⁴⁸

Una segunda línea de tendencias existente en el hombre, consiste en una fuerte inclinación en el hombre que deriva de su parte animal, que tiende a la conservación de la especie, y que le mueve a la unión de los sexos y a las cosas que se derivan de esto, como el cuidado de los hijos o el matrimonio, en el caso del hombre:

En segundo lugar, hay en el hombre una inclinación hacia bienes más particulares, conformes a la naturaleza que él tiene en común con los demás animales, y en virtud de esta inclinación decimos que pertenecen a la ley natural aquellas cosas que “la naturaleza ha enseñado a todos los animales”, tales como la conjunción entre el macho y la hembra, la crianza de la prole, etcétera.⁸⁴⁹

En tercer lugar, existe una tendencia específica del hombre que deriva de su naturaleza racional y le inclina a sus bienes propios y específicos. Así pues, el hombre se siente inclinado a conocer la verdad sobre Dios y a vivir en sociedad, de lo que se derivan todos los preceptos que hacen referencia al perfeccionamiento intelectual y moral del hombre, como por ejemplo que se debe evitar la ignorancia, se debe enseñar la verdad, se debe obrar virtuosamente y ser justo en las relaciones con los demás, se debe procurar la amistad entre los hombres, etcétera. Esta inclinación del hombre a conocer la verdad, incluye el conocimiento de la Suma Verdad que es Dios, y también que la sociedad nos lleve al conocimiento de toda verdad, incluida la verdad sobre Dios:

Finalmente, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a su naturaleza racional, inclinación que es específicamente suya, y así el hombre tiene tendencia natural a conocer la verdad sobre Dios y a vivir en sociedad. Desde este punto de vista, pertenece a la ley natural todo lo que se refiere a esa inclinación, por ejemplo, desterrar la ignorancia, evitar las ofensas a aquellos entre los cuales uno tiene que vivir, y otros semejantes, concernientes a dicha inclinación.⁸⁵⁰

Esta inclinación natural del hombre a conocer la verdad y a vivir en sociedad, no se deshace en dos tendencias inconexas y aisladas, sino que de algún modo se exigen mutuamente. En efecto, para conocer la verdad acerca de Dios es necesaria la sociedad, pues necesitamos de otros que nos guíen y lleven al conocimiento de la verdad. Incluso las leyes políticas de la sociedad humana deben favorecer esto, ya que la amistad entre

⁸⁴⁸ *Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.94, art.2, in c.

⁸⁴⁹ *Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.94, art.2, in c.

⁸⁵⁰ *Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendet cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.94, art.2, in c.

los hombres es un lugar privilegiado para conocer la verdad acerca de Dios, como más adelante demostraremos.

Así pues, el conocer la verdad, y sobre todo la verdad relativa acerca de Dios, es lo que se necesita para vivir en sociedad. La vida social y de amistad entre los hombres, ya sea a nivel familiar, de escuela, de empresa o de nación, se nutre principalmente de la verdad acerca de Dios. Es por esto que la tendencia natural del hombre a conocer la verdad está mutuamente implicada con la de vivir en sociedad y en medio de ambas inclinaciones aparece la palabra humana como la que lo posibilita, como más adelante veremos.

V.1.4. La indigencia de la persona humana

De la consideración de todo este orden de inclinaciones naturales, advertimos que estas se dan en orden a alcanzar un bien o perfección del cual se carece, lo cual nos muestra a su vez la dimensión de indigencia que posee el hombre. En este sentido, podemos destacar que el hombre al conocerse mejor a sí mismo, descubre la desproporción que hay entre su estado presente y la plenitud que anhela y de la que carece, es decir, descubre que su grandeza va acompañada de una indigencia respecto de su naturaleza primera, pero sobre todo respecto de su naturaleza segunda y de las circunstancias espacio-temporales que lo limitan.

Así pues, en primer lugar, podemos afirmar que aun ocupando un puesto privilegiado en la escala de los entes y siendo la más noble de las criaturas del mundo natural, sin embargo, la persona humana es incluso imperfecta desde el punto de vista de su naturaleza primera, y esto no solamente porque está unida a una materia que de por sí es principio de limitación y de imperfección, sino también porque su alma es la más ínfima de la escala de los subsistentes intelectuales. Es por esto que aun siendo la persona humana realmente un cosmos a escala reducida y la más perfecta de los vivientes del mundo natural, debemos estar prevenidos ante cierta exaltación desmesurada de la persona humana, ya que esta es imperfecta desde muchos puntos de vista, incluido también el de su naturaleza primera o acto primero:

Sin embargo, cuando se alaban las perfecciones de la persona humana conviene hacerlo con mesura. Sin duda está infinitamente por encima de las realidades de la naturaleza, pero resulta esencialmente de un cuerpo tomado, en definitiva, de la materia inorgánica, y de un alma que es, de hecho, lo más débil que hay entre los espíritus.⁸⁵¹

Estas afirmaciones de Louis Lachance van en la línea de advertir los peligros de una exaltación ciega de la persona humana, como un absoluto que no depende de la comunidad y a la que nunca debe subordinarse, lo cual es falso.

En segundo lugar, la persona humana se muestra imperfecta de modo más acentuado en relación con su naturaleza segunda o adquisición de las perfecciones segundas. En este sentido, podemos decir que el hombre nace en estado de *tabula rasa* respecto de

⁸⁵¹ Louis LACHANCE. *Humanismo político*, p.124-125

su operación intelectual, por lo que necesita del cuerpo y de sus facultades sensibles para poder perfeccionarse, lo cual es afirmado insistentemente por el Aquinate:

Le es natural al alma estar unida a un cuerpo, pues por el hecho de que ella es lo último que hay en el orden de las sustancias espirituales, así como la materia prima es la ínfima en el orden de las cosas sensibles, así no tiene el alma humana naturalmente infundidas las especies inteligibles que le permitirían dedicarse espontáneamente a su actividad propia, que es comprender (...) sino que está en potencia de ellas, igual que una tabla rasa sobre la que no hay nada escrito (...) De esto resulta que está en la necesidad de recibir sus ideas de las cosas exteriores mediante facultades sensibles, que no pueden tener operación propia sin el soporte de órganos corporales. Por donde se ve que el alma está unida al cuerpo por necesidad.⁸⁵²

Esta dependencia del cuerpo exige a su vez una gran variedad de enseñanzas, correcciones y experiencias, para lo cual se exige la interacción entre los diferentes subsistentes personales, todas ellas articuladas por medio del lenguaje humano. Esto significa que el hombre podrá perfeccionarse únicamente si tiene a su disposición una multitud ordenada de posibilidades, que precisamente le brinda la comunidad:

La naturaleza, en el caso del hombre, hace un ser imperfecto. Lo cual quiere decir que el individuo que nace está en estado de privación total frente a su perfección segunda. Lo cual significa igualmente que las personas humanas que caen bajo la jurisdicción del Estado son sujetos imperfectos. Cuando se trataba de la perfección primera de la persona humana, teníamos la facultad de invocar la alta perfección del alma (...) aun haciendo las restricciones oportunas que se imponían. Cuando se trata de la perfección segunda, la única de la que se ocupan los saberes prácticos, ya no tenemos esta alternativa ¿Acaso no se encuentra el alma en la necesidad de unirse a un cuerpo precisamente a causa de su incapacidad radical respecto de su perfección segunda?⁸⁵³

El Aquinate analiza y describe el largo tiempo que necesita el hombre desde su nacimiento para ser instruido, corregido, educado, y no únicamente alimentado y protegido, por parte de sus padres; y esta es una de las razones sobre las que se funda la perdurabilidad del matrimonio y de la asociación mutua entre el hombre y la mujer en orden a este lento y progresivo despliegue que constituye la educación. A este respecto, destaca Santo Tomás el largo tiempo previo que necesita el hombre para comenzar a recibir instrucción, a la vez que el lento proceso de la misma, enturbiada durante muchos años por las múltiples pasiones, especialmente vivas en la primera juventud. Todo esto hace que el hombre requiera durante mucho tiempo de los demás, principalmente de sus padres, y de la palabra humana que lo guía y corrige:

⁸⁵² *Naturale est animae humanae corpori uniri, quia cum sit infima in ordine intellectualium substantiarum, sicut materia prima est infima in ordine rerum sensibilium; non habet anima humana intelligibiles species sibi naturaliter inditas, quibus in operationem propriam exire possit quae est intelligere (...) sed est in potentia ad eas, cum sit sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum (...) Unde oportet quod species intelligibiles a rebus exterioribus accipiat mediantibus potentiis sensitivis, quae sine corporeis organis operationes proprias habere non possunt. Unde et animam humanam necesse est corpori uniri.* TOMÁS DE AQUINO. *Quaestio disputata de anima*, art 8, in c.

⁸⁵³ Louis LACHANCE. *Humanismo político*, p.125

En la especie humana no solo necesita el hijo de nutrición corporal, como en los demás animales, sino también de instrucción en cuanto al alma. Porque los otros animales tienen naturalmente con sus artes, con que pueden proveerse, y el hombre vive con razón, la cual llega a ser capaz después de la experiencia de mucho tiempo. Y no son de recién nacidos capaces de instrucción, sino hartos de tiempo después; cumplidamente hasta los años de la discreción; y para esa instrucción se ha de gastar largo tiempo. Y aun entonces el ímpetu de las pasiones, que enturbian el juicio de la prudencia, necesitan de instrucción con repreensión. Para esto no es bastante la mujer sola, antes se precisa del concurso del varón, en quien la razón es más perfecta para enseñar y más fuerte el poderío en castigar. En la especie humana, pues, es menester entender en sacar adelante a los hijos, no por corto tiempo, como en las aves, sino gran espacio de vida. Por donde, siendo en todos los animales necesario el macho permanecer con la hembra mientras el concurso de padre es necesario a la prole, es connatural al hombre no por poco tiempo, sino tener diuturna sociedad con determinada mujer. A esta sociedad llamamos matrimonio.⁸⁵⁴

Por otro lado, el Aquinate también destaca la dimensión de indigencia del hombre que le mueve a vivir en sociedad, ya que un hombre no puede bastarse a sí mismo, sino que requiere de la ayuda de los demás, y en este sentido necesita de la pluralidad de funciones y trabajos presentes en la sociedad, que redundan en el bien común de todos:

Otros animales están provistos de instinto natural para conocer lo que les es útil o nocivo, como la oveja percibe naturalmente al lobo como enemigo (...) El hombre, en cambio, no tiene conocimiento natural de las cosas que son necesarias para su vida más que en común, pero por raciocinio, a partir de principios universales, puede llegar al conocimiento de las cosas necesarias para la vida humana. Sin embargo, no es posible que un solo hombre adquiriera por sí todos estos conocimientos. Por lo tanto es necesario que el hombre viva en sociedad para que uno sea ayudado por otro, y sean diversos los que se ocupen de las diversas invenciones, por ejemplo, uno de la medicina, otro se ocupe de esto, y otro de aquello.⁸⁵⁵

⁸⁵⁴ *Rursus considerandum est quod in specie humana proles non indiget solum nutritione quantum ad corpus, ut in aliis animalibus; sed etiam instructione quantum ad animam. Nam alia animalia naturaliter habent suas prudentias, quibus sibi providere possunt: homo autem ratione vivit, quam per longi temporis experimentum ad prudentiam pervenire oportet; unde necesse est ut filii a parentibus, quasi iam expertis, instruantur. Nec huius instructionis sunt capaces mox geniti, sed post longum tempus, et praecipue cum ad annos discretionis perveniunt. Ad hanc etiam instructionem longum tempus requiritur. Et tunc etiam, propter impetum passionum, quibus corrumpitur aestimatio prudentiae, indigent non solum instructione, sed etiam repressione. Ad haec autem mulier sola non sufficit, sed magis in hoc requiritur opus maris, in quo est et ratio perfectior ad instruendum, et virtus potentior ad castigandum. Oportet igitur in specie humana non per parvum tempus insistere promotioni prolis, sicut in avibus, sed per magnum spatium vitae. Unde, cum necessarium sit marem feminae commanere in omnibus animalibus quousque opus patris necessarium est proli, naturale est homini quod non ad modicum tempus, sed diuturnam societatem habeat vir ad determinatam mulierem. Hanc autem societatem matrimonium vocamus.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro III, cap.122

⁸⁵⁵ *Aliis animalibus insita est naturalis industria ad omnia ea quae sunt eis utilia vel nociva, sicut ovis naturaliter aestimat lupum inimicum (...) Homo autem horum, quae sunt suae vitae necessaria, naturalem cognitionem habet solum in communi, quasi eo per rationem valente ex universalibus principiis ad cognitionem singulorum, quae necessaria sunt humanae vitae, pervenire. Non est autem possibile quod unus homo ad omnia huiusmodi per suam rationem pertingat. Est igitur necessarium homini quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adiuvetur et diversi diversis inveniendis per rationem occupentur, puta, unus in medicina, alius in hoc, alius in alio.* TOMÁS DE AQUINO. *De Regno*, libro I, c.1

Esta imperfección de la persona humana respecto de sus operaciones y actos segundos, se comprueba desde diversas perspectivas. Así por ejemplo, el hombre en la operación más específicamente suya, como es la del entendimiento, únicamente parte de unas pequeñas nociones y principios que posee de forma oscura, y no de un repertorio de principios ordenados, claros y distintos. Es por esto que el hombre no posee las especies inteligibles de las cosas de manera infusa, sino que las va adquiriendo por medio de la abstracción, e igualmente es por ello por lo que el hombre necesita discurrir, transitando desde lo más conocido a lo menos conocido, que exige seguir un cierto orden para no errar. Este proceso discursivo debe ser aprendido para proceder rectamente y sin error, aunque ya de forma espontánea poseamos una lógica natural que se corresponde con el uso de nuestras capacidades. Y para aprenderlo necesitamos de la enseñanza mediante la palabra de un maestro, de unos padres y de unos amigos:

La persona humana no es un ser perfecto. Está obligada a tomar de la naturaleza el contenido de las reglas fundamentales de su actividad moral, y a dejarse guiar por ellas como por un pedagogo en la persecución de su perfección segunda. Además, si estas reglas estuvieran trazadas en fórmulas distintas y completas, la debilidad humana sería relativa y sus dificultades cómodamente superables (...) Por otra parte, solo conocemos espontáneamente un pequeño núcleo de nociones y de principios, y no los intuimos literalmente. La mirada directa de nuestro intelecto choca siempre contra la pantalla de la idea, cuyas propiedades son netamente distintas de las de lo concreto, de lo existente. Al estar unidos a un cuerpo, estamos sujetos al procedimiento abstractivo (...) Al abstraer, forzosamente se trocea, se divide, se amontona sin un orden material considerable de nociones. Seguidamente, para desmenuzar cada una de estas nociones, para ordenarlas y percibir su relación, la mayoría de las veces hay que razonar firmemente. Y si por lo menos la naturaleza se hubiera encargado de enseñarnos a razonar, nuestro infortunio se reduciría a la mitad. Pero incluso esto tenemos que aprenderlo.⁸⁵⁶

Por otro lado, en lo tocante a la libre elección humana, la situación es similar pues muchas veces está envuelta como en cierta oscuridad, pues el hombre tiene que lidiar con multitud de bienes concretos, acerca de los cuales debe juzgar de sus respectivos grados de bondad y además debe moderar sus pasiones para elegir el bien que realmente le conviene. Esta cierta precariedad en la elección humana guarda relación directa con su entendimiento, que es el más imperfecto de los subsistentes intelectuales. Es por esto que un entendimiento más perfecto que el del hombre, como el angélico, posee una elección mucho más pronta e inmediata. En este sentido, el Aquinate compara la relación del entendimiento angélico y humano con las consecuencias últimas de sus elecciones:

Pero el conocimiento del ángel difiere del hombre en que el ángel conoce por su entendimiento de un modo inmutable, a la manera como nosotros conocemos de un modo inmutable los primeros principios, que son objeto de la inteligencia; y el hombre por el contrario, conoce por la razón de una manera mudable, con el camino abierto para llegar a términos opuestos; de donde se sigue que la voluntad del hombre se adhiere a los objetos de una manera mudable, ya que puede abandonar a este y unirse a su contrario, y en cambio la del ángel se adhiere de un modo fijo e inmutable. Por tanto, si se considera la voluntad del

⁸⁵⁶ Louis LACHANCE. *Humanismo político*, p.128

ángel antes de adherirse a una cosa o a su opuesta, entiéndase de las cosas que no quiere naturalmente, mas una vez adherida esta adhesión es inmutable, y por esto suele decirse que el libre albedrío del hombre es flexible en sentidos opuestos antes y después de la elección, y en cambio la del ángel lo es antes de la elección, pero no después.⁸⁵⁷

Esto guarda relación con la decisión irrevocable del castigo de los demonios, el cual no constituye una objeción a la misericordia divina, sino que dicha obstinación se deriva de la condición de su estado de naturaleza, al ser el ángel una criatura mucho más perfecta que el hombre. Además, la persona humana ocupa el último lugar en la escala de las sustancias intelectuales y de la debilidad de su entendimiento deriva que pueda pecar por ignorancia, o bien por falta de atención a la regla que debe considerar ante el asalto de las pasiones que surgen de su concupiscencia rebelde. Sin embargo “el ángel no puede pecar de esta manera, porque ni en él hay pasiones que entorpezcan la razón o el entendimiento, ni a su primer pecado pudo preceder ningún hábito que le inclinase a pecar”⁸⁵⁸. Por eso concluye Santo Tomás que “el pecado del ángel no procedió de ninguna propensión, sino solo de su libre albedrío”⁸⁵⁹.

Por consiguiente, la elección humana está sujeta a numerosos aspectos como la variedad de bienes concretos, sus diversos grados de bondad, las malas inclinaciones, la influencia de las pasiones, que hacen más compleja la vida moral que el razonamiento especulativo:

Desde el punto de vista práctico no estamos mejor provistos. Una voluntad que poseyera el uso instantáneo de la elección solo se parecería de lejos a la nuestra. Sería propiamente angélica. El hombre, dice Santo Tomás, al tener un conocimiento que se mueve en la penumbra y que alcanza la verdad solo por vía de razonamiento, está sujeto a la duda y a la confusión en su discernimiento y sus juicios (...) Pero en Dios y en los ángeles, según el modo que les corresponde, se encuentra un conocimiento de la verdad exento de discurso y de búsqueda (...) También su libre albedrío goza de una elección absolutamente pronta. Pero al hombre, en cambio, debido a sus incertidumbres y a sus dudas, le cuesta mucho fijar su elección (...) Y hay una gran incertidumbre en las cosas que tienen relación con la acción, dado que esta trata de los singulares contingentes, que a consecuencia de su gran variabilidad, son inciertos (...) Para alcanzar el cumplimiento de una acción digna de nuestro carácter racional, debemos prestarnos a una serie de pasos y de precauciones para los que

⁸⁵⁷ *Differt autem apprehensio angeli ab apprehensione hominis in hoc, quod angelus apprehendit immobiliter per intellectum, sicut et nos immobiliter apprehendimus prima principia, quorum est intellectus: homo vero per rationem apprehendit mobiliter, discurrendo de uno ad aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. Unde et voluntas hominis adhaeret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere et contrario adhaerere: voluntas autem angeli adhaeret fixe et immobiliter. Et ideo si consideretur ante adhaesionem, potest libere adhaere et huic opposito (in his scilicet quae non naturaliter vult) : sed postquam iam adhaesit, immobiliter adhaeret. Et ideo consuevit dici quod liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum et ante electionem, et post ; liberum autem arbitrium angeli est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem, sed non post.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.64, art 2, in c.

⁸⁵⁸ *Hoc autem modo in angelo peccatum esse non potuit: quia nec in angelis sunt passiones, quibus ratio aut intellectus ligetur, nec iterum primum peccatum habitus praecedere potuit ad peccatum inclinans.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.63, art 1, ad 4.

⁸⁵⁹ *Quia peccatum angeli non processit ex aliqua pronitate, sed ex solo libero arbitrio.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.63, art 7, in c.

la naturaleza no nos ha preparado más inmediatamente que para el razonamiento especulativo.⁸⁶⁰

Es por esto que para elegir el bien conveniente y desarrollar las virtudes, se requiere de la intervención de padres y maestros que indiquen al hombre desde su más temprana infancia lo que está bien y lo que está mal, que le enseñen a descubrir el verdadero sentido de las cosas y que le instruyan en orden a cultivar un oficio que llevará a cabo gran parte de su vida.

Muchos autores han tratado de fundamentar la sociabilidad natural del hombre en su imperfección e indigencia innata. Sin embargo, como más adelante veremos en mayor profundidad, esto supondría considerar la comunicación del bien únicamente desde una perspectiva *ex indigentia* y olvidar la perspectiva de la comunicación desde la plenitud, lo cual se corresponde con la realidad de los hechos, pues la transmisión en la sociedad se hace desde los padres a los hijos, desde los mayores a los menores, desde los maestros a los alumnos. Ciertamente, que el hombre aislado y fuera de la comunidad tendría una existencia bastante inviable y mísera, sin embargo, no parece dicha imperfección natural condición suficiente para la sociabilidad natural del hombre, sino que más bien se trata de una exigencia más profunda de ser, de índole espiritual, que consiste en vivir según la virtud, para lo que necesita de una obra colectiva y un bien común a preservar y a alcanzar:

La imperfección original de los individuos humanos es un hecho, un hecho verificado, un hecho universal como la naturaleza, un hecho sobre el que basarse, en definitiva, un fundamento, pero no puede constituir propiamente un motivo. Un elemento que surge del ámbito físico no engendra una obligación de orden moral. El hombre no es sociable por ser imperfecto; pero, al ser imperfecto, le corresponde adquirir la perfección. Y como en el aislamiento no puede adquirirla con una plenitud conveniente, la razón natural le ordena a unirse al prójimo. De modo que la causa propia de la sociabilidad es precisamente esa misma perfección espiritual que se invoca para ponerlo por encima de la sociedad (...) Parece claro que para satisfacer las necesidades materiales de la vida, el gregarismo, que se muestra suficiente en tantas especies de animales, no tendría la menor eficacia en el hombre. Por consiguiente, habrá que buscar en otra parte la causa principal de la sociabilidad (...) Esta causa la encontramos en las aspiraciones naturales del hombre. El Estado se instituyó para sobre todo para satisfacer estas necesidades superiores.⁸⁶¹

El dominico canadiense, Louis Lachance, destaca la ambivalencia de la persona humana, ya que si por un lado es muy elevada por las perfecciones correspondientes a su naturaleza, sin embargo, por otro lado dicha perfección metafísica es una llamada o un proyecto a realizar, que requiere la intervención de la sociedad:

Si se define a la persona metafísicamente, es decir, por las perfecciones que corresponden a sus virtualidades, nos parece de una gran elevación. Pero si se la considera respecto de las condiciones físicas que le son hechas por su propia naturaleza, nos damos cuenta de que

⁸⁶⁰ Louis LACHANCE. *Humanismo político*, p.128-129

⁸⁶¹ Louis LACHANCE. *Humanismo político*, p.130

la perfección descrita por la metafísica es solo una llamada, un fin, un ideal, a cuya realización los individuos solo aportan una voluntad amorfa y con carencias. Y sobre este hecho primitivo se funda el del Estado. ⁸⁶²

Finalmente, en tercer lugar, la persona humana está también sujeta a toda una serie de condicionamientos y limitaciones, que vienen dados por el hecho de tratarse de un individuo que nace en un lugar y momento determinados, en una cierta familia y nación, con una cierta herencia genética y un temperamento que le viene dado. Todo esto aunque no llegue a determinar a la persona humana, en el sentido de anular su libertad, sin embargo sí que ejerce un peso importante sobre ella:

La persona humana se compone esencialmente de un cuerpo y de un alma. Es, pues, un ser que nace (...) Hecho banal pero lleno de consecuencias prácticas. Debido al juego implacable de las leyes de la naturaleza, esto debe tener lugar en alguna parte y en un tiempo individuado. Se pertenece forzosamente a un país, y se aparece en él en un momento preciso de la historia. Además, se es engendrado por padres que no se eligen. Estos dan una carne y una sangre, incorporan a una raza, transmiten sus caracteres étnicos (...) El que nace hereda cualidades y deficiencias de su raza, de su nación y de su familia. Se le forja un temperamento característico que no puede modificar. ⁸⁶³

Además de estos factores más biológicos, hay que considerar todos aquellos externos como por ejemplo el clima, la geografía, la cultura, la política, etcétera; que influyen en el proceso de perfeccionamiento de la persona humana, especialmente en el ejercicio de su libertad electiva:

Nuestra libertad también está limitada por factores objetivos, pues está condicionada por todas las contingencias climáticas, orográficas, históricas, culturales, sociales y políticas que convencionalmente se designan con el nombre de medio físico y social. La rodea por todas partes una legión de circunstancias que solo puede vencer con habilidad, con astucia, en la medida en que las pone de su parte. ⁸⁶⁴

Por consiguiente, la persona humana no nace en estado de acabamiento y perfección, de modo que así como puede perfeccionarse también puede degradarse. El entendimiento humano inicialmente está en *tabula rasa* respecto a sus objetos y tampoco la voluntad está en plenas condiciones para elegir lo conveniente, ya que necesita lidiar con multitud de bienes contingentes y con las pasiones e instintos, además de todos los factores mencionados de tiempo, lugar, herencia genética, cultura, geografía y clima. Es por esto que las limitaciones espacio-temporales aunque a veces resultan ventajosas, en muchos casos se convierten en obstáculos que pueden hacer de esa persona un ser muy alejado de su acabamiento y perfección.

⁸⁶² Louis LACHANCE. *Humanismo político*, p.131

⁸⁶³ Louis LACHANCE. *Humanismo político*, p.132-133

⁸⁶⁴ Louis LACHANCE. *Humanismo político*, p.134

V.1.5. El perfeccionamiento último de la persona humana

De lo inmediatamente visto podemos destacar que por un lado la persona humana tiende por inclinación a la vida en sociedad, como un remedio a su indigencia, y también al conocimiento de Dios. En efecto, vemos que hombre necesita de otros en orden a la adquisición de sus perfecciones segundas y en orden a la superación de las dificultades propias de las circunstancias históricas en las que le toca vivir. En última instancia, su perfeccionamiento se orienta a su felicidad, la cual guarda relación con el conocimiento de la verdad acerca de Dios, ya que únicamente en el conocimiento y unión contemplativa y amorosa de la Suma Verdad y Bondad que es Dios, puede el hombre ultimar la exigencia más profunda de las inclinaciones que derivan de su naturaleza racional.

En efecto, aunque la comunidad humana contribuye a la adquisición de las virtudes morales e intelectuales por parte de los súbditos, no obstante, como bien advierte Santo Tomás, el fin último de la comunidad política no es que los ciudadanos sean virtuosos, pues la virtud no posee razón de fin sino de medio, sino que el fin último de la comunidad política es la fruición de Dios tras vivir virtuosamente, lo cual no es alcanzable al hombre por sus solas fuerzas naturales, sino que se requiere de la gracia sobrenatural:

Sin embargo, como el hombre viviendo virtuosamente se ordena a un fin ulterior, que consiste en la fruición de Dios, como se ha dicho anteriormente, es necesario que la sociedad tenga el mismo fin que el hombre individual. Por consiguiente, el último fin de la sociedad no es vivir virtuosamente, sino llegar a la fruición de Dios tras vivir virtuosamente.⁸⁶⁵

El dinamismo de los diversos entes de la escala, se orienta en última instancia a que cada uno de ellos tienda a unirse a Dios como su fin tanto como le sea posible, y así sucede que los entes no personales lo hacen por medio de una participación de su bondad y perfección, mientras que los entes personales lo hacen por medio de una intencionalidad psíquica, por medio del conocimiento y del amor:

El fin último de todas las cosas es Dios, pues cada una intenta unirse a Dios, como último fin, todo cuanto puede. Ahora bien, una cosa se une más íntimamente a Dios si es capaz de alcanzar de alguna manera su substancia, lo cual se realiza cuando uno puede conocer algo de la substancia divina (...) Según esto, la substancia intelectual tiende al conocimiento de Dios como a su último fin.⁸⁶⁶

Esta unión con Dios de orden natural es imperfecta, pues de Dios sabemos más lo que no es que lo que es, sin embargo, sí que consiste en una cierta unión con Él, que además es condición de posibilidad de una unión más perfecta e íntima por medio de la elevación sobrenatural, y así comenta el Aquinate que “los que lo contemplan se vuelven, de algún

⁸⁶⁵ *Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina, ut supra iam diximus, oportet eundem finem esse multitudinis humanae qui est hominis unius. Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam.* TOMÁS DE AQUINO. *De Regno*, libro I, c.15

⁸⁶⁶ *Ultimus enim finis cuiuslibet rei est Deus, ut ostensum est. Intendit igitur unumquodque sicut ultimo fini Deo coniungi quanto magis sibi possibile est. Vicinius autem coniungitur aliquid Deo per hoc quod ad ipsam substantiam eius aliquo modo pertingit, quod fit dum aliquid quis cognoscit de divina substantia (...) Substantia igitur intellectualis tendit in divinam cognitionem sicut in ultimum finem.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro III, c.25

modo, uno con Él (en cuanto que el entendimiento en acto es de algún modo lo entendido en acto) y se asemejan a Dios en la medida que son informados por Él”⁸⁶⁷. En este sentido, destaca Santo Tomás que la beatitud consiste en una operación de la potencia más noble del hombre, que es el entendimiento, acerca del mejor objeto posible de consideración, que es el bien divino; y esta operación la cifra como perteneciente al entendimiento especulativo más que al práctico, ya que entre otras razones, este último se ordena a la realización de acciones singulares y la vida activa más le asemeja “en cierto modo” a los animales que a los demás subsistentes intelectuales:

La bienaventuranza consiste más en una operación del entendimiento especulativo que del práctico. Y esto se demuestra por tres razones. La primera, porque, si la bienaventuranza del hombre es una operación, debe ser la mejor operación del hombre. Pero la mejor operación del hombre es la de la mejor potencia respecto del mejor objeto. Ahora bien, la mejor potencia es el entendimiento, y su mejor objeto el bien divino, que no es, ciertamente, objeto del entendimiento práctico, sino del especulativo (...) La segunda surge de que la contemplación se busca sobre todo por sí misma. Pero el acto del entendimiento práctico no se busca por sí mismo, sino por la acción (...) La tercera también surge de que, en la vida contemplativa, el hombre entra en contacto con los seres superiores, es decir, con Dios y los ángeles, a quienes se asemeja por la bienaventuranza. Pero, en las cosas que pertenecen a la vida activa, también los otros animales tienen algo en común con el hombre de algún modo, aunque imperfectamente.⁸⁶⁸

Sin embargo, más se asemeja el hombre a Dios cuando comunica sus perfecciones a otros y es causa de otros entes semejantes a sí mismos, que cuando adquiere una cierta virtud o perfección de la que carece. Así pues, cuando en la vida en sociedad el hombre comunica sus bienes espirituales y materiales a los demás, como por ejemplo, un padre, un maestro o un gobernante que cumplen bien su función, estos se asemejan más a Dios, que obra no para adquirir un bien del que carece sino para comunicar liberalmente sus perfecciones:

Obrar movidos por la necesidad no es más que algo propio de seres imperfectos, hechos para obrar y recibir. Pero esto no le corresponde a Dios. Por eso, solo Él es liberal en grado sumo, porque no actúa por utilidad, sino solo por su bondad.⁸⁶⁹

⁸⁶⁷ *Et quia qui contemplantur ipsum quodammodo unum cum ipso efficiuntur (secundum quod intellectus in actu est quodammodo intellectum esse in actu) et per consequens ei assimilantur utpote ab ipso informati.* TOMÁS DE AQUINO. *Super De Divinis nominibus*, c.1, lectio 1

⁸⁶⁸ *Beatitudo magis consistit in operatione speculativi intellectus quam practici. Quod patet ex tribus. Primo quidem, ex hoc quod, si beatitudo hominis est operatio, oportet quod sit optima operatio hominis. Optima autem operatio hominis est quae est optimae potentiae respectu optimi obiecti. Optima autem potentia est intellectus, cuius optimum obiectum est bonum divinum, quod quidem non est obiectum practici intellectus, sed speculativi (...). Secundo apparet idem ex hoc quod contemplatio maxime quaeritur propter seipsam. Actus autem intellectus practici non quaeritur propter seipsam, sed propter actionem (...). Tertio idem apparet ex hoc quod in vita contemplativa homo communicat cum superioribus, scilicet cum Deo et Angelis, quibus per beatitudinem assimilatur. Sed in his quae pertinent ad vitam activam, etiam alia animalia cum homine aliquo modo communicant, licet imperfectae.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.3, art.5, in c.

⁸⁶⁹ *Agere propter indigentiam non est nisi agentis imperfecti, quod natum est agere et pati. Sed hoc Deo non competit. Et ideo ipse solus est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.44, art 4, ad 1

De modo similar, cuando hombre engendra otro semejante sí mismo, en la unión amistosa, también se asemeja más a Dios, el cual es centro de toda la realidad, no para adquirir bienes de los que carece, sino dando el ser a las demás cosas y dándose a Sí mismo:

Nótese el sentido de esta importantísima doctrina, que precisa magistralmente el teocentrismo de Santo Tomás, porque caben dos maneras de ser centro, de ordenarlo todo a sí: ya para apoderarse de ello, para lucrarse y enriquecerse con ello o al contrario, para entregarse por completo y hacer la felicidad de los demás.⁸⁷⁰

V.2. Las dos dimensiones del perfeccionamiento de los entes

En atención a lo visto anteriormente, podemos describir las dos dimensiones principales de la “perfección”, que se cifran en las dos perspectivas de la comunicación del bien, contenidas en el principio metafísico “*Bonum est diffusivum sui*”, que adelantamos de manera muy breve:

1ª) Perspectiva *ex indigentia*: Los entes, y particularmente el hombre, se perfeccionan a sí mismos cuando apetecen y consiguen algún bien del que carecen, que posee razón de perfección y que les resulta perfectivo. Aquí el bien se difunde a sí mismo, como atrayendo a aquellos entes que carecen de un cierto bien o perfección.

2ª) Perspectiva *ex plenitudine*: El bien se difunde a sí mismo de manera más perfecta, cuando no busca adquirir algo, sino que comunica su propia actualidad y perfección, pues aquí se cumple aquel otro principio metafísico capital “la naturaleza de cualquier acto es que se comunique a sí mismo”⁸⁷¹. Es en esto donde se cumple de manera más perfecta la tendencia de todo ente de asemejarse a Dios, que cuando obra no trata de adquirir algo sino que lo comunica por pura liberalidad:

Hay algunos agentes que obran y reciben la acción al mismo tiempo y estos son agentes imperfectos, a los que les corresponde que, aun cuando actúen, intenten conseguir algo. Pero al primer agente, que es exclusivamente activo, no le corresponde actuar para adquirir algún fin, sino que tan solo intenta comunicar su perfección, que es su bondad.⁸⁷²

A este respecto, comenta el Aquinate que “cualquier cosa se posee más perfectamente por aquel que puede comunicarla que por el que no puede”⁸⁷³. Y esto es así, porque este perfeccionamiento del hombre, le permite asemejarse en última instancia Dios, como causa comunicativa. En este sentido, comenta Santo Tomás que “cuanto más participan las causas de la bondad divina, tanto más aspiran a transmitir a otros sus perfecciones

⁸⁷⁰ Jaime BOFILL. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, p.170

⁸⁷¹ *Natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est.* TOMÁS DE AQUINO. *De Potentia*, q.2, art 1, in c.

⁸⁷² *Sunt autem quaedam quae simul agunt et patiuntur, quae sunt agentia imperfecta, et his convenit quod etiam in agendo intendunt aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.44, art 4, in c.

⁸⁷³ *Unumquodque autem perfectius habetur ab eo qui potest illud communicare, quam ab eo qui non potest.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.108, art 2, ad 2.

en lo posible”⁸⁷⁴. De manera más concisa sostiene que “un ente llega a su máxima perfección cuando es capaz de hacer otro ser semejante a él”⁸⁷⁵.

El Doctor Angélico sintetiza de manera admirable esta perspectiva de la comunicación del bien cuando dice que “el bien es amado en cuanto que es comunicable al amante”⁸⁷⁶, que Jaime Bofill recoge en los términos siguientes:

La bondad, la perfección, son el motivo y objeto del amor. Mas no necesariamente para atraerlas hacia sí, o retenerlas para sí: la bondad o perfección de un sujeto puede ser también para él su razón de amar, en cuanto que trata de comunicarlas a los demás.⁸⁷⁷

Esto significa que una razón más profunda de la adquisición de bienes y de virtudes por parte del hombre, la constituye el que estos no se ordenan a ser poseídos de modo individual sino a ser comunicados a los demás.

V.2.1. La palabra es necesaria la perfección del hombre

Una vez puesto en claro que el hombre se ordena a la perfección que exige su naturaleza racional, y que para esto necesita de los demás en orden al conocimiento de la verdad, resulta ineludible demostrar que dicho perfeccionamiento sería inviable sin la luz de la palabra humana.

Como ya hemos visto anteriormente, la palabra del hombre es el lugar de manifestación de la verdad del ente, pues cuando dicha palabra mental conoce lo que es y lo manifiesta, entonces es verdadera. Es por esto que Santo Tomás compara respectivamente la convertibilidad del trascendental *verum* y el ente, con la convertibilidad que se da entre la verdad del entendimiento y el ente que se manifiesta⁸⁷⁸.

Esta palabra del hombre, como lugar de manifestación de la verdad, es el fundamento de la sociabilidad humana, según el célebre descubrimiento aristotélico de que el hombre es el único animal que vive por la palabra, porque él es el único que puede hablar con verdad acerca de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto:

La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente

⁸⁷⁴ *Quanto igitur aliqua agentia magis in participatione divinae bonitatis constituuntur, tanto magis perfectiones suas nituntur in alios transfundere, quantum possibile est.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.106, art 4, in c.

⁸⁷⁵ *Tunc maxime perfectum est unumquodque quando potest alterum sibi simile facere.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro III, cap.21

⁸⁷⁶ *Bonum amat in quantum est communicabile amanti.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.28, art 4, ad 2

⁸⁷⁷ Jaime BOFILL. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, p.158

⁸⁷⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.16, art 3, ad 1

a los demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto (...) y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la Polis.⁸⁷⁹

En este texto se contiene una distinción crucial entre voz (*phoné*) y palabra (*logos*), que ayuda a entender esta cuestión. En primer lugar aparece la voz (*phoné*) que es el signo de dolor y del placer, y que también poseen los animales irracionales, como por ejemplo el perro que por medio del ladrido deja traslucir sus pasiones de ira o miedo. Pero la palabra (*logos*) es exclusiva del hombre, y le permite hablar de lo bueno y malo, de lo justo y de lo injusto, pues por medio de la palabra el hombre puede deliberar y conversar acerca de lo justo, para buscar el bien del otro, y esta deliberación es esencial en la vida política. Y esto es así no porque la verdad política se alcance por medio del consenso, puesto que no depende esta de una suma de actos de voluntad, pero sí que su aplicación práctica pasa por la deliberación de los hombres prudentes, así como por la instrucción de los más jóvenes o ignorantes. Y obviamente todo este diálogo o deliberación sobre lo más justo y conveniente sería imposible sin la palabra humana. También el Aquinate recoge y asume esta tesis aristotélica y resalta que la palabra es el fundamento de la sociabilidad humana:

La locución es propia de los hombres, porque es propio de ellos, en comparación con otros animales, que tengan conocimiento del bien y del mal, como de lo injusto y de otras cosas semejantes, que pueden significarse en las palabras. Como al hombre le ha sido dada la palabra por naturaleza, y la palabra se ordena a que los hombres se comuniquen entre sí respecto de lo útil y lo nocivo, de lo justo y de lo injusto, y de otras cosas semejantes, se sigue que, puesto que la naturaleza no hace nada en vano, es natural que los hombres se comuniquen entre sí en estas cosas. Pero la comunicación en estas cosas constituye la casa y la ciudad. Por consiguiente, el hombre es naturalmente un animal doméstico y civil.⁸⁸⁰

Igualmente, Santo Tomás afirma en otro lugar que puesto el hombre participa de un mayor grado de ser y perfección, también le corresponde una comunicación más perfecta de su ser y lo hace por medio de la palabra, y esta comunicación más plena es incomparablemente superior a la que pueden realizar los animales gregarios, incapaces de constituir una sociedad:

Esto mismo de ver claramente por el fenómeno de la palabra, que es propia del hombre, por medio de la cual cada hombre puede comunicar totalmente su pensamiento a los demás. Los demás animales se comunican sus pasiones en general, como el perro su ira ladrando, y los demás sus pasiones de diversos modos. Por consiguiente el hombre es más comunicativo que cualquier otro animal, incluso que los gregarios como la grulla, la hormiga y la abeja.⁸⁸¹

⁸⁷⁹ ARISTÓTELES. *Política* (1253a10-13)

⁸⁸⁰ *Et ideo loquutio est propria hominibus; quia hoc est proprium eis in comparatione ad alia animalia, quod habeant cognitionem boni et mali, ita et iniusti, et aliorum huiusmodi, quae sermone significari possunt. Cum ergo homini datus sit sermo a natura, et sermo ordinetur ad hoc, quod homines sibiinvicem communicent in utili et nocivo, iusto et iniusto, et aliis huiusmodi; sequitur, ex quo natura nihil facit frustra, quod naturaliter homines in his sibi communicent. Sed communicatio in istis facit domum et civitatem. Igitur homo est naturaliter animal domesticum et civile.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Politicorum* I, lect.1, n.29

⁸⁸¹ *Hoc etiam evidentissime declaratur per hoc, quod est proprium hominis locutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter potest exprimere. Alia quidem animalia exprimunt mutuo passiones suas in communi, ut canis in latratu iram, et alia animalia passiones suas diversis modis. Magis igitur*

Por consiguiente, la palabra humana es “nexo de sociabilidad”, según palabras de Francisco Canals, el cual afirmaba que “la palabra mental es la que hace posible la comunidad humana, porque si los hombres no pudiesen comunicarse mutuamente sus pensamientos, sería peor la convivencia que cualquier soledad”⁸⁸². En esta misma línea y de un modo muy gráfico, San Agustín llega a decir que sería preferible la compañía de un animal que la de un hombre con el que no fuese posible comunicarse y así contempla la diversidad de lenguas con el dolor propio de un castigo ya que suele dificultar las relaciones entre los pueblos:

La diversidad de los idiomas enajena y divide al hombre del hombre, porque si en un camino se encuentran dos de diferentes lenguas, que no se entienda uno al otro (...) más fácilmente se acomodarán y juntarán unos animales mudos, aun de distinta especie, que no ellos a pesar de ser hombres. Porque cuando los hombres no pueden comunicar entre sí lo que sienten, solo por la diversidad de las lenguas, no aprovecha para que se junten la semejanza que entre sí tienen tan grande de la naturaleza; de forma que con mayor complacencia estará un hombre asociado a un perro que con un hombre extranjero.⁸⁸³

De aquí se infiere que aunque la palabra mental es la emanación que corresponde a la plenitud y actualidad del entendimiento, y que la palabra exterior es signo de aquella, sin embargo esta palabra exterior se convierte en un instrumento ineludible para la vida social pues a través de ella se manifiesta la luz de la palabra mental. Ciertamente, que este lenguaje exterior no pertenece al hablar en cuanto tal, sino al hablar en tanto que pertenece al hombre. Sin embargo, sin palabra humana exterior quedaría truncado el proceso de iluminación de la vida humana por la luz de la palabra, que ahora pasamos a considerar en líneas generales.

V.3. La luz de la palabra

Las nociones de “luz” e “iluminación” son centrales en la obra del Aquinate y en la presente tesis, como ya hemos visto de algún modo al hablar de la luz del entendimiento agente como el núcleo y fundamento de la inteligibilidad humana. Esta aplicación de la luz al orden espiritual e intelectual cuenta con una larga tradición filosófica que pasamos a comentar muy brevemente.

V.3.1. Antecedentes sobre la luz y la iluminación

La aplicación de la luz al ámbito de las realidades espirituales e intelectivas es crucial en la obra del Aquinate, el cual la recibió a través de tres fuentes principales. Una primera

homo est communicativus alteri quam quodcumque aliud animal, quod gregale videtur, ut grus, formica et apis. TOMÁS DE AQUINO. *De Regno*, lib.1, cap.1

⁸⁸² Francisco CANALS. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, p.119

⁸⁸³ *In quo primum linguarum diversitas hominem alienat ab homine. Nam si duo sibimet inuicem fiant obuiam neque praeterire, sed simul esse aliqua necessitate cogantur, quorum neuter linguam nouit alterius: facilius sibi muta animalia, etiam diuersi generis, quam illi, cum sint homines ambo, sociantur. Quando enim quae sentiunt inter se communicare non possunt, propter solam diuersitatem linguae nihil prodest ad consociandos homines tanta similitudo naturae, ita ut libentius homo sit cum cane suo quam cum homine alieno.* AGUSTÍN DE HIPONA. *De Civitate Dei*, libro XIX, cap.7

fue la griega, que cuenta como principales exponentes a Platón con su idea de Bien, sol inteligible del mundo de las ideas y con Aristóteles que comparó la acción del entendimiento agente con la acción de la luz. En segundo lugar, y como más importante, está la tradición cristiana que recoge en multitud de lugares la idea de Dios como luz, pero especialmente en el evangelio de San Juan y en el Credo donde Dios se manifiesta como *lumen de lumine*. Finalmente, en tercer lugar, existió una tradición judeo-árabe, que el Aquinate debió conocer y que también desarrolló una filosofía de la luz. Un gran conocedor del pensamiento medieval, resume en los términos siguientes las tres principales fuentes sobre la presencia de la “luz” y la “iluminación” en la filosofía:

Ante todo la fuente griega que se remonta a Platón, admirador del Bien, sol de las Ideas. Los estoicos y los alejandrinos, los gnósticos y los oráculos caldeos rinden homenaje a la luz, que se constituye en piedra angular del neoplatonismo de Plotino y de Proclo (...) La segunda fuente es latina: deriva sobre todo de San Agustín, en quien las influencias neoplatónicas se fusionan con las numerosas referencias que hace la Biblia a la belleza de la luz. Dios es luz en su sentido más propio, el Verbo es “*lumen de lumine*”, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo y resplandece como Sol eterno de Justicia. La ciudad del Apocalipsis es una ciudad de luz en que los bienaventurados, revestidos de un cuerpo luminoso, se hartan con la claridad de Dios (...) La tercera fuente de la filosofía de la luz es directamente judeo-árabe. Es sabido cómo se desarrolló entre los árabes una considerable filosofía de la luz. Al dualismo del Bien y del Mal se opuso siempre el monismo de un Dios luminoso: el Gezidismo y Mazdakismo (...) Pero ya mucho antes Alfarabi, Avicena y Algazel habían insistido en el carácter trascendental y por así decirlo espiritual de la luz, mientras que sabios más positivos, tales como Alhacén, desarrollaban una teoría científica de la perspectiva o de la óptica y una psicología positiva de la visión. Entre los judíos, Avengebrol e Isaac Israelí unen también la filosofía de la luz con la de la emanación. Y así se constituye un conjunto de ideas que, a finales del siglo XII y a lo largo del XIII, se van transmitiendo a Occidente por medio de traducciones latinas.⁸⁸⁴

En relación con esto y con un poco de anterioridad al Aquinate, los pensadores del siglo XII se encontraron con una especie de doctrina común, por la que afirmaban claramente la estructura luminosa del universo, incluida la materia, pues veían en la luz la esencia misma de las cosas y el fundamento de la belleza⁸⁸⁵. Así pues, estos autores sostienen que la luz se propaga instantáneamente en todas las direcciones del espacio dando lugar a una esfera luminosa perfecta, en la que la luz está en la base de todos los movimientos de los diversos entes del universo. En la cima de la escala de los seres, se considera que Dios es la Luz en sentido pleno y la primera causa de cualquier movimiento, de manera que hasta el esplendor de la materia es una participación del esplendor de Dios. En este sentido, se ensayan diversas visiones cosmológicas en las que se van describiendo los diversos elementos, comenzando por la tierra como el elemento más ínfimo y pesado que ocupa el centro, pero que contiene la belleza de la luz, pues como advierte San Buenaventura “de la ceniza se hace el vidrio y de la tierra el carbón”⁸⁸⁶. Asimismo, de la

⁸⁸⁴ Edgar DE BRUYNE. *Estudios de Estética medieval*, p.24-25

⁸⁸⁵ Cf. Edgar DE BRUYNE. *Estudios de Estética medieval*, p.25

⁸⁸⁶ *Omnia corpora naturam lucis participant (...) sic patet, cum de cinere fit vitrum et de terra carbunculus.* BUENAVENTURA DE FIDANZA. *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi*. libro II, d.13, q.2, art.2, in c.

tierra se extraen otras piedras preciosas y metales. A continuación, se colocan otros elementos como el agua, el aire y el fuego, que es el que más se acerca a la luz, siendo el empíreo cielo la parte más bella y luminosa del universo. En relación con esto, Edgar de Bruyne resume la visión dominante en aquel momento acerca de la estructura luminosa del universo:

Según los filósofos de la luz hay que concebir el mundo sensible inicialmente como una masa enorme de materia informada por la energía luminosa. Las partículas materiales, enteramente dominadas por la fuerza explosiva de la luz, y las menos rebeldes a la difusión son rechazadas en todos los sentidos hasta los últimos límites del campo de fuerzas; las partículas más resistentes permanecen en el centro de la esfera inmensa para constituir la tierra. En la medida en que la luz impregna la materia y la hace luminosa e indefinidamente explosiva, el cuerpo se hace más ligero, más tenue, más sutil, más simple y más brillante; en la medida en que, por el contrario, la materia detiene la multiplicación, la expansión y la movilidad de la luz, el cuerpo es más opaco, más compuesto, más espeso y más limitado. Cuanto más simple es un cuerpo mejor se extiende: la fuerza de expansión del agua sobrepasa a la de la tierra, la del aire es mayor que la del agua, la del fuego supera a la del aire, la del éter es más extensa que la del fuego y la de la luz pura sobrepasa a la de las otras. Difundiéndose uniformemente, la luz cósmica forma una esfera limitada cuya zona extrema es puramente luminosa.⁸⁸⁷

De esta visión cosmológica previa y simultánea a la obra del Aquinate nos interesa resaltar tres cosas: la centralidad de la luz, la naturaleza misteriosa y sutil de la misma, así como también la correlación inversa que se da entre los elementos más materiales y los más luminosos, de manera que cuanto más material y espeso sea un elemento menos luminoso se considera, aunque no deje de ser de alguna manera luz. Sin embargo, será el Doctor Común quien examine en más profundidad en qué consiste la luz referida al orden espiritual e intelectual, y quien precise los límites entre lo que es un hablar metafórico y un modo de hablar propio y preciso.

V.3.2. La luz en Santo Tomás

En relación con esto, el Aquinate se plantea si podemos hablar con propiedad de la luz en los seres espirituales. Para ello distingue, dos maneras de nombrar las cosas: la primera imposición y el uso común. En este sentido, pone como ejemplo la visión, la cual en su primera imposición significa el sentido de la vista, pero en su uso común se extiende a los demás sentidos e incluso al conocimiento intelectual:

De dos maneras podemos nombrar una cosa: según la primera imposición del nombre o según el uso corriente. Así el nombre de "visión" significa ante todo el acto del sentido de la vista, pero por la nobleza y certidumbre de este sentido, se extiende en el lenguaje corriente al conocimiento de todos los otros sentidos. Por esto decimos "mira cómo sabe" o "cómo huele" o "cómo está de caliente".⁸⁸⁸

⁸⁸⁷ Edgar DE BRUYNE. *Estudios de Estética medieval*, p.31-32

⁸⁸⁸ *Aliquo nomine dupliciter convenit loqui, uno modo, secundum primam eius impositionem; alio modo, secundum usum nominis. Sicut patet in nomine visionis, quod primo impositum est ad significandum actum sensus visus; sed propter dignitatem et certitudinem huius sensus, extensum est hoc nomen,*

De manera equivalente, resuelve el Aquinate que acerca de la luz, su primera imposición significa aquello que nos permite ver, es decir, la luz física o solar; pero que en su uso común sí que podemos hablar con propiedad de luz en los seres intelectuales:

Esto mismo se ha de decir de la luz. Primero se emplea para significar lo que nos permite ver, y luego se extiende a cualquier otro conocimiento. Si tomamos la luz en su primer sentido, solo metafóricamente se puede decir de los seres espirituales (...) pero si se toma en sentido más extenso, como es usual, entonces se les puede aplicar en sentido propio.⁸⁸⁹

En efecto, partimos de la luz solar como aquella realidad primeramente conocida por nosotros, pero esto no excluye que podamos predicar la luz propiamente de otras cosas, como los seres espirituales.

Sin embargo, en otro lugar de su obra, nos previene de que denominemos confusamente a la luz solar y a la luz de los seres espirituales, como si se tratase de la misma luz, porque ello podría inducir a pensar equivocadamente que la luz espiritual es la misma que percibe el sentido. No obstante, una vez hecha esta advertencia permite que este mismo nombre de “luz” se imponga a realidades diferentes:

Es imposible ciertamente, que una naturaleza espiritual e inteligible caiga en la aprehensión del sentido, el que como es una facultad corpórea, no puede ser cognoscitivo sino de las cosas corporales. Por otra parte, si alguien dijese que la luz espiritual es distinta de la que percibe el sentido, así no habría oposición, con tal que se entendiese que lo que la vista percibe no es una naturaleza espiritual. Nada prohíbe que un mismo nombre se imponga a cosas diversas.⁸⁹⁰

Santo Tomás indaga acerca de la naturaleza sutil y misteriosa de la luz y afirma con rotundidad que no es un cuerpo y para ello ofrece tres argumentos. El primer argumento, se basa en el lugar, y así afirma que es imposible que la luz sea cuerpo, porque dos cuerpos no pueden estar a la vez en un mismo lugar, pero el aire y la luz sí que lo están⁸⁹¹. El segundo argumento se basa en la imposibilidad de que los cuerpos se muevan de lugar de forma instantánea, como vemos que sí lo hace la luz, lo cual se muestra en el hemisferio que se ilumina súbitamente cuando ve aparecer el sol en su horizonte:

secundum usum loquentium, ad omnem cognitionem aliorum sensuum (dicimus enim, vide quomodo sapit, vel quomodo redolet, vel quomodo est calidum). TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.67, art 1, in c.

⁸⁸⁹ *Et similiter dicendum est de nomine lucis. Nam primo quidem est institutum ad significandum id quod facit manifestationem in sensu visus, postmodum autem extensum est ad significandum omne illud quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem. Si ergo accipiatur nomen luminis secundum suam primam impositionem, metaphoricè in spiritualibus dicitur (...) Si autem accipiatur secundum quod est in usu loquentium ad omnem manifestationem extensum, sic proprie in spiritualibus dicitur.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.67, art 1, in c.

⁸⁹⁰ *Impossibile est enim quod aliqua natura spiritualis et intelligibilis cadat in apprehensione sensus: qui cum sit virtus corporea, non potest esse cognoscitivus nisi rerum corporalium. Si quis autem dicat quod aliud est lumen spirituale ab eo quod sensus percipit, non erit cum eo contendendum, dummodo hic habeat quod lumen quod visus percipit, non est natura spiritualis. Nihil enim prohibet unum nomen imponi rebus quantumcumque diversis.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri De Anima*, libro II, lectio.14, n.18

⁸⁹¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.67, art 2, in c.

Si la luz es cuerpo, la iluminación será un movimiento local de ese cuerpo. Pero ningún movimiento local se realiza instantáneamente, pues lo que se mueve de un lugar a otro es preciso que pase por el medio antes de llegar al extremo. Ahora bien, la iluminación se realiza en un instante (...) Y, sin embargo, en cuanto el sol aparece en un punto del horizonte, queda iluminado todo el hemisferio hasta el extremo opuesto.⁸⁹²

El tercer argumento tiene que ver con la generación y corrupción, ya que si la luz fuese cuerpo, entonces al oscurecerse el aire, la luz se corrompería y su materia recibiría otra forma pero esto no sucede, ni tampoco es razonable pensar que pueda generarse de una materia un cuerpo luminoso que instantáneamente ilumine medio hemisferio⁸⁹³.

Sin embargo, aunque la luz no sea un cuerpo, no deja de ser una realidad sensible que el Doctor Común denomina como cualidad activa de los cuerpos luminosos, y que deriva de la forma sustancial respectiva, y en este sentido afirma que “así como el calor es una cualidad activa que se deriva de la forma sustancial del fuego, así la luz es una cualidad activa que nace de la forma sustancial del sol o de otro cuerpo que tenga luz propia”⁸⁹⁴. Es por esto, que la luz posee razón de principio activo, que puede comunicarse a otros cuerpos, como los diáfanos que reciben la luz:

Y porque no hay nada contrario a la luz en su receptivo no puede haber una disposición contraria, y por esto su paciente, lo diáfano, siempre se halla en la última disposición para la forma y de allí que es iluminado instantáneamente (...) Por lo tanto, la misma participación o efecto de la luz en lo diáfano se llama iluminación (...) La iluminación, entonces, es común, a todo efecto de la luz en lo diáfano.⁸⁹⁵

Así pues, vemos que el primer sentido de luz para nosotros es el de la luz solar, la cual aunque no sea un cuerpo, sin embargo sí que es una cualidad sensible que deriva de la forma sustancial del cuerpo lúcido en acto y que se comunica a otros cuerpos por la iluminación. En efecto, la luz solar nos permite ver las cosas y así comenta el Aquinate que “la luz obra a modo de instrumento con la virtud de los cuerpos celestes para producir formas sustanciales y hacer los colores actualmente visibles”⁸⁹⁶. Hoy también podríamos decir en términos científicos actuales que la luz posee una enorme trascendencia pues por la fotosíntesis de las plantas dicha energía lumínica se transforma en una energía química estable.

⁸⁹² *Si enim lumen esset corpus, illuminatio esset motus localis corporis. Nullus autem motus localis corporis potest esse in instanti, quia omne quod movetur localiter, necesse est quod prius perveniat ad medium magnitudinis quam ad extremum. Illuminatio autem fit in instant (...) statim enim cum sol est in puncto orientis, illuminatur totum hemisphaerium usque ad punctum oppositum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.67, art 2, in c.

⁸⁹³ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.67, art 2, in c.

⁸⁹⁴ *Sicut calor est qualitas activa consequens formam substantialem ignis, ita lux est qualitas activa consequens formam substantialem solis, vel cuiuscumque alterius corporis a se lucentis, si aliquod aliud tale est.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.67, art 3, in c.

⁸⁹⁵ *Et quia luci nihil est contrarium, in suo susceptibili non potest habere contrariam dispositionem: et propter hoc suum passivum, scilicet diaphanum, semper est in ultima dispositione ad formam; et propter hoc statim illuminatur (...) Ipsa igitur participatio vel effectus lucis in diaphano, vocatur lumen (...) Lumen autem commune est ad omnem effectum lucis in diaphano.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri De Anima*, libro II, lectio.14, n.18

⁸⁹⁶ *Ita lumen agit quasi instrumentaliter in virtute corporum caelestium ad producendas formas substantiales, et ad hoc quod faciat colores visibiles actu.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.67, art 3, ad 3

Sin embargo, a pesar de que esta luz es una cualidad sensible que nos permite percibir las cosas y ver los colores en acto, encierra algo especial porque también la vista es el más inmaterial y noble de los sentidos externos:

Además, el que se use la luz y aquellas determinaciones que pertenecen a la vista en las cosas intelectuales, acontece por la nobleza del sentido de la vista que es el más espiritual y noble de entre todos los sentidos (...) el sentido de la vista es el más espiritual por el modo de inmutación, pues en cualquier otro sentido no hay inmutación espiritual sin la natural (...) Pero en la inmutación de la vista hay solamente inmutación espiritual, de donde, es evidente que la vista es el más espiritual de todos los sentidos.⁸⁹⁷

En este sentido, Santo Tomás destaca que la luz sirve a nuestra vista de dos maneras fundamentales, en primer lugar permitiendo que los colores sean visibles en acto, y en segundo lugar reforzando la potencia natural del órgano:

Es necesario que hablemos de la luz intelectual a semejanza de la luz corporal. La luz corporal es el medio por el que vemos y sirve a nuestra visión de dos maneras: un primer modo porque hace visible en acto lo que era visible en potencia, otro modo por el que la visión misma es reforzada para ver por la naturaleza de la luz, de ahí que sea necesaria la luz en la composición del órgano. De donde la luz del intelecto se puede decir del mismo vigor del entendimiento para entender, o bien de aquello por lo que algo nos es conocido.⁸⁹⁸

Esto nos muestra que una razón fundamental del ser de la luz es la manifestación de las cosas, haciendo que sean visibles y fortaleciendo la facultad de ver. Y aquí se abre una puerta para descubrir por qué Santo Tomás dice que sí que podemos hablar propiamente de luz en los seres espirituales, ya que aunque estos no posean la cualidad sensible de la luz, sí que poseen esa dimensión manifestativa. Sin embargo, puesto que el modo de conocer humano arranca de los sentidos, nosotros entendemos como “luz” en primer lugar a la luz sensible, y a partir de esta, por analogía, podemos entender que la luz de suyo se dice con mayor propiedad de las realidades espirituales:

Pero respecto de nosotros, que imponemos nombres a las cosas a partir de sus propiedades conocidas por nosotros, se encuentra primero en lo sensible, porque fue impuesto por nosotros este nombre para significar la luz sensible antes que la inteligible, si bien según virtud, primero y más verazmente convenga a lo espiritual que a lo sensible.⁸⁹⁹

⁸⁹⁷ *Quod autem lumine, et his quae ad visum pertinent, utamur in rebus intellectualibus, contingit ex nobilitate sensus visus, qui est spiritualior et subtilior inter omnes sensus (...) sensus visus est spiritualior, ex modo immutationis. Nam in quolibet alio sensu non est immutatio spiritualis, sine naturali (...) Sed in immutatione visus est sola immutatio spiritualis: unde patet, quod visus inter omnes sensus est spiritualior.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri De Anima*, libro II, lectio.14, n.19-20

⁸⁹⁸ *De lumine intellectuali oportet nos loqui ad similitudinem corporalis luminis. Lumen autem corporale est medium quo videmus; et servit nostro visui in duobus: uno modo in hoc quod per ipsum fit nobis visibile actu quod erat potentia visibile; alio modo in hoc quod visus ipse confortatur ad videndum ex luminis natura; unde et oportet esse lumen in compositione organi. Unde et lumen intellectuale potest dici ipse vigor intellectus ad intelligendum, vel etiam id quo aliquid fit nobis notum.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.9, art 1, in c.

⁸⁹⁹ *Sed quoad nos, qui nomina rebus imponimus ex earum proprietatibus nobis notis, prius invenitur in sensibilibus, quia prius impositum est a nobis hoc nomen ad significandum lucem sensibilem, quam*

Esta luz sensible, es la primera puerta para conocer con propiedad la luz que se da en los seres espirituales, de modo que nos permite ascender por analogía de proporcionalidad propia, es decir, con aquella en la que el nombre análogo (en este caso la luz) se da propiamente en todos los términos, aunque sin embargo se admite una mayor o menor participación en unos que en otros. Así pues, esto que ya vimos de las perfecciones puras como bondad, verdad o belleza, también puede decirse de la luz. Por consiguiente, la luz se puede decir propiamente de los seres espirituales, es más, en ellos se da más propiamente la luz que en los seres sensibles, como bien advierte el Aquinate:

Según Agustín y muchos otros, el nombre de “luz” se dice más propiamente en las cosas espirituales que en las cosas sensibles (...) de cualquiera que se diga el nombre de luz, se refiere a su manifestación, sea que esa manifestación esté en las cosas inteligibles, sea en las sensibles. Si entonces son comparadas como manifestación en cosas inteligibles y en sensibles, según naturaleza se encuentra primero la luz en lo espiritual.⁹⁰⁰

Santo Tomás recorre brevemente la escala de los seres para ubicar los diferentes tipos de luz, que participan de la única Luz por esencia, y así afirma que ni los entes inertes ni los vegetales poseen luz, ya que carecen de todo conocimiento. Sin embargo, a partir de los animales irracionales sí que se da una cierta luz sensible que les permite conocer cosas particulares, aunque más plenamente se da la luz en los subsistentes intelectuales, que son capaces de conocer la misma Verdad:

De muchos modos es la gradación de la vida. Pues algunas cosas viven pero sin luz, porque no tienen ningún conocimiento, como son las plantas: de ahí que la vida no es luz de ellas. En cambio otras cosas viven y conocen, pero sin embargo su conocimiento, como está solo en los sentidos, no es sino de las cosas particulares y materiales, como es en los brutos, y por estos también tienen vida y cierta luz, pero no la luz de los hombres que viven y conocen no solo lo verdadero mismo sino la razón de la Verdad misma, como son las criaturas racionales a las que no solo se les manifiesta esto o aquello, sino la Verdad misma que es manifestable y manifestadora de todas las cosas.⁹⁰¹

En efecto, como ya hemos visto al hablar del conocimiento en cuanto tal, al entendimiento le conviene de suyo ser manifestativo y locutivo de lo que entiende por medio de una

intelligibilem; quamvis secundum virtutem prius et verius conveniat spiritualibus quam sensibilibus. TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap.1, lectio 3

⁹⁰⁰ *Secundum Augustinum et plures alios, nomen lucis magis proprie dicitur in spiritualibus quam in sensibilibus. Ambrosius tamen vult quod splendor metaphoricè dicatur de Deo. Sed in hoc non est magna vis facienda: nam de quocumque nomen lucis dicatur ad manifestationem refertur, sive illa manifestatio sit in intelligibilibus, sive in sensibilibus. Si ergo comparentur manifestatio intelligibilis et sensibilis, secundum naturam prius invenitur lux in spiritualibus.* TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap.1, lectio 3

⁹⁰¹ *Sciendum est quod multipliciter est gradus vitae. Quaedam namque vivunt, sed absque luce, quia nullam cognitionem habent, sicut sunt plantae: unde vita earum non est lux. Quaedam vero vivunt et cognoscunt; sed tamen eorum cognitio, cum sit sensus tantum, non est nisi particularium et materialium, sicut est in brutis: et ideo haec et vitam habent et lucem quamdam, sed non lucem hominum qui vivunt et cognoscunt non solum ipsa vera, sed ipsius veritatis rationem, sicut sunt creaturae racionales, quibus non solum manifestatur hoc vel illud, sed ipsa veritas quae manifestabilis est et manifestativa omnium.* TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap.1, lectio 3

palabra mental y tal manifestación es la verdad. Existe, por tanto, una relación estrecha entre la verdad y la luz, como bien advierte el Aquinate:

La luz, por lo que se refiere al entendimiento, no es más que cierta manifestación de la verdad, según Ef 5,13: *Todo lo que se manifiesta es luz*. Iluminar, pues, no es más que dar a otro la manifestación de una verdad conocida.⁹⁰²

Esta máxima luminosidad se da en Dios, ya que en Él se da el máximo grado de vida y conocimiento, y así Dios por su plena luminosidad se conoce perfectamente a sí mismo y además es una Luz que manifiesta todas las demás cosas:

La luz no solo en sí misma y por sí misma es visible sino que también todas las otras cosas pueden ser vistas por medio de ella, así la Palabra de Dios no solo es Luz en sí misma sino que también lo es al manifestar todo lo que es manifestado. En efecto, aun cuando cada cosa se manifieste y sea conocida por su forma, todas las formas son formas por la Palabra, que es arte plena de la razones de los vivientes, entonces es Luz no solo en sí misma sino al manifestar todas las cosas.⁹⁰³

A partir de la Luz divina, podemos contemplar de nuevo la escala de los seres, advirtiendo la relación que se da entre materia, potencialidad y oscuridad por un lado, y entre la nobleza de una forma, su actualidad y su luminosidad, por otro lado. De esta manera, cuanto más perfecto e inmaterial sea un ente será más luminoso, y cuanto más sujeto esté a la materia y potencialidad estará más inmerso en la oscuridad:

Esto acontece según la capacidad que tiene cada cosa de participar de la Bondad divina. En efecto, algunas la participan de una manera totalmente perfecta, según lo posible a la creatura, por esta razón, Dionisio dice que a estas la Bondad divina es totalmente presente. Otras, en cambio, son privadas de esta participación perfecta, alejándose de ella según el más y el menos, como es patente en los diversos grados de los entes, y sobre todo, en las criaturas vivientes. Otras, por otra parte, tienen una participación más oscura del Bien, como las criaturas corpóreas y principalmente, las no vivientes, en las que por su materialidad y su corrupción se oscurece, de algún modo, la claridad de la Bondad divina, de ahí que su oscuridad se manifiesta en el hecho de que no son inteligibles en acto, sino solo en potencia.⁹⁰⁴

⁹⁰² *Considerandum est quod lumen, secundum quod ad intellectum pertinet, nihil est aliud quam quaedam manifestatio veritatis; secundum illud ad Ephes. V, omne quod manifestatur, lumen est. Unde illuminare nihil aliud est quam manifestationem cognitae veritatis alteri tradere.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.106, art 1, in c.

⁹⁰³ *Nam sicut lumen non solum in seipso et per se visibile est, sed etiam omnia alia per ipsum videri possunt, ita verbum Dei non solum in se lumen est, sed etiam est omnia manifestans quae manifestantur. Cum enim unumquodque manifestetur per suam formam et cognoscatur, omnes autem formae sint formae sint per verbum, quod est ars plena rationum viventium: est ergo lumen, non solum in se, sed omnia manifestans.* TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap.1, lectio 4.

⁹⁰⁴ *Et hoc quidem contingit secundum possibilitatem uniuscuiusque ad participandam divinam bonitatem. Quaedam enim omnino perfecte secundum modum possibilem creaturae participant divinam bonitatem, propter quod dicit quod eis divina bonitas totaliter praesens est. Alia vero privantur ista perfecta participatione, recedendo ab ea secundum magis et minus, ut patet in diversis gradibus entium et maxime in creaturis viventibus. Alia vero habent obscuriorem participationem boni, sicut creaturae corporales et praecipue non viventes, in quibus obscuratur quodammodo divinae bonitatis claritas, propter eorum materialitatem et corruptionem; unde eorum obscuritas in hoc attenditur quod non sunt*

Es por esto que ahora comprendemos mejor por qué el entendimiento humano posee un pequeño núcleo de inteligibilidad actual en su ser entitativo que se identifica con la autopercepción habitual que el hombre posee de su propia existencia y que constituye la luz del entendimiento agente que es previa a los actos de conocimiento. Por consiguiente, el entendimiento humano es luminoso, pero con la más débil de las luces de los subsistentes espirituales, ya que su alma atrae a la materia a formar parte de su ser y por ello está en potencia para conocer todas las cosas y se halla desprovista de las especies inteligibles en acto.

Sin embargo, a partir de este primer núcleo de inteligibilidad actual del alma en su ser entitativo, podemos pasar a conocer en acto las especies inteligibles de las diversas cosas, manifestándolas interiormente a través de una palabra mental y comunicándolas a otros a través de un lenguaje sensible que ayuda a formar dicho verbo mental.

De este modo, así como la luz sensible tiende de suyo a comunicarse y a producir una iluminación sensible, así también la luz intelectual tiende de suyo a comunicar la verdad conocida en una acción que también podemos denominar propiamente como iluminación. En este sentido, el Aquinate distingue entre lucir e iluminar, siendo el lucir la acción que consiste en que el entendimiento concibe y manifiesta interiormente la cosa entendida, y la iluminación la acción por la que uno se lo manifiesta a otro:

La acción es doble: una que procede desde el agente hacia la realidad exterior y la cambia o modifica: y así es el iluminar, que recibe propiamente el nombre de acción. La otra es la que no procede hacia una realidad exterior, sino que permanece en el agente como perfección suya, y esta se dice propiamente operación, y así es el lucir.⁹⁰⁵

En relación con esto, el Aquinate sostiene una mayor perfección del iluminar sobre el mero lucir cuando afirma en aquella conocida sentencia que “así como es más perfecto iluminar que lucir, así es más perfecto el comunicar a otros lo contemplado que contemplar exclusivamente”⁹⁰⁶, pues en el iluminar se cumple más perfectamente la dimensión difusiva del bien.

V.3.3. La iluminación en Santo Tomás

Acerca de la acción de iluminar debemos precisar, en primer lugar, que la acción del entendimiento agente es ya una verdadera iluminación⁹⁰⁷. En segundo lugar, que la acción de iluminar propiamente implica dos cosas: manifestar algo a otro y que esto

intelligibilia actu, sed secundum potentiam tantum. TOMÁS DE AQUINO. *Super De Divinis nominibus*, c.4, lectio 16

⁹⁰⁵ *Duplex est actio. Una quae procedit ab agente in rem exteriorem, quam transmutat; et haec est sicut illuminare, quae etiam proprie actio nominatur. Alia vero actio est, quae non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente ut perfectio ipsius; et haec proprie dicitur operatio, et haec est sicut lucere.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.8, art 6, in c.

⁹⁰⁶ *Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* II-II, q.188, art 6, in c.

⁹⁰⁷ En relación con la acción de iluminar cabe destacar la reciente tesis aún no publicada pero ya defendida por Luis Mariano Bártoli titulada “La acción de enseñar en el orden de la providencia y del gobierno divino según Santo Tomás de Aquino”.

manifestado sea una verdad, pues puede darse un hablar que no constituya una iluminación. En tercer lugar, que la iluminación puede referirse o bien a la cosa entendida o bien al principio por el que se conoce.

En cuanto a lo primero, veamos que podemos afirmar que la acción del entendimiento agente es una iluminación sobre las imágenes que contienen en potencia las especies inteligibles, pero que dicha iluminación permanece en un único sujeto y no se realiza sobre otro ser intelectual. A este respecto comenta el Aquinate que “lo propio del entendimiento agente es iluminar, pero no otro ser inteligente, sino lo inteligible potencialmente, en cuanto que, por la abstracción, lo hace inteligible en acto”⁹⁰⁸. Es por esto, que aunque la acción del entendimiento agente sobre el entendimiento posible sea una verdadera iluminación, sin embargo permanece en la interioridad del sujeto. En todo caso, la iluminación del entendimiento agente se prolonga a otro hombre por medio de la luz de la palabra que se encarna en el lenguaje humano.

En cuanto a lo segundo, advertimos que en la acción de iluminar hay implicadas dos cosas: manifestar algo a otro y que esa manifestación sea de una verdad. La mera manifestación de algo a otro que no muestre una verdad, no puede denominarse como acción de iluminar. En este sentido, Santo Tomás precisa que “toda iluminación es locución (...) pero no toda locución es iluminación”⁹⁰⁹. Así, la palabra del niño balbuceante a su padre o del alumno al maestro, constituyen una locución y no una iluminación:

Pero la manifestación de los conceptos por exclusiva referencia a la voluntad del que entiende, no puede llamarse iluminación, sino solamente locución, como si uno dice a otro: Quiero aprender esto; quiero hacer esto o lo otro.⁹¹⁰

Por otro lado, la iluminación es aquella palabra del hombre que expresa la verdad de las cosas y que se relaciona con el origen y regla de toda verdad, que es Dios, y así el Aquinate destaca que afirmaciones como “el hombre es animal” o “el cielo ha sido creado por Dios”, son ejemplos de locuciones que a la vez son iluminaciones:

Mas como la verdad es luz del entendimiento, y Dios es, además, la regla de toda verdad, la manifestación de los conceptos, en cuanto se relacionan con la primera verdad, es locución y a la vez es iluminación, por ejemplo, al decir un hombre a otro “el cielo ha sido creado por Dios” o “el hombre es animal”.⁹¹¹

⁹⁰⁸ *Intellectus agentis est illuminare non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentia, in quantum per abstractionem facit ea intelligibilia actu.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.54, art 4, ad 2

⁹⁰⁹ *Omnis illuminatio est locutio (...) sed non omnis locutio est illuminatio.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.107, art 2, in c.

⁹¹⁰ *Sed manifestatio eorum quae dependent ex voluntate intelligentis, non potest dici illuminatio, sed locutio tantum; puta si aliquis alteri dicat, volo hoc addiscere, volo hoc vel illud facere.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.107, art 2, in c.

⁹¹¹ *Quia vero veritas est lumen intellectus, et regula omnis veritatis est ipse Deus; manifestatio eius quod mente concipitur, secundum quod dependet a prima veritate, et locutio est et illuminatio; puta si unus homo dicat alii, caelum est a Deo creatum, vel, homo est animal.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.107, art 2, in c.

Por consiguiente, la acción de iluminar consiste en que un entendimiento manifieste a otro la verdad. En este sentido, la iluminación puede llevarse o bien mostrando un objeto o bien fortaleciendo la luz por la que se conoce. Un ejemplo de lo primero, puede ser el de un maestro que explica el aparato digestivo con una foto o dibujo a un alumno que lo desconoce. En cuanto a lo segundo, un ejemplo de fortalecimiento la luz por la que se conoce, lo refiere el Aquinate cuando dice que “consiste en fortalecer el entendimiento del que aprende, no mediante alguna virtud activa (...) sino en cuanto que se hace ver al discípulo la conexión de los principios con las conclusiones”⁹¹², como el caso de un profesor que explica paso a paso la resolución de un problema matemático. De este modo la iluminación consiste en comunicar la verdad a otro, favoreciendo la adquisición del hábito de la ciencia y no simplemente comunicando una verdad aislada y desconectada de otras. Esta iluminación supone un perfeccionamiento en la mente del otro, de manera que este pueda profundizar más en su conocimiento de la realidad.

Finalmente, en tercer lugar, en la acción de iluminar podemos distinguir entre el objeto que se conoce y el principio por el cual conocemos. Acerca de lo primero, no cabe ninguna duda, pues el objeto conocido luce para nosotros de un modo que no podemos desconocerlo. Sin embargo, acerca de lo segundo, sí que podemos conocer una verdad e ignorar a la vez el principio por el que conocemos, ya sea una determinada causa segunda o Dios mismo como fuente de toda luz:

La operación intelectual y la iluminación se pueden considerar bajo dos aspectos. Uno, por parte de la cosa entendida; y bajo este aspecto, todo el que entiende o es iluminado percibe que entiende o que es iluminado, puesto que conoce que la cosa le es manifiesta. El otro aspecto, se refiere al principio del conocimiento, y bajo este, no todo el que entiende alguna verdad sabe lo que es el entendimiento, que es el principio de la operación intelectual.⁹¹³

En este sentido, podemos comprobar que no podemos ignorar que conocemos una cierta verdad como por ejemplo un teorema matemático, la naturaleza de ciertas plantas o de un suceso humano, pero sin embargo sí que podemos ignorar que conocemos gracias a la luz del propio entendimiento agente, o bien por la acción de otra persona o de la sociedad.

Es por esto, que una vez vista la dimensión de indigencia de la persona humana, vamos a pasar a considerar que el perfeccionamiento de la misma se realiza por la acción de iluminar de otras personas en la sociedad y por medio de la palabra. Y ahondar en esta verdad supone una mayor iluminación, pues nos permitirá comprobar los principios por los que se lleva a cabo dicha iluminación por la palabra. Asimismo, será gozoso y perfectivo descubrir que este principio en última instancia se debe a Dios, fuente de toda verdad y de toda luz.

⁹¹² *Cum confortat intellectum addiscentis; non quidem aliqua virtute activa (...) sed in quantum proponit discipulo ordinem principiorum ad conclusiones.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.117, art 1, in c.

⁹¹³ *Operatio intellectualis, et illuminatio, dupliciter possunt considerari. Uno modo, ex parte rei intellectae, et sic quicumque intelligit vel illuminatur, cognoscit se intelligere vel illuminari; quia cognoscit rem sibi esse manifestam. Alio modo, ex parte principii, et sic non quicumque intelligit aliquam veritatem, cognoscit quid sit intellectus, qui est principium intellectualis operationis.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.111, art 1, ad 3

Ahora pasamos a considerar de qué modo esta luz de la palabra, que en el fondo no es otra cosa que la comunicación del ser o acto que corresponde al subsistente espiritual, perfecciona la vida humana. Aun sabiendo que normalmente en toda comunicación humana se suelen dar simultáneamente las dos perspectivas *ex indigentia* y *ex plenitudine*, como por ejemplo el alumno indigente que pide la ciencia al maestro que la posee en plenitud, sin embargo, por razones expositivas vamos a sintetizar el dinamismo perfectivo de la vida humana por medio de la palabra según estas dos perspectivas pero por separado. Así pues, en primer lugar según la perspectiva *ex indigentia*, consideraremos todo aquello de lo que el hombre inicialmente carece y realiza por medio de la palabra. En segundo lugar, según la perspectiva *ex plenitudine*, consideraremos todo lo que el hombre comunica desde la plenitud de su ser (acrecentado por su obrar), como aquello que más perfecciona al hombre y más semejante lo hace a Dios.

V.4. El perfeccionamiento de la vida humana *ex indigentia* por la palabra

Ya hemos constatado anteriormente que el ordenamiento del hombre a su propia perfección según su naturaleza racional viene marcado por una serie de indigencias, como por ejemplo que nuestra alma humana requiere de un cuerpo, y que únicamente parte de un pequeño repertorio de principios del entendimiento antes de conocer, así como también de una situación de oscuridad en torno a la elección de los bienes concretos en lo tocante a la voluntad, siempre envueltas en una serie de circunstancias históricas que pueden favorecer o dificultar el ordenamiento a la propia perfección. En este sentido, hemos advertido también que el hombre necesita de la sociedad, necesita de los otros para su propio perfeccionamiento. Ahora analizaremos como toda la obra cultural humana que el hombre realiza para superar esta situación de indigencia, únicamente es viable por medio de la palabra mental y que además se encarna en un lenguaje humano.

A este respecto afirmaba el Aquinate que “todas las ciencias y artes se ordenan a la perfección del hombre que es su felicidad”⁹¹⁴, lo cual solamente se puede realizar y a su vez comunicar por medio de la palabra humana.

En esta primera perspectiva del perfeccionamiento del hombre “*ex indigentia*”, podemos enmarcar la adquisición por parte del mismo de las siguientes dimensiones:

- Las ciencias, en especial la sabiduría metafísica.
- Las artes o técnicas.
- Las virtudes morales, como palabra interior habitualmente pronunciada.
- La amistad utilitaria o interesada, que se funda sobre el amor de concupiscencia.
- Los súbditos o ciudadanos en tanto que guiados por una autoridad política.
- La configuración de la misma ley de la ciudad, ordenada a la verdadera amistad.
- El lenguaje mismo como obra cultural fundamental y condición de posibilidad de la misma.
- El culto a Dios, en lo que tiene de exigencia del mismo orden natural.

⁹¹⁴ *Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Metaphysicae*, prooemium

El desarrollo de las ciencias y artes que se ordenan a la felicidad del hombre, la elaboración de una ley justa, la adquisición de un modo de vivir conforme a la razón, el apoyo mutuo entre los hombres y la configuración y maduración del lenguaje de un pueblo, la realización reglada del culto divino en lo que tiene de humano e histórico, todo esto no es fruto del esfuerzo de un hombre solo sino de la colaboración de muchos hombres e incluso de varias generaciones, y todo ello sería impensable sin la palabra del hombre.

V.4.1. Teoría, praxis y *poiesis*

Santo Tomás de Aquino recoge de Aristóteles la distinción entre dos partes del alma humana, en la que una primera consiste esencialmente en la razón y se perfecciona por las virtudes intelectuales, mientras que la segunda consiste en una parte irracional o apetitiva, que participa de la razón y se perfecciona por las virtudes morales:

Dos son las partes del alma: una de ellas es la que está dotada de razón, la otra es irracional (...) La parte dotada por su esencia de razón, se perfecciona mediante las virtudes intelectuales; mas la que es irracional, que participa de la razón, se perfecciona por las virtudes morales.⁹¹⁵

A su vez recoge el Aquinate una distinción crucial en lo tocante a la parte racional del alma, que consiste en distinguir dos partes fundamentales: aquella que considera lo necesario y la que se ocupa de lo contingente. La primera parte, es descrita como perteneciente al género científico del alma, la cual se ocupa de lo necesario, mientras que la segunda es descrita como razonadora (*rationalativa*) y se ocupa de lo contingente:

Supóngase que la parte principal del alma se divide en dos. Una, es la parte por la cual consideramos los entes necesarios, cuyos principios no pueden ser de otra manera; otra, es la parte por la cual consideramos lo contingente (...) Una de ellas, la que considera lo necesario, puede ser llamada género científico del alma, porque la ciencia es de lo necesario. La otra parte puede ser llamada razonadora, según que razonar y deliberar son tomados por lo mismo. Pues se denomina consejo o deliberación a cierta búsqueda aún no determinada, como lo es un razonamiento (...) Pues nadie delibera acerca de lo que no sucede de otra manera.⁹¹⁶

Santo Tomás advierte que las operaciones propias del hombre son el conocimiento de la verdad y el dominio sobre sus propios actos, y así comenta que “dos operaciones se

⁹¹⁵ *Prius dictum est quod duae sunt partes animae: una quae est habens rationem et alia quae est irrationalis. Dictum est autem supra quod id quod est rationem habens per essentiam, perficitur per virtutes intellectuales; id autem quod est irrationale, participans tamen ratione, perficitur per virtutes morales.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro VI, lectio 1

⁹¹⁶ *Supponatur ergo quod pars rationalis dividatur in duas: una quidem est per quam speculamur illa entia, scilicet necessaria, quorum principia non possunt aliter se habere, alia autem pars (est) per quam speculamur contingentia (...) Et dicit quod praedictarum partium rationalis animae una quidem quae speculatur necessaria potest dici scientificum genus animae, quia scientia de necessariis est; alia autem pars potest dici rationalativa, secundum quod ratiocinari et consiliari pro eodem sumitur. Nominat enim consilium quamdam inquisitionem nondum determinatam, sicut et ratiocinatio. (...) Nullus enim consiliatur de his quae non contingit aliter se habere.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro VI, lectio 1

consideran propias del hombre: el conocimiento de la verdad y el acto, verbigracia, en cuanto el hombre actúa como señor de su propio acto, no como movido o conducido por otro⁹¹⁷. A partir de aquí, muestra de la mano de Aristóteles que el entendimiento especulativo tiene como objeto la consideración de la verdad o falsedad, mientras que el entendimiento práctico se ocupa de la verdad en concordancia con el apetito recto, de manera que el entendimiento práctico aunque parte de una consideración universal, termina en una consideración sobre algo particular que sea operable o factible, pues la razón universal no mueve por sí misma, sino que necesita de la razón particular:

El bien y el mal de la mente, del intelecto o la razón, que es especulativa y no práctica, consiste esencialmente en la verdad o falsedad, de tal manera que lo verdadero es su bien y lo falso es su mal (...) Pero el bien del intelecto práctico no es la verdad sin más, sino la verdad en concordancia con el apetito recto (...) El intelecto práctico tiene cierto principio en la consideración universal y, según esto, tiene el mismo sujeto que el especulativo, pero su consideración termina en lo particular operable.⁹¹⁸

El Aquinate distingue a su vez las dos vertientes del entendimiento práctico, que son respectivamente la *praxis* y la *poiesis*. La *praxis* se corresponde con aquellas operaciones activas que permanecen en el interior del agente y no trascienden a una materia exterior, y que se ordenan directamente al bien moral del hombre; mientras que la *poiesis* se ocupa de aquellas operaciones que sí que trascienden a una materia exterior, y que se ordenan a imprimir una perfección útil o estética en los objetos del entorno humano, y que también es susceptible de bondad o maldad moral, como todo lo que voluntariamente realiza el hombre⁹¹⁹.

El Doctor Angélico hereda la distinción aristotélica de las cinco virtudes intelectuales o dianoéticas, y así comenta que “cinco son los hábitos por los que el alma dice siempre la verdad, afirmando o negando, a saber: el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría, el intelecto”⁹²⁰. De estas cinco virtudes intelectuales, la prudencia y el arte hacen referencia a lo contingente (respectivamente a lo agible y lo factible) y se corresponden con las dimensiones de la *praxis* y la *poiesis*:

Hay dos hábitos con relación a lo contingente (...) uno de ellos, el arte (...) el otro, la prudencia (...) Se muestra la diferencia entre acción y hacer. La acción permanece en el agente mismo que opera, como ver, entender y querer. En cambio, el hacer es una operación que transita o pasa a la materia exterior, a algo formado a partir de la misma, por ejemplo, edificar, quemar

⁹¹⁷ *Duo opera videntur esse propria homini, scilicet cognitio veritatis et actus: inquantum scilicet homo agit tamquam dominus proprii actus et non sicut actus vel ductus ab alio.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro VI, lectio 2

⁹¹⁸ *Bene et male mentis, idest intellectus vel rationis, quae est speculativa, et non practica, consistit simpliciter in vero et falso; ita scilicet quod verum absolutum est bonum eius, et falsum absolutum est malum ipsius (...). Sed bonum practici intellectus non est veritas absoluta, sed veritas confesse se habens, idest concorditer ad appetitum rectum (...). Intellectus practicus principium quidem habet in universali consideratione, et secundum hoc est idem subiecto cum speculativo, sed terminatur eius consideratio in particulari operabili.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro VI, lectio 2

⁹¹⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro VI, lectio 2

⁹²⁰ *Virtutes intellectuales sunt habitus, quibus anima dicit verum. Sunt autem quinque numero quibus anima semper dicit verum vel affirmando vel negando: scilicet ars, scientia, prudentia, sapientia et intellectus.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro VI, lectio 3

y cortar (...) El hábito activo con razón, que es la prudencia, es diferente del hábito productivo con razón, que es el arte, y ninguno de ellos está contenido bajo el otro, porque ni la acción es hacer ni hacer es una acción.⁹²¹

De estas virtudes intelectuales, las que se ocupan de lo necesario son la sabiduría (*sophía*), la inteligencia (*nous*) y la ciencia (*episteme*), que comentamos a continuación.

V.4.2. La inteligencia, la ciencia y la sabiduría

En primer lugar, la ciencia es un hábito perfectivo del entendimiento, que descubre lo necesario en los entes, lo cual permite alcanzar una certeza, que no puede tenerse sobre las cosas contingentes, aunque sí que cabe una ciencia de las realidades contingentes, en tanto que estas son contempladas según sus razones necesarias:

El hábito de ciencia que es perfectivo del entendimiento en relación con lo necesario (...) a lo que sabemos con ciencia no le acontece ser de otra manera, de otro modo no existiría la certeza del que posee la ciencia sino la duda del que opina. Esta certeza de no poder ser de otra manera, no puede tenerse de lo contingente. En este caso, solo puede tenerse certeza de lo contingente cuando cae bajo el sentido (...) Puede haber también alguna ciencia sobre lo generable y lo corruptible, como la ciencia natural, aunque no según el aspecto particular (...) sino según las razones universales que son necesarias y eternas.⁹²²

Por otra parte, la ciencia se fundamenta sobre la inducción y el silogismo, consistiendo la primera en un tránsito desde casos particulares a una noción universal, y el silogismo la demostración de algo que se desprende necesariamente a partir de unas premisas. No obstante, no vale cualquier tipo de silogismo para la ciencia, sino únicamente el demostrativo que concluye lo necesario a partir de lo necesario, siendo imprescindible que las premisas sean de entrada mejor conocidas que las conclusiones. Si no se conoce la relación esencial entre las causas y las consecuencias, aun afirmando la verdad material de una cierta conclusión, no habrá propiamente ciencia, sino conocimiento *per accidens*. Por otro lado, queda excluido de la ciencia el razonamiento de lo probable, que corresponde al ámbito de la dialéctica⁹²³.

La ciencia es posible gracias a la palabra interior en la que se manifiesta lo que las cosas son, y esta ciencia puede ser comunicada a otros por medio del lenguaje externo. Por

⁹²¹ *Duos esse habitus circa contingentia (...) uno eorum, scilicet de arte (...) altero, scilicet de prudentia (...) ostensa est differentia inter actionem et factionem. Nam actio dicitur operatio manens in ipso agente, sicut videre, intelligere et velle, factio autem dicitur operatio transiens in exteriorem materiam ad aliquid formandum ex ea, sicut aedificare, urere et secare (...) Habitus qui est activus cum ratione, scilicet prudentia, sit alius ab habitu factivo qui est cum ratione qui est ars; et quod unus eorum non contineatur sub alio, sicut neque actio et factio continentur sub invicem, quia neque actio est factio, neque factio est actio.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro VI, lectio 3

⁹²² *Scientia quae perficit intellectum circa necessaria (...) Sed certa ratio scientiae hinc accipitur, quod omnes suspicamur de eo quod scimus quod non contingit illud aliter se habere: alioquin non esset certitudo scientis, sed dubitatio opinantis. Huiusmodi autem certitudo, quod scilicet non possit aliter esse, non potest haberi circa contingentia aliter se habere. Tunc enim solum potest de eis certitudo haberi cum cadunt sub sensu (...) Potest autem et de generabilibus et corruptibilibus esse aliqua scientia, puta naturalis; non tamen secundum particularia (...) sed secundum rationes universales quae sunt ex necessitate et semper.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro VI, lectio 3

⁹²³ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro VI, lectio 3

otra parte, resulta obvio que no habría conocimiento científico si el hombre no tuviese el conocimiento cierto de unos primeros principios que de suyo fuesen indemostrables, pues de lo contrario, incurriríamos en un regreso al infinito. Es a la virtud intelectual de la inteligencia, a quien le compete esta captación necesaria de unos primeros principios indemostrables. Es por esto, que tampoco corresponde dicha captación ni al arte ni a la prudencia, ya que estos se ocupan de lo contingente:

Es necesario que, aparte de las otras virtudes intelectuales, exista el intelecto de los principios de la demostración (...) Es necesario que de la ciencia misma haya ciertos principios (...) Es claro que, sobre los principios de la ciencia no hay ciencia, porque la ciencia es de lo demostrable. Pero los primeros principios de la demostración son indemostrables, de otra manera se procedería al infinito. Es claro, que también sobre dichos principios no hay arte o prudencia, porque estas dos virtudes se refieren a las cosas a las que acontece poder ser de otra manera, lo cual no puede decirse de los principios de la demostración.⁹²⁴

Santo Tomás recoge de Aristóteles esta virtud intelectual del entendimiento, que no se refiere a la facultad del alma, sino al hábito por el cual el hombre capta de manera instantánea los primeros principios, de manera semejante a como entendemos de manera inmediata que el todo es mayor que la parte. El Aquinate afina esta virtud intelectual en la luz del entendimiento agente, que conoce connaturalmente estos primeros principios indemostrables:

Se toma intelecto, no como potencia intelectual, sino como cierto hábito por el cual el hombre, por la luz del intelecto agente, conoce naturalmente los principios indemostrables (...) Estos principios al instante son captados, conocidos sus términos. Pues, conocido lo que es un todo y lo que es una parte, al instante, se sabe que el todo es mayor que su parte (...) Así adecuadamente es denominado intelecto el conocimiento de los principios que inmediatamente distingue y conoce qué es lo que es.⁹²⁵

En tercer lugar, tenemos la sabiduría como una virtud intelectual muy especial, ya que se ocupa de las causas primeras de todos los entes y no se limita únicamente a una parcela de la realidad. Estos primeros principios de los entes, son los más conocidos en sí mismos, aunque no para nosotros, de ahí la importancia de la sabiduría:

Hay quienes son sabios en algún arte, así también apreciamos que hay quienes son sabios totalmente, es decir, con respecto a todo género de entes y no según una parte (...) la

⁹²⁴ *Praeter alias virtutes intellectuales, necesse est esse intellectum circa principia demonstrationis (...) ipsius scientiae quae est circa demonstrabilia necesse est esse quaedam principia (...) Quod autem horum non sit scientia, patet: quia id de quo est scientia est demonstrabile, prima autem demonstrationum principia non sunt demonstrabilia, alioquin procederetur in infinitum. Quod autem non sit horum principiorum ars vel prudentia, patet per hoc quod hae duae virtutes sunt circa ea quae contingit aliter se habere, quod non potest dici de principiis demonstrationis.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro VI, lectio 5

⁹²⁵ *Intellectus non pro ipsa potentia intellectiva, sed pro habitu quodam quo homo ex virtute luminis intellectus agentis naturaliter cognoscit principia indemonstrabilia (...) Huiusmodi enim principia statim cognoscuntur cognitio terminis. Cognito enim quid est totum et quid pars, statim scitur quod omne totum est maius sua parte (...) Et sic convenienter cognitio principiorum quae statim innotescunt cognito quod quid est circa terminos intellectus nominatur.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro VI, lectio 5

sabiduría en absoluto es la más cierta de todas las ciencias, en cuanto alcanza los primeros principios de los entes, que son los más conocidos en sí mismos, aunque algunos de ellos, como los inmateriales, sean menos conocidos para nosotros.⁹²⁶

Esto le otorga a la sabiduría un puesto privilegiado, ya que le permite considerar los primeros principios de todas las demostraciones, y por tanto le otorga la facultad de arrojar cierta luz sobre el desarrollo de las diversas ciencias y artes, puesto que se ocupa de los primeras causas de los entes, de modo que todas las conclusiones particulares de las ciencias caen de alguna manera bajo su mirada. Igualmente, la sabiduría considera los primeros principios del entendimiento, a partir de los cuales se desarrolla toda la labor cognoscitiva del hombre, no porque los demuestre, ya que de suyo son indemostrables, pero sí que porque discute con aquellos que niegan la validez de aquellos primeros principios⁹²⁷.

Es por esto que la sabiduría es en cierto modo una conjunción de ciencia y de inteligencia, pues en tanto que dice verdad acerca de los principios es inteligencia, y en tanto que conoce lo que se infiere de los principios es también ciencia. Sin embargo, la sabiduría ocupa un papel privilegiado respecto a las demás ciencias y ejerce una función rectora y arquitectónica sobre todas ellas:

La sabiduría, en cuanto dice la verdad sobre los principios, es intelecto; pero en cuanto conoce lo que se concluye a partir de los principios es ciencia. Se distingue empero de la ciencia, comúnmente considerada, por la eminencia que tiene entre todas las demás ciencias, pues es cierta virtud de todas las ciencias.⁹²⁸

Esta preeminencia de la sabiduría respecto de las demás ciencias, es comparada con la cabeza que dirige todos los movimientos de los miembros del cuerpo, y el fundamento reside en que la sabiduría tiene por objeto la primera causa de los entes, que es lo más honorable y divino:

La sabiduría no es cualquier ciencia, sino la ciencia de lo más honorable y divino, como si tuviera razón de cabeza entre todas las ciencias. Como por los sentidos que están en la cabeza, se dirigen los movimientos y operaciones de todos los demás miembros, así la sabiduría dirige a todas las demás ciencias.⁹²⁹

⁹²⁶ *Et dicit quod sicut existimamus quosdam esse sapientes in aliquo artificio, ita etiam existimamus quosdam esse sapientes totaliter, idest respectu totius generis entium et non secundum aliquam partem (...). Unde manifestum est, quod sicut ille qui est sapiens in aliquo artificio est certissimus in illa arte, ita illa quae est sapientia simpliciter est certissima inter omnes scientias, inquantum scilicet attingit ad prima principia entium, quae secundum se sunt notissima, quamvis aliqua eorum, scilicet immaterialia, sint minus nota quoad nos.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro VI, lectio 5

⁹²⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro VI, lectio 5

⁹²⁸ *Sapientia, inquantum dicit verum circa principia, est intellectus; inquantum autem scit ea quae ex principiis concluduntur, est scientia. Distinguitur tamen a scientia communiter sumpta, propter eminentiam quam habet inter alias scientias: est enim virtus quaedam omnium scientiarum.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro VI, lectio 5

⁹²⁹ *Sapientia non est qualiscumque scientia, sed scientia rerum honorabilissimarum, id est divinarum, ac si ipsa habeat rationem capitis inter omnes scientias. Sicut enim per sensus, qui sunt in capite, diriguntur motus et operationes omnium aliorum membrorum, ita sapientia dirigit omnes alias scientias.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro VI, lectio 6

Esto implica a su vez la primacía de la sabiduría respecto de otras virtudes intelectuales, como por ejemplo la prudencia, ya que esta última sería la primera si el hombre fuese el mejor de los entes que existen en el mundo, pero por encima está Dios, el cual puede ser descubierto en cierto modo por la sabiduría metafísica:

Es inadecuado juzgar o apreciar que la política o la prudencia sea la ciencia más deseada, esto es, la mejor entre las ciencias. Pues no podría serlo, a no ser que el hombre fuese el mejor de los entes que existen en el mundo. Entre las ciencias, una es mejor y más reconocida que otra porque trata de algo mejor y más respetable (...) Pero es falso que el hombre sea el mejor de los entes que existen en el mundo, por consiguiente, ni la política o la prudencia, que versan sobre lo humano, son las mejores entre las ciencias.⁹³⁰

Por lo tanto, la sabiduría es mejor que la prudencia, ya que “la prudencia versa sobre los bienes humanos, y la sabiduría sobre lo que es mejor que el hombre”⁹³¹. No obstante, en la medida en que la prudencia y la política mandan el orden en el cual deben hacerse las cosas en una comunidad, e incluso el orden adecuado en el que uno debe aprender, parece que en cierto modo la prudencia, y en concreto la política, son más importantes que la sabiduría. Sin embargo, la prudencia política no enseña propiamente la sabiduría, sino que a la luz de la sabiduría se preceptúa a los hombres un itinerario para alcanzarla y no perderla, de manera semejante a como el arte de la medicina se ordena a alcanzar la salud, pero no es la salud misma:

La prudencia no es más importante que la sabiduría, ni lo que es inferior es más importante que lo mejor (...) el arte de la medicina enseña lo que debe hacerse para conseguir la salud, sin embargo, no es más importante que la salud, porque no usa la salud misma (...) Así la prudencia, aun la política, no usa la sabiduría enseñándole de qué manera deba juzgar de las realidades divinas, sino que enseña en razón de la sabiduría preceptuando a los hombres de qué manera podrían alcanzarla. De allí que, así como la salud es mejor que el arte de la medicina, al ser su fin, así, la sabiduría supera la prudencia.⁹³²

Asimismo destaca el Aquinate, siguiendo la exposición aristotélica, que puesto que la política manda sobre todo lo que hay en la ciudad, incluidas las cosas referentes al culto divino, es por esto que la política exige ser iluminada por la sabiduría. En este sentido, compara el absurdo de preferir la prudencia a la sabiduría con el absurdo equivalente de preferir la sabiduría a Dios mismo, ya que sin la consideración recta acerca de Dios no puede hablarse de sabiduría:

⁹³⁰ *Inconveniens est si quis politicam vel prudentiam aestimet esse scientiam studiosam, idest optimam inter scientias. Quod quidem esse non posset nisi homo esset optimum eorum quae sunt in mundo. Scientiarum enim una est melior et honorabilior altera ex eo quod est meliorum et honorabiliorum (...) Hoc autem est falsum quod homo sit optimum eorum quae sunt in mundo. Ergo neque politica seu prudentia, quae sunt circa res humanas, sunt optima inter scientias.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro VI, lectio 6

⁹³¹ *Prudentia est circa bona humana sapientia autem circa ea quae sunt homine meliora.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro VI, lectio 6

⁹³² *Prudentia non principatur sapientiae, neque id quod est deterius principatur meliori (...) ars medicinae praecipit quidem quid debeat fieri ad sanitatem consequendam; non tamen principatur sanitati, quia non utitur ipsa sanitate (...) Et similiter prudentia, etiam politica, non utitur sapientia praecipiens illi qualiter debeat iudicare circa res divinas, sed praecipit propter illam, ordinans scilicet qualiter homines possint ad sapientiam pervenire. Unde sicut sanitas est potior quam ars medicinae, cum sit eius finis, ita sapientia prudentiae praeminet.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro VI, lectio 11

Como la política manda sobre todo lo que hay en la ciudad, en consecuencia, ha de mandar sobre lo que incumbe al culto divino, como sobre lo que compete al estudio de la sabiduría. Por tanto, preferir la prudencia o la política a la sabiduría, es semejante a preferir la sabiduría a Dios, lo cual es evidentemente desacertado.⁹³³

En relación con esto, Santo Tomás afirma que el sabio propiamente es aquel que se ocupa de las causas más elevadas, y concretamente del primer principio de todos los entes, así como también del último fin del universo, el cual es la verdad, y especialmente de aquella primera verdad que es origen y fundamento de todas las demás, es decir, de Dios mismo:

En cambio, se reserva el nombre de sabio con todo su sentido únicamente para aquellos que se ocupan del fin universal, principio también de todos los entes. Y así, según el Filósofo, es propio del sabio considerar “las causas más altas” (...) El último fin del universo es, pues, el bien del entendimiento, que es la verdad (...) Y el Filósofo determina que la primera filosofía es la ciencia de la verdad, y no de cualquier verdad, sino de aquella que es origen de toda otra, de la que pertenece al primer principio del ser de todas las cosas. Por eso su verdad es principio de toda verdad.⁹³⁴

Es por esto que una sabiduría metafísica que considera la bondad y perfección del ente, puede gustar de dicha contemplación como algo que es perfecto, sublime, provechoso y muy gozoso. El Aquinate afirma que el estudio de la sabiduría es perfecto, porque supone una cierta participación de la bienaventuranza, asimismo sostiene que es sublime, pues por la contemplación de la sabiduría nos asemejamos a Dios y nos permite una cierta amistad con Él. Igualmente, el estudio de la sabiduría es máximamente útil en orden a la inmortalidad y muy alegre ya que su conversación es dulce y para nada amarga o dolorosa:

El estudio de la sabiduría es el más perfecto, sublime, provechoso y alegre de todos los estudios humanos. Más perfecto realmente, porque el hombre posee ya alguna parte de la verdadera bienaventuranza, en la medida con que se entrega al estudio de la sabiduría (...) Más sublime, porque principalmente por él el hombre se asemeja a Dios, que todo lo hizo sabiamente y porque la semejanza es causa del amor, el estudio de la sabiduría une especialmente a Dios por la amistad (...) Más útil, porque la sabiduría es camino para llegar

⁹³³ *Cum politica praecipiat de omnibus quae sunt in civitate, consequens est, quod praecipiat de his quae pertinent ad cultum divinum, sicut praecipit de his quae pertinent ad studium sapientiae. Simile igitur est propter hoc, prudentiam aut politicam praeferre sapientiae, ac si aliquis praeferret eam Deo: quod manifestum est inconueniens.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro VI, lectio 11

⁹³⁴ *Nomen autem simpliciter sapientis illi soli reservatur cuius consideratio circa finem universi versatur, qui item est universitatis principium; unde secundum philosophum, sapientis est causas altissimas considerare (...) Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas (...) Sed et primam philosophiam philosophus determinat esse scientiam veritatis; non cuiuslibet, sed eius veritatis quae est origo omnis veritatis, scilicet quae pertinet ad primum principium essendi omnibus; unde et sua veritas est omnis veritatis principium.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro I, c.1

a la inmortalidad (...) Y más alegre, finalmente, porque no es amarga su conversación ni dolorosa su convivencia, sino alegría y gozo.⁹³⁵

Esta sabiduría metafísica suena extraña a los oídos modernos que se han acostumbrado a tratar las realidades metafísicas como meros conceptos lógicos, manejando una noción de ente máximamente indeterminada, vacía y ajena al ente real. Pero como bien advertía Santo Tomás, lo inteligible no es inteligible por ser universal, sino más bien por ser actual e inmaterial, y en este sentido afirmó que “algo es inteligido en acto porque es inmaterial, y no porque es universal; sino que más bien lo universal tiene que ser inteligible porque es abstraído de los principios materiales individuantes”⁹³⁶. Es desde esta plenitud del ser, desde esa experiencia de la bondad del ser, donde el hombre puede encontrar un camino adecuado para alcanzar un cierto conocimiento de Dios a través de la sabiduría metafísica. Este conocimiento será limitado e imperfecto, pues de Dios sabemos más lo que no es que lo que es. Sin embargo, sí que podemos alcanzar un conocimiento cierto de su existencia y alguna noción de su esencia, por medio de la vía de remoción de las imperfecciones de las cosas creadas y por medio de la vía de la eminencia, predicando en grado eminente algunas perfecciones puras que descubrimos en los entes creados, como por ejemplo, la bondad, la belleza, la sabiduría, etcétera, que de suyo no implican limitación, y que se encuentran en modo máximo en Dios, como en su causa.

Por lo tanto, la sabiduría metafísica es reguladora de todas las demás, porque versa sobre las cosas más inteligibles. A este respecto, comenta el Aquinate que por la expresión “cosas inteligibles” podemos referirnos en primer lugar al conocimiento de las primeras causas, como aquello que nos dota de mayor certeza. Asimismo, y en segundo lugar, esta sabiduría debe ocuparse de los principios más universales como el ente y de lo que se sigue de él, por ejemplo la unidad, la multiplicidad, la potencia y el acto, y esto no de una manera completamente indeterminada. Finalmente, en tercer lugar, nos referimos a los subsistentes intelectuales, y en estos hay que destacar como más perfectos que el hombre a los ángeles y a Dios:

La ciencia que por naturaleza debe ser la reguladora de las demás, tiene que ser la que es más intelectual, y esa es la que versa sobre las cosas más inteligibles. Ahora bien, la expresión “las cosas más inteligibles” puede tener tres sentidos (...) En primer lugar, atendido el orden del entender, aquellos objetos de los cuales el entendimiento alcanza la certeza parecen ser más inteligibles (...) el conocimiento de las causas parece ser el más intelectual. Por lo mismo, la ciencia que estudia las primeras causas parece que es reguladora por excelencia de las demás. En segundo lugar (...) también es intelectual en grado sumo la ciencia que se ocupa en los principios más universales: esos son el ente y lo que sigue al

⁹³⁵ *Inter omnia vero hominum studia sapientiae studium est perfectius, sublimius, utilius et iucundius. Perfectius quidem, quia in quantum homo sapientiae studium dat (...) Sublimius autem est quia per ipsum homo praecipue ad divinam similitudinem accedit, quae omnia in sapientia fecit: unde, quia similitudo causa est dilectionis, sapientiae studium praecipue Deo per amicitiam coniungit (...) Utilius autem est quia per ipsam sapientiam ad immortalitatis regnum pervenitur (...) Iucundius autem est quia non habet amaritudinem conversatio illius nec taedium convictus illius, sed laetitiam et gaudium.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro I, c.2

⁹³⁶ *Ex hoc enim aliquid est intellectum in actu quod est immateriale, non autem ex hoc quod est universale; sed magis universale habet quod sit intelligibile per hoc quod est abstractum a principiis materialibus individuantibus.* TOMÁS DE AQUINO. *Quaestio disputata de anima*, art.2, ad 5

ente, como la unidad y la pluralidad, la potencia y el acto. Tales objetos no deben quedar envueltos en una completa indeterminación, ya que sin ellos no se puede tener un conocimiento cabal de lo que pertenece a cada género o especie. Ni tampoco, por otra parte, se ha de tratar de ellos en una ciencia particular (...) En tercer lugar, por el conocimiento intelectual. En efecto, los entes que poseen potencia intelectual la tienen por el mismo hecho de carecer de materia, por lo tanto, serán inteligibles en grado sumo los objetos que se hallen más separados de la materia (...) como Dios y las inteligencias. Por eso, la ciencia que trata de esa clase de entes parece ser la más intelectual y la reina o señora de las demás.⁹³⁷

Es por esto que Santo Tomás afirma que debido a que la sabiduría considera estas tres clases de cosas inteligibles, le corresponden tres nombres: ciencia divina o teología, en tanto que se ocupa de Dios y de los subsistentes intelectuales; el de metafísica en tanto que se ocupa del ente y de aquello que se sigue del ente y también en tanto que se nos muestra como algo transfísico; y finalmente le compete el nombre de filosofía primera en tanto que se ocupa de las causas primeras de los entes:

Conforme, pues, a esos tres capítulos de los que se deriva la perfección de esta ciencia, recibe tres nombres. Se la llama, en efecto, ciencia divina o teología en cuanto estudia dichas substancias; y metafísica en cuanto estudia el ente y aquello que se sigue del mismo. Estos son, en efecto, objetos que por vía de resolución aparecen como trans-físicos como los más comunes después de los menos comunes; y se la llama filosofía primera en cuanto estudia las causas primeras de las cosas.⁹³⁸

Esta sabiduría, al igual que la ciencia y la inteligencia, serían ininteligibles e inexpresables sin la palabra interior del hombre. No habría ciencia, ni sabiduría sin un pensamiento por conceptos, que se expresan en un lenguaje mental y en un decir exterior. Asimismo, cuando uno entiende los primeros principios universales, como por ejemplo el de no-contradicción, descubre que es imposible que interiormente se asienta a la negación de dicho principio. Así por ejemplo, un sofista que diga que “la verdad no existe”, en el fondo no está haciendo otra cosa que querer dar valor de verdad a una tesis que niega la existencia de la verdad, y por tanto, quien niegue los primeros principios de manera explícita o en un decir exterior, sin embargo, lo está afirmando implícitamente en su interior.

⁹³⁷ *Ita scientia debet esse naturaliter aliarum regulatrix, quae maxime intellectualis est. Haec autem est, quae circa maxime intelligibilia versatur. Maxime autem intelligibilia tripliciter accipere possumus. Primo quidem ex ordine intelligendi. Nam ex quibus intellectus certitudinem accipit, videntur esse intelligibilia magis (...) causarum cognitio maxime intellectualis esse videtur. Unde et illa scientia, quae primas causas considerat, videtur esse maxime aliarum regulatrix. Secundo (...) unde et illa scientia maxime est intellectualis, quae circa principia maxime universalis versatur. Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus. Huiusmodi autem non debent omnino indeterminata remanere, cum sine his completa cognitio de his, quae sunt propria alicui generi vel speciei, haberi non possit. Nec iterum in una aliqua particulari scientia tractari debent (...) Tertio ex ipsa cognitione intellectus. Nam cum unaquaeque res ex hoc ipso vim intellectivam habeat, quod est a materia immunis, oportet illa esse maxime intelligibilia, quae sunt maxime a materia separate (...) sicut Deus et intelligentiae. Unde scientia, quae de istis rebus considerat, maxime videtur esse intellectualis, et aliarum princeps sive domina.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Metaphysicae*, prooemium

⁹³⁸ *Secundum igitur tria praedicta, ex quibus perfectio huius scientiae attenditur, sortitur tria nomina. Dicitur enim scientia divina sive theologia, in quantum praedictas substantias considerat. Metaphysica, in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. Dicitur autem prima philosophia, in quantum primas rerum causas considerat.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Metaphysicae*, prooemium

Francisco Canals descubría este acceso de Aristóteles a la palabra interior, cuando en el libro IV de la *Metafísica*, argumenta contra los sofistas que niegan el principio de no-contradicción, y lo hace apelando a la fuerza del *logos*, es decir, al significado que reconocen en sus palabras proferidas:

De esta "fuerza" del *logos* se sirve Aristóteles al emprender, en el libro "gamma" de "los metafísicos", la defensa de la verdad de los principios que, por pertenecer universalmente a todo ente, deben ser considerados por la ciencia del ente en cuanto tal (...) Hay, sin embargo, quienes afectan poner en duda o negar tal principio (...) y Aristóteles va a convencerles a partir del hecho de tener un sentido el lenguaje mismo de que abusan (...) Una sola condición se requiere para posibilitar tal argumentación: solamente que el escéptico "diga algo" (...) Al negar el primer principio, al dar razones contra su evidencia indemostrable, da un sentido determinado a sus palabras, hay en sus "voces" algún "logos". Si no quiere reconocer que sus palabras tienen un sentido definido y distinto de otras, que significan esto y no aquello, en tal caso no dice nada, y los demás no podremos ni deberemos entenderle (...) Al atacar la verdad del "logos" la sostiene por lo mismo.⁹³⁹

Por otra parte, Octavio N. Derisi destaca que estas virtudes intelectuales no son únicamente una palabra dicha por un entendimiento en orden a alcanzar una cierta verdad, sino que son más bien una palabra habitual y permanente que permite iluminar al entendimiento siempre que lo necesite, y en este sentido, supone una perfección o acrecentamiento del ser del hombre:

Cuando una persona ha logrado adquirir alguno de estos hábitos, ha enriquecido la actividad de su inteligencia, el ser de la inteligencia se ha perfeccionado o acrecentado con un nuevo ser (...) De aquí que, si un raciocinio recto implica una palabra que se pronuncia para encauzar la inteligencia a su objeto, en su término implica una verdad o ser adquirido, un perfeccionamiento de la actividad intelectual en la posesión de su objeto que la ilumina y actualiza, brevemente, una palabra dicha. Pero cuando no se trata ya del enriquecimiento con un raciocinio, sino con un hábito que de una manera permanente perfecciona a la inteligencia siempre que lo necesite para alcanzar su verdad, entonces la inteligencia no solamente posee una palabra creadora para un raciocinio que la enriquece con el ser de la verdad, sino que dispone de una manera permanente de esa palabra para pronunciarla siempre que lo ha menester.⁹⁴⁰

Por consiguiente, todo este ámbito de las virtudes intelectuales se desenvuelve en la luz de la palabra, pues se parte de una palabra que se pronuncia al inicio del raciocinio científico o sapiencial y finalmente se llega a una verdad, que también es una palabra pronunciada o adquirida. Cuando se convierte en una capacidad permanente de pronunciar una palabra creadora del razonamiento y de pronunciar la conclusión o verdad adquirida, en ese momento la cultura intelectual ha alcanzado el perfeccionamiento deseado.

⁹³⁹ Francisco CANALS. *Cuestiones de fundamentación*, p.89 a 91

⁹⁴⁰ Octavio N. DERISI. *La palabra*, p.171-172

V.4.3. La palabra mental: raíz de la libertad y de las dimensiones del dinamismo humano

Jaime Bofill destaca que la presencia de las cosas conocidas en nosotros no acontece únicamente como un ser de luz objetivo que apunta intencionalmente hacia ellas y las refleja, sino que además las cosas se nos presentan en nuestra interioridad o “inexistencia intencional” como una fuerza o virtud que despierta nuestro deseo y nos mueve a obrar, y que esta fuerza será tanto mayor cuanto más perfecto sea el ente conocido:

Las cosas tienen un ser en nuestra alma; un ser accidental, inherente a ella, una in-existencia (...) In-existencia de una parte; *intentio* u orientación hacia la cosa misma, el caso más patente de esta in-existencia intencional se da en el orden del conocimiento. A la manera de estas bellas imágenes de luz que produce una lente o espejo cóncavo, cuyo ser y corporeidad no tiene substantividad alguna poseen las cosas en nuestra conciencia un ser de luz objetivo: ser sin substantividad propia, meramente inteligible, no cosa, sino *ratio cognoscendi* de las cosas en su ser natural (...) Los seres, en efecto, no tan solo están en nosotros como *ratio cognoscendi*, sino además, como *virtus agendi* (...) en la línea de la actividad y del amor. La metáfora que hay que utilizar ahora no es la de la luz, sino la de la fuerza: los seres son luz y fuerza en nosotros, y ello en la medida de su respectiva perfección.⁹⁴¹

De manera equivalente, el Aquinate advierte que primero aprehendemos el ente, en segundo lugar que conocemos al ente, es decir, la verdad, y en tercer lugar que apetecemos el ente, es decir, el bien:

Lo primero que aprehende el entendimiento es el mismo ente; lo segundo, que conoce el ente; lo tercero, que apetece el ente. Luego primero se da el concepto de ente; después, el de lo verdadero; por último, el de bien aun cuando este se dé en las cosas.⁹⁴²

Según esto, advertimos que el conocimiento y el amor son las dos formas psíquicas de la persona que se corresponden con las propiedades trascendentales del ente, en tanto que es verdadero y bueno. Así como las propiedades trascendentales del ente añaden una relación de razón a un alma subsistente capaz de establecer relación con él, así también el conocimiento y el amor son las dos tendencias que se corresponden directamente con estas y que son el principio de nuestra vida intencional.

En este sentido, la voluntad es la apetencia que se despierta en la persona tras la aprehensión del bien por parte del entendimiento, de modo que nos mueve e imanta hacia él, como capaz de colmarnos de las perfecciones que deseamos adquirir. Ahora bien, el hombre descubre por medio de su entendimiento que los diversos bienes concretos de este mundo participan en grado diverso de la bondad, por lo que siempre hay una desproporción entre el bien universal que es el objeto de la voluntad y los diversos bienes particulares contingentes. Aquí se encuentra la raíz de la libertad humana, que consiste precisamente en que puede elegir dichos bienes concretos en

⁹⁴¹ Jaime BOFILL. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, p.70

⁹⁴² *Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens; et secundario apprehendit se intelligere ens; et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni, licet bonum sit in rebus.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.16, art 4, ad 2

razón de su bondad, pero también puede rechazarlos en razón de su limitación, imperfección y potencialidad.

En relación con esto, Francisco Canals caracterizaba a la palabra mental del hombre como raíz de la libertad, consistente en un decir interior del hombre a sí mismo, que Octavio N. Derisi formula en los términos de alguien que se puede decir interiormente a sí mismo que “este bien es apetecible en cuanto bien, pero no apetecible en tanto que limitado e incluso aborrecible en tanto que se opone a otro bien”:

He aquí el orden óntico en que se escalonan estos tramos de la vida personal: de la espiritualidad brota la universalidad del conocimiento intelectual, de éste nace el juicio llamado de indiferencia frente a cada objeto determinado- “este bien apetecible en cuanto bien, pero no apetecible en cuanto limitado, y aborrecible en cuanto priva de otro bien”- y de este juicio procede la libertad o dominio activo de su propia actividad de la voluntad frente a su objeto.⁹⁴³

En relación con esto, San Agustín afirmó que “nadie queriendo hace algo sin antes hablarlo en su corazón”⁹⁴⁴. Por otra parte, todo el proceso de la deliberación es cuanto menos un diálogo interno, que termina con un acto libre de la voluntad que es la elección, que sigue al último juicio práctico, en el que es la voluntad la que hace que ese juicio sea el último. Esto lo realiza el hombre por medio de su palabra mental pues “la palabra práctica ordenada a la acción procede del corazón”⁹⁴⁵.

De esta libertad brotan dos dimensiones fundamentales de la persona humana, una primera consistente en el obrar moral, por el que el hombre toma posición respecto a la adquisición de su bien específicamente humano, y una segunda consistente en el hacer técnico-artístico, por el que el hombre actúa sobre las cosas externas, extrayendo de ellas una utilidad o belleza:

Y henos ya en presencia de la doble dimensión personal en que se bifurca la libertad: la del obrar moral, cuya actividad se encamina, por la ordenación de sus propios actos libres, a la consecución del bien específicamente humano, es decir, al bien del hombre como tal y que hace, por ende, al hombre bueno como hombre: un hombre bueno; y la del hacer técnico-artístico, encaminada a realizar el bien de las cosas mismas y que hace al hombre que la realiza bueno no como hombre, sino como técnico o artista: un buen artesano o un buen artista (un buen gramático, un buen músico, un buen poeta, etc).⁹⁴⁶

V.4.4. Ser, praxis y palabra

El Aquinate muestra que el orden intencional se funda en el orden natural, de manera que las dimensiones de lo intencional que son el conocimiento y el amor se fundamentan

⁹⁴³ Octavio N. DERISI. *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, p.340

⁹⁴⁴ *Nemo enim volens aliquid facit, quod non in corde suo prius dixerit.* AGUSTÍN DE HIPONA. *De Trinitate*, libro IX, cap.7.

⁹⁴⁵ Francisco CANALS. *Sobre la esencia del conocimiento*, p.663.

⁹⁴⁶ Octavio N. DERISI. *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, p.341

en algo poseído naturalmente por ambas potencias: los primeros principios del entendimiento y el bien querido naturalmente:

Según esto, se dice que es natural a una cosa lo que le corresponde según su sustancia, y esto es lo que, de suyo, es inherente a la cosa. Ahora bien, en todas las cosas, lo que de suyo no es inherente se reduce, como a su principio, a algo que es inherente. Por eso, es necesario que el principio de lo que pertenece a una cosa sea natural, si se entiende la naturaleza de este segundo modo. Esto se ve claramente en el entendimiento, pues los principios del conocimiento intelectual son conocidos por naturaleza. Lo mismo, también, el principio de los movimientos voluntarios debe ser algo querido naturalmente.⁹⁴⁷

Esto que es querido naturalmente es el bien, y así como el entendimiento humano incluye en germen toda la ciencia a partir de los primeros principios que posee por connaturalidad, así también nuestra voluntad incluye en germen todas las virtudes en su ordenación natural al último fin. De esta manera, así como por nuestro entendimiento estamos indeterminados frente a numerosas verdades que podemos conocer, así también nuestra voluntad se halla indeterminada ante los numerosos bienes que podemos apetecer. Pero aquí hay que advertir algo importante, y es que si bien es cierto que es imperfecto un entendimiento que carece de una ciencia de la que es capaz, sin embargo, el que una voluntad esté indeterminada respecto de los bienes particulares es más un signo de perfección del subsistente personal, que posee señorío sobre sí misma y sobre las cosas:

Por estar anclados su conocimiento y su amor en este fondo natural primitivo, con su insoslayable exigencia de Unidad, se explica que el hombre no se pierda en el laberinto de verdades o de bienes particulares (...) que pueda y tienda, en lo especulativo, a proponerse una síntesis de todos los conocimientos; que pueda y tienda, en lo práctico, a adaptar cada decisión particular a la unidad de una trayectoria (...) Mas no es tal esa unidad, esa ordenación interior a Dios, que elimine toda indeterminación de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad: ni la primera se encuentra, en efecto, determinada por naturaleza con respecto a toda verdad que es capaz de conocer (...) ni se encuentra determinada nuestra voluntad con respecto a todo bien (...) Si es en todo caso imperfecto que un intelecto no posea por naturaleza una ciencia universal, no lo es, en cambio, la indeterminación de la voluntad con respecto a todos los bienes particulares.⁹⁴⁸

Es por esto, que el que la voluntad del hombre se halle indeterminada respecto de los bienes inferiores es un signo de nobleza y perfección hacia abajo, es decir, respecto de las cosas del mundo. Sin embargo, esta indeterminación considerada hacia arriba, es decir, respecto de Dios es más bien un signo de imperfección, ya que implica la posibilidad de perderle a causa del pecado:

⁹⁴⁷ *Et secundum hoc, illud dicitur esse naturale rei, quod convenit ei secundum suam substantiam. Et hoc est quod per se inest rei. In omnibus autem, ea quae non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in principium. Et ideo necesse est quod, hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quae conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu, nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.10, art 1, in c.

⁹⁴⁸ Jaime BOFILL. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, p.91

Una y otra imperfección, intelectual y volitiva, se dan, en cambio, en el hombre. Ni su inteligencia, en efecto, posee de modo innato todos los conocimientos de que es capaz –sino tan solo, los primeros principios-, ni tiene, en sus comienzos, más que un conocimiento confuso de Dios, compatible con toda clase de errores, ni, por otra parte, la ordenación natural de su voluntad hacia el último Fin está tan determinada por naturaleza que no quepa indecisión en nosotros con respecto al Ser que realiza, en concreto, este Fin. Si es perfección, en efecto, que no se encuentre determinada, sino libre, con respecto a los bienes inferiores, es imperfección, en cambio, que esté indeterminada en su ordenación a Dios, en otras palabras, la posibilidad de pecar.⁹⁴⁹

Esto mismo se confirma con aquellas palabras en las que Aquinate muestra que en el caso del ángel no constituye una imperfección estar indeterminado respecto a los bienes inferiores, pero sí que constituiría una imperfección si estuviese indeterminada respecto de Dios:

La perfección de una cosa no depende de todo aquello a que se inclina, sino solo de lo que le es superior. Por lo tanto, el ángel no es imperfecto porque su voluntad no esté inclinada a las cosas que le son inferiores, aunque lo sería si permaneciera indeterminado respecto a lo que está por encima de él.⁹⁵⁰

Para salir de dicha indeterminación es necesaria la palabra mental, pues constituye la condición de posibilidad de la libertad del hombre, y esto es lo que permite todo el desarrollo de la cultura moral por medio de la cual el hombre contribuye a su propio perfeccionamiento. En este punto advertimos de nuevo que no basta con una palabra meramente interior, sino que se requiere del lenguaje externo, que permite al hombre ser instruido, educado y orientado en este camino, pues tiene que lidiar con una multitud de bienes contingentes, puede equivocarse y también elegir mal aun sabiéndolo.

Por otro lado, descubrimos que así como el entendimiento humano no se aquieta en verdades particulares sino que busca la Verdad absoluta, así también de modo análogo la voluntad no se aquieta con los bienes particulares, sino que anhela un Bien infinito y absoluto. Vemos pues que hay una ordenación radical de la persona humana hacia su Bien absoluto y trascendente que es Dios, de modo que toda la actividad moral del hombre reposa sobre el fundamento ontológico del orden al que naturalmente le inclina su forma. Es por esto que toda la dimensión moral del hombre, las exigencias de su deber-ser último y pleno, emanan como exigencia profunda del mismo ser del hombre. Así pues, en el transcurso de este dinamismo entre un punto inicial y un término final es donde tiene lugar toda la dimensión moral del hombre:

El camino, largo y difícil, que va desde el ser de la persona humana, tal como le es dado en su comienzo, hasta el que ella debe ser, vale decir, hasta su actualización perfecta por la

⁹⁴⁹ Jaime BOFILL. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, p.92

⁹⁵⁰ *Non autem dependet perfectio rei ex omni re ad quam inclinatur, sed solum ex superiori. Et ideo non pertinet ad imperfectionem Angeli, si non habet voluntatem determinatam respectu eorum quae infra ipsum sunt. Pertineret autem ad imperfectionem eius, si indeterminate se haberet ad illud quod supra ipsum est.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.59, art 3, ad 2

posesión del Bien infinito, como acto pleno de su inteligencia y voluntad, como Verdad y Bien, respectivamente, es el camino o dimensión de su transformación o perfeccionamiento moral. La dimensión moral de la persona es, pues, una dimensión transitoria entre dos términos: entre la persona inicialmente dada y la plenitud de la persona con la posesión de su Fin o Bien supremo. La dimensión moral es, por eso, esencialmente práctica, de ordenación de los actos libres o específicamente humanos como otros tantos medios para alcanzar el último Fin.⁹⁵¹

A partir de la adecuada o inadecuada ordenación de las acciones humanas a este fin último, exigido por el orden natural de sus inclinaciones, podrán ser juzgadas dichas acciones como moralmente buenas o malas.

Esta dimensión moral del hombre posee a su vez dos vertientes o facetas: una teórico-práctica y otra totalmente práctica. Según la primera, el hombre descubre y traza cuál es el camino y los medios adecuados que rectamente le conducen a su último fin, en medio de una multitud de bienes contingentes y de circunstancias particulares. De esto resulta la necesidad de orientar su camino, y el resultado obtenido por su entendimiento es la norma moral, la cual es un decir interior y también exterior, en el que por medio de la palabra, el hombre se dice a sí mismo por ejemplo que “hay que honrar a los padres” o que “no se debe robar”, como algo que respectivamente debe ser realizado o evitado, según las exigencias más profundas de nuestro ser. En esta primera vertiente, aparece la palabra mental como un decir interior en el que uno descubre la ley natural que se halla inscrita en el corazón del hombre.

Por otro lado, existe una segunda vertiente o faceta que es exclusivamente práctica, según la cual no basta que el hombre conozca con su entendimiento lo que debe ser hecho o evitado, ya que de ser así nadie pecaría voluntariamente y todo el mal moral sería reductible a la ignorancia. Es por esto que la voluntad además de ser iluminada intelectualmente por la norma moral, debe ser reforzada en su ejercicio por las virtudes morales y por unas determinadas disposiciones afectivas. En efecto, entre la norma moral abstracta y la elección de la voluntad hay un salto que se concluye con el último juicio práctico. En todo este proceso está presente también un decir interior, en el que el hombre se dice a sí mismo qué es lo que quiere elegir. Asimismo, todo el proceso previo de la deliberación es también cuanto menos un diálogo interno, que termina con un acto libre de la voluntad que es la elección, la cual sigue al último juicio práctico, aunque por otra parte es la voluntad la que hace que ese juicio sea el último. Octavio N. Derisi sintetiza estas dos vertientes y facetas de la dimensión moral del hombre en los términos siguientes, advirtiendo en cada una de la presencia de esa palabra interior:

La dimensión ética propia de la persona humana es, sin embargo, doble, o mejor dicho, encierra dos aspectos complementarios: uno, teórico-práctico, y otro, estrictamente práctico. El primero es un problema eminentemente de inteligencia, bien que subordinado a la voluntad: un problema teórico-práctico. La inteligencia, analizando el movimiento esencial de la voluntad, determina cuál sea su objeto, el Bien en sí, a la luz de cuyas exigencias para el logro de su posesión formula las normas, vale decir, traza inteligiblemente el camino

⁹⁵¹ Octavio N. DERISI. *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, p.343

ordenador de la decisión libre de la voluntad (...) No es suficiente el esclarecimiento intelectual del fin y de la norma de la conducta humana. Es menester además y principalmente, en un segundo momento estrictamente práctico, que la voluntad se someta a ella, bien que moralmente necesitada por las exigencias del Bien supremo (...) La misma elección libre de la voluntad no se realiza como un acto puramente volitivo: lleva enviscerado el juicio práctico o eficaz intelectual, que la penetra iluminándola y dando sentido a su misma elección libre. Pero es cierto también que entre el juicio práctico de la inteligencia, que formula la norma, y la decisión libre de la voluntad hay un *hiatus*, un salto, el cual no se colma con un proceso puramente discursivo, sino afectivo, como decisión de la voluntad. Esta adopta y hace eficaz con su elección el juicio práctico, que a su vez, formalmente la determina y encauza esta decisión.⁹⁵²

Es por esto, que en función de un juicio acertado acerca de los medios conducentes al fin y de una voluntad fortificada con las virtudes, el hombre puede afirmar libremente la realización de su ser o bien puede encaminarse hacia su propia ruina y autodestrucción. Aquí se advierte la gran responsabilidad y privilegio que supone la libertad para el hombre, la cual es condición de posibilidad de que el hombre se eleve hasta la santidad y el heroísmo o de que se degrade por debajo de una bestia. Y esto es aplicable no únicamente a las personas particulares, sino también a la historia de las civilizaciones, la cual no está determinada por una ley mecánica de un progreso indefinido, sino que a los hombres de cada generación les compete esa decisión que dé el tono espiritual a una época y nación.

Otra característica que se infiere de contemplar toda la actividad moral humana como un tránsito hacia el fin último de la vida humana, que solamente se encuentra en el Bien infinito que es Dios, es el carácter religioso de la moral, pues consiste exactamente en un ordenamiento de la actividad del hombre hacia su perfección humana que es la posesión de Dios:

El Bien o Fin objetivo que realiza el Fin último del hombre: el bien en sí o felicidad solo puede ser el Bien infinito de Dios (...) Dios es, pues, no solo la Causa primera sino también el Bien supremo o Fin último de toda su actividad práctico-moral-y aun de la técnico-artística (...) fuente originaria de toda norma y ley ética. Todo el ser y actividad de la persona confluyen, pues, en Dios. Todas sus dimensiones van a dar en Dios e implican, por eso, en suprema instancia, una actitud esencialmente religiosa (...) supone una búsqueda y un amor de Dios –este supremo Bien- sobre todas las cosas en todos nuestros actos humanos.⁹⁵³

Este rasgo esencialmente religioso de la moral es de orden natural y ahora se comprenderá más claramente al analizar la norma moral.

V.4.4.1. *Ser, norma moral y palabra*

La norma moral humana está en correspondencia con las inclinaciones naturales del hombre que brotan de su ser poseído de cierta manera específica, de modo que todo lo

⁹⁵² Octavio N. DERISI. *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, p.345

⁹⁵³ Octavio N. DERISI. *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, p.347

que contribuya al acrecentamiento de su ser específico será bueno, mientras que lo que no contribuya o sea un obstáculo será considerado malo:

La norma constitutivo-manifestativa de la actividad de una creatura es su forma específica o naturaleza. El acto de la voluntad que apetece o rechaza un objeto o acción que aumente o disminuya, respectivamente, la perfección específica de su ser, es bueno; y en caso contrario malo. La apetencia de todos aquellos objetos o acciones que procuran a la voluntad el bien honesto, el bien que encamina al bien en sí o felicidad y el bien de la inteligencia que es la verdad, o contribuyen indirectamente a ellos (vgr: el alimento que conserva la salud necesaria para el ejercicio de la vida espiritual), será buena para el hombre; y la de objetos o actos que nos impidan la adquisición de los bienes racionales y espirituales, será mala.⁹⁵⁴

Todo esta ordenación del hombre a su fin, no se produce de manera mecánica, sino que es poseída de forma consciente, racional y libre por el hombre, de modo que la norma moral se convierte en un dictado de la razón, enunciado por medio de la palabra mental y también por la palabra externa de cualquier lengua respectiva, a través de la cual el hombre se apropia de dicha norma y la hace suya, partiendo de los primeros principios del intelecto práctico que poseen el hábito de la sindéresis. La norma moral es la palabra por la que el hombre desvela el orden o *pondus* inscrito por Dios en las cosas externas y en sí mismo. A la persona humana le concierne este privilegio de “nombrar” y descubrir las inclinaciones naturales de las cosas, mientras que los entes no-personales simplemente son movidos ciegamente por dichas tendencias naturales. En relación con las inclinaciones naturales del hombre aparecen la ley eterna y la ley natural, de las cuales trataremos más adelante con detalle. Ahora únicamente destacamos que la ley eterna consiste en “la razón de la divina sabiduría en cuanto que dirige todos los actos y movimientos”⁹⁵⁵, la cual en el caso del hombre se conoce con certeza en los primeros principios generales de la ley natural, pero en su aplicación a situaciones particulares requiere de la virtud de la prudencia:

Nadie puede conocer la ley eterna en sí misma si no es Dios y los bienaventurados (...) Pero toda criatura racional la conoce a través de alguna irradiación, mayor o menor, ya que todo conocimiento de la verdad es una irradiación y participación de la ley eterna (...) Ahora bien, todos conocen de alguna manera la verdad, al menos por lo que se refiere a los principios generales de la ley natural.⁹⁵⁶

Por su parte, la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna por parte de la criatura racional, y aquí cabe destacar que cuando el hombre concibe y formula la norma moral lo hace por medio de la palabra, y que por dicha palabra el entendimiento humano redescubre la unidad entre el orden al fin de las inclinaciones naturales y el Entendimiento divino que ha dispuesto dicho ordenamiento:

⁹⁵⁴ Octavio N. DERISI. *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, p.420

⁹⁵⁵ *Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.93, art.2, in c.

⁹⁵⁶ *Sic igitur dicendum est quod legem aeternam nullus potest cognoscere secundum quod in seipsa est, nisi solum beati (...) Sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam eius irradiationem, vel maiorem vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis est quaedam irradiatio et participatio legis aeternae (...) Veritatem autem omnes aequaliter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.93, art.2, in c.

Si nos remontamos, pues, al fundamento remoto de la norma moral (...) lo encontraremos en la *ratio divina* en cuanto ordena la creación y la naturaleza de sus creaturas para un determinado grado de gloria objetiva o formal. En Dios, el orden final ejemplar que va a dirigir su creación y la inteligencia que lo posee son una misma cosa. Pero en las creaturas, el orden final expresado en el orden natural y la inteligencia creada que lo capta son distintas. (...) La *ratio divina*, como infinita y creadora que es, proyecta este orden fuera de sí, imprimiéndola en las cosas al crearlas; la inteligencia humana, como finita y creada que es, ha de llegar a la posesión de este orden tomándolo de la realidad. En la inteligencia creada vuelven a unirse la ordenación final o *naturalis* (manifestación y realización objetiva de la *ratio divina*) con la *recta ratio* humana (participación subjetiva de la *ratio divina*), que en Dios estaban identificadas.⁹⁵⁷

Por consiguiente, la norma moral objetiva y subjetivamente considerada, es una palabra humana que redescubre en el entendimiento humano a la unidad que hay entre el Entendimiento divino que ordena y las inclinaciones naturales mismas. En este sentido, afirma Santo Tomás que toda auténtica ley participa de la ley eterna en la medida en que participa de la recta razón⁹⁵⁸. Asimismo, es por aquel fundamento remoto de la inclinación natural que es la razón divina, por el que la bondad o maldad de las acciones morales se pueden poner en relación con Dios mismo, como medida y regla:

Y al acto humano le viene el ser malo por carecer de la debida medida. Ahora bien; toda medida de cualquier cosa se toma por referencia a una regla, de la cual, si se separa, se dice desarreglado. Mas la regla de la voluntad humana es doble: una próxima y homogénea, esto es, la misma razón humana; y otra, la regla primera, esto es, la ley eterna, que es como la razón de Dios. Y por eso Agustín, en la definición del pecado, puso dos cosas: una que pertenece a la sustancia del acto humano, lo cual es como material en el pecado: cuando dijo *dicho, hecho o deseo*; y otra que pertenece a la razón de mal, lo cual es como formal en el pecado: cuando dijo *contra la ley eterna*.⁹⁵⁹

Y no solamente el hombre descubre las exigencias ontológicas por las que él debe regirse, sino que además las descubre en los demás entes del universo. Es por esto, que a partir del dinamismo del ser en las inclinaciones naturales, se sigue un “deber ser” de realización respecto de las cosas del mundo, que el hombre descubre, desvela y pronuncia por su verbo en la norma moral:

En el orden ontológico, con el ser desciende desde Dios la ordenación final impresa y expresada en su naturaleza (...) Todos los seres participan así de la ordenación divina, pero

⁹⁵⁷ Octavio N. DERISI. *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, p.423

⁹⁵⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.93, art.3, in c.

⁹⁵⁹ *Habet autem actus humanus quod sit malus, ex eo quod caret debita commensuratione. Omnis autem commensuratio cuiuscumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam, a qua si divertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanae est duplex, una propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei. Et ideo Augustinus in definitione peccati posuit duo, unum quod pertinet ad substantiam actus humani, quod est quasi materiale in peccato, cum dixit, dictum vel factum vel concupitum; aliud autem quod pertinet ad rationem mali, quod est quasi formale in peccato, cum dixit, contra legem aeternam.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.71, art.6, in c.

el hombre, de un modo especial, pues es el único que por el conocimiento se posee formalmente de ella. En efecto: por su conocimiento espiritual, el hombre llega a una participación de la misma *ratio* o ley divina que ordena a sus creaturas; solo que alcanza su posesión en un sentido inverso al de Dios. Mediante su razón, el hombre descubre y participa de la ordenación final incrustada en las entrañas de la naturaleza de los seres, del suyo propio sobre todo, y a través de esta, de la misma *ratio* y ley divina ordenante.⁹⁶⁰

Vemos, por tanto, que sin palabra mental y palabra exterior no habría vida moral en el hombre, ni se daría un perfeccionamiento o acrecentamiento de su propio ser por su aproximación al último fin. Sin embargo, el modo de subsistir personal le hace autopoerse de tal manera a sí mismo, que no únicamente nombra y descubre las inclinaciones naturales de las cosas, sino que además se descubre a sí mismo con la capacidad de seguirlas o de frustrarlas, por lo que aparece otra palabra interior que es la de la obligación moral.

V.4.4.2. La obligación moral: palabra de la conciencia

El hombre, en tanto que ser inteligente y libre, no es llevado de forma necesaria al cumplimiento de sus fines, sino que lo hace conducido por una norma moral, la cual no es un frío dictado de la razón, sino que es un vínculo profundo que se nos impone como obligación y que no debemos saltarnos, aunque de hecho podamos libremente hacerlo. Este carácter obligatorio de la norma moral es un hecho de conciencia, que además se formula por medio de un verbo interior en el que el hombre se impera a sí mismo para la realización de algo bueno o para evitar algo malo. Este carácter de la obligación que me presenta la voz de la conciencia, es algo tan innegable, que ni siquiera los filósofos amoralistas del estilo de Nietzsche han podido negarla, sino únicamente proponer medios para librarse de ella:

Cuando la conciencia me dice: “¡No odies, no puedes odiar!”, simultáneamente encuentro que ese juicio me ata moralmente, me obliga a no odiar. Semejante nota fundamental y característica con que la ley moral se presenta ante mí engendra en mi conciencia el estar obligado, el deber hacer u omitir este o aquel acto.⁹⁶¹

La interioridad tan íntima de esta voz de la conciencia que se impone como obligación, su continua reaparición en diversas situaciones y su lenguaje ontológico acerca de lo debe o no debe ser hecho a partir de lo que se es y a lo que se tiende, muestra que únicamente Dios es quien puede tener acceso a dicha interioridad del ser personal y atar tan firmemente la voz de la conciencia y de la obligación con la ley y norma moral:

El testimonio de la conciencia y la razón nos aseguran de consuno que la ley con la obligación y consiguientemente el deber han de tener su origen en un orden superior al nuestro, en un Ser capaz de llegar a ligarnos moralmente con los dictados de la razón práctica, que nos comunica hablándonos con el lenguaje del ser y exigencias finales ontológicas de los seres naturales, del nuestro propio sobre todo (...) ¿quién, sino Dios, puede ser este legislador

⁹⁶⁰ Octavio N. DERISI. *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, p.424

⁹⁶¹ Octavio N. DERISI. *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, p.469

supremo capaz de atar indisolublemente nuestras conciencias con el vínculo de la obligación y el deber? (...) La intimación en lo más recóndito de nuestra conciencia de la ejecución (...) el continuo renacer en la conciencia frente a cualquier nueva situación; todas esas notas de la obligación (...) solo pueden provenir de un Ser supremo al hombre, en cuyas manos está nuestra naturaleza y la de los demás seres, por cuyo lenguaje ontológico nos comunica sus disposiciones. Este Ser no puede ser otro que Dios.⁹⁶²

Sin embargo, el hombre se dirige hacia su fin natural, no con una necesidad de coacción, sino con una necesidad moral, de manera que percibe que la realización de ciertas acciones y el rechazo de otras, es indispensable para alcanzar el fin de su propio perfeccionamiento, el cual se encuentra en Dios mismo. De aquí se infiere nuevamente, el carácter esencialmente religioso de toda moral y el absurdo de una moral laica, y también el porqué la obligación se presenta con una necesidad moral absoluta, ya que la transgresión de este ordenamiento constituye una ofensa a Dios, es decir, el pecado. Es por esto que el pecado constituye una “antipalabra”, que rompe el vínculo de la voz de la conciencia que nos indica el camino hacia el bien propio del hombre, de manera que no nos oponemos simplemente a un bien, sino al mismo Bien.

Por consiguiente, la luz de la palabra en la norma moral y su obligación de seguirla nos desvelan las exigencias ontológicas inscritas en el orden de los entes del mundo y en el de la propia persona humana, pero esta luz se desenvuelve gradualmente en una serie de circunstancias particulares que requieren de un tránsito en el que intervienen las virtudes morales y la prudencia.

V.4.4.3. Las virtudes morales: palabra habitual de la decisión libre

Podemos decir que no basta con que el entendimiento vea en un momento dado cuál sea el camino correcto, sino que debe saber iluminar las situaciones particulares con la luz de la palabra, formulando normas concretas que le ayuden a decidir de la manera más adecuada. En este sentido, hay que poner de relieve que además de esta dimensión teórico-práctica se requiere una rectitud de la voluntad, pues las pasiones desordenadas pueden apagar la iluminación de la palabra mental sobre estas situaciones llenas de contingencias. Como hemos visto, la persona humana no nace en un estado de acabamiento y perfección sino más bien de indigencia, de modo que para que esta sea lo que debe ser, tiene que producirse primeramente una profunda interpenetración entre su inteligencia y voluntad en orden a la realización del acto moral, y ahí en todo momento está presente la palabra humana. Cualquier planteamiento que escinda en el dinamismo perfectivo del hombre su entendimiento de la voluntad es rotundamente falso, pues el mal moral no es reductible a la ignorancia y la voluntad no puede obrar ciegamente:

Así como por el entendimiento natural o por el hábito de la ciencia el hombre se dispone rectamente en orden a los principios universales, así para estar rectamente dispuesto en orden a los principios particulares del obrar humano, que son los fines, necesita perfeccionarse mediante ciertos hábitos que le hagan connatural en cierto modo el juzgar

⁹⁶² Octavio N. DERISI. *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, p.476-477

rectamente sobre el fin. Y esto se alcanza mediante la virtud moral, pues el virtuoso juzga rectamente del fin de la virtud.⁹⁶³

La intervención de la razón en este ámbito práctico es en parte semejante a la del orden especulativo, en el que a partir de la inteligibilidad del ser y de los primeros principios, infiere conclusiones que derivan de estos, pero sucede que a medida que el proceso sea más largo aumenta la posibilidad de errar, debido a la captación de algo verdadero como falso o bien por un fallo lógico. De manera semejante, el entendimiento práctico parte de la sindéresis y de la captación del bien honesto como un ser-fin, y desde ahí va derivando hacia aquellos actos intermedios que se ordenan al fin. Aquí nuevamente sucede, que cuanto más impregnada esté de circunstancias particulares más aumenta la posibilidad de equivocarse por una posible confusión de algo falso con algo verdadero o bien por un fallo lógico.

De acuerdo con nuestro planteamiento metafísico, podemos afirmar que la luz del ser-fin captada por la inteligencia, se oscurece a medida que entra en capas de mayor materialidad y circunstancias que resultan más opacas a la luz del ser. Es por esto, que la luz de la palabra humana interviene sobre su propio espíritu y sobre su conducta humana, dando origen de algún modo a un nuevo ser y a un nuevo mundo, que es de las realidades morales:

Como en toda obra de cultura, y más esta donde la obra realizada por el espíritu es el propio espíritu o actividad de la voluntad, y a través de ella, todas las facultades relacionadas con la conducta humana, el hombre reviste su condición de *imago Dei*, de continuador de la obra creadora de Dios. Con su palabra creadora, en un acto de la voluntad libre informado y ordenado por el verbo o palabra espiritual, el hombre da origen a un nuevo ser, a un nuevo mundo de realidades espirituales, que lo acrecienta o perfecciona en cuanto hombre: las realidades morales.⁹⁶⁴

Sin embargo, esta dimensión moral no se concluye con el acertado juicio del entendimiento, ni se acaba con la luz de la “palabra-norma” concebida por el entendimiento, sino que aún se requiere la intervención decisiva de un elemento afectivo-volitivo, es decir, el juicio “práctico-práctico” del que hablan los escolásticos. De ahí la necesidad de poseer las virtudes morales, pues no le basta al hombre con que su razón se halle bien dispuesta, sino que además es necesario que su apetito se halle rectamente dispuesto, y así comenta el Aquinate que “para obrar bien, el hombre necesita, no solo que su razón esté bien dispuesta mediante el hábito de la virtud intelectual, sino también que su apetito lo esté mediante el hábito de la virtud moral”⁹⁶⁵.

⁹⁶³ *Et ideo, sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia, per intellectum naturalem vel per habitum scientiae; ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilia, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte iudicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem, virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.58, art.5, in c.

⁹⁶⁴ Octavio N. DERISI. *La palabra*, p.166-167

⁹⁶⁵ *Sic igitur ad hoc quod homo bene agat, requiritur quod non solum ratio sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis; sed etiam quod vis appetitiva sit bene disposita per habitum virtutis moralis.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.58, art.2, in c.

Por tanto, con el silogismo práctico no se acaba el dinamismo moral, sino que muestra el turno a la intervención de la voluntad, y coincide con el momento en el cual nuevamente interviene la palabra interior del hombre y determina si prosigue por ese camino de crecimiento y perfeccionamiento de su propio ser, que le ha iluminado su palabra mental o por el contrario lo rechaza:

Mediante esta palabra que se pronuncia y que decide la orientación de la voluntad hacia el bien, que es lo mismo que el ser, se acrecienta la perfección humana; el hombre (...) bajo la palabra decisiva de su verbo informando su libertad, se acrecienta en su ser o palabra dicha.⁹⁶⁶

El hombre actualiza su bondad y amor por medio de su palabra, y esto puede hacerlo de manera puntual o bien de manera habitual. No basta con el proceso de la inteligencia, sino que es necesario que aparezca una voluntad habitualmente dispuesta a elegir el bien, y esto es lo que permite la posesión de las virtudes morales. En caso contrario, se obstruirá la interpenetración entre el entendimiento y la voluntad.

Por consiguiente, el tránsito desde el juicio especulativo-práctico al juicio práctico-práctico no es obra solamente de la inteligencia, sino también de la voluntad, que requiere estar habitualmente dispuesta a su fin último, y esto lo consigue mediante las virtudes morales, que son como una palabra habitualmente pronunciada por el hombre hacia su fin. Si la palabra interior del hombre es algo que permite un acto bueno que acrecienta el ser del hombre, mucho más lo hacen las virtudes morales las cuales pueden considerarse como una doble palabra, o mejor dicho, como una palabra habitual y permanentemente pronunciada.

Para que la voluntad humana alcance a pronunciar esta palabra permanente que son las virtudes morales, parte de una inclinación natural al bien honesto y posee unas semillas de virtud, que son semejantes a la inclinación que posee el entendimiento humano al ser, y para el cual parte de los primeros principios del entendimiento especulativo y de la *sindéresis* del entendimiento práctico. El Aquinate recoge en algunos lugares comentarios acerca de esta semilla de virtudes que posee de forma incoada la voluntad humana, y lo hace distinguiendo a nivel de la especie y a nivel del individuo. En el primer caso cifra la incoación de las virtudes en los primeros principios del entendimiento especulativo y del práctico, así como sobre todo en el apetito natural del bien conforme a la razón. En el segundo caso, están las disposiciones a nivel individual por las que a partir de las condiciones corporales y genéticas se está más fácilmente dotado para el ejercicio de unas virtudes que otras:

De uno y otro modo la virtud es natural al hombre según cierta incoación. Según la naturaleza específica, en cuanto que en la razón lleva el hombre naturalmente ciertos principios naturalmente conocidos, tanto de orden especulativo como de orden práctico, los cuales son ciertas semillas de las virtudes intelectuales y morales; y en cuanto que en la voluntad se da cierto apetito natural del bien que es según la razón. Y según la naturaleza individual, en cuanto que por la disposición del cuerpo unos están mejor o peor dotados para ciertas

⁹⁶⁶ Octavio N. DERISI. *La palabra*, p.167

virtudes en razón de que ciertas facultades sensitivas son actos de ciertas partes del cuerpo, que, por su disposición, ayudan o impiden a dichas facultades en sus actos, y, consiguientemente, a las facultades racionales, a las que sirven las facultades sensitivas. Así es como un hombre tiene aptitud natural para la ciencia, otro la tiene para la fortaleza, y otro la tiene para la templanza. Y de estos modos, tanto las virtudes intelectuales como las morales, nos son dadas por la naturaleza según cierta incoación de aptitud. Pero no en su consumación.⁹⁶⁷

Las virtudes morales son el medio de asegurar el logro del último fin humano, pero no son un fin en sí mismas. Ellas remueven los obstáculos que se pueden interponer en el tránsito que va desde el juicio “especulativo-práctico” hasta la elección final. Estos obstáculos son las pasiones desordenadas, que ciegan el entendimiento del hombre. En efecto, como advierte el Aquinate, el movimiento de las pasiones es inverso al de las virtudes, pues las primeras comienzan en el apetito y terminan en la razón bastante cegada que solo escoge ciertos medios sin verificar si le conducen a su bien propio, mientras que las virtudes comienzan por la razón y terminan en el apetito, el cual está dirigido por la razón⁹⁶⁸.

Recordemos de la clasificación aristotélica recogida por Santo Tomás, que entre los que obran mal se puede ser intemperante o incontinente, siendo intemperante aquel que peca y obra mal por costumbre y casi sin el influjo de las pasiones; mientras que el incontinente es aquel que obra mal, pero reconoce que lo hace y se arrepiente con facilidad. Entre estos dos resulta mucho más grave y desnaturalizado el intemperante, mientras que el incontinente puede corregirse con más facilidad.

El incontinente bloquea el tránsito de los principios morales a la elección, porque el influjo de las pasiones desordenadas, le hace negar una premisa. Así por ejemplo, el silogismo práctico de un incontinente podría revestir la siguiente forma:

-Precepto moral: Hay que ser moderado en la comida

-Premisa menor: Veo una caja de bombones aquí delante

-Premisa mayor: Comer es bueno

(Aparece la pasión desordenada y quita la atención del precepto moral)

-Esto es algo bueno

Conclusión: Luego, me como la caja entera.

⁹⁶⁷ *Utroque autem modo virtus est homini naturalis secundum quandam inchoationem. Secundum quidem naturam speciei, in quantum in ratione homini insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibillum quam agendorum, quae sunt quaedam seminalia intellectualium virtutum et moralium; et in quantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni quod est secundum rationem. Secundum vero naturam individui, in quantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius vel peius ad quasdam virtutes, prout scilicet vires quaedam sensitivae actus sunt quarundam partium corporis, ex quarum dispositione adiuvantur vel impediuntur huiusmodi vires in suis actibus, et per consequens vires racionales, quibus huiusmodi sensitivae vires deserviunt. Et secundum hoc, unus homo habet naturalem aptitudinem ad scientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam. Et his modis tam virtutes intellectuales quam morales, secundum quandam aptitudinis inchoationem, sunt in nobis a natura. Non autem consummatio earum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.63, art 1, in c.

⁹⁶⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.59, art 1, in c.

El silogismo del incontinente es algo extraño porque contiene cuatro premisas, en lugar de dos, de las cuales se borra el precepto moral bajo el influjo de la pasión. Por consiguiente, resulta fundamental la posesión de las virtudes morales, como por ejemplo la templanza para frenar el apetito sensitivo, o de la fortaleza para superar los obstáculos arduos que sobrevengan. Pero como el hombre no es ser solitario sino que vive en comunidad, necesita también superar su egoísmo por medio de la virtud cardinal de la justicia, la cual le permite dar lo debido a los demás individuos y a la sociedad. Estas tres virtudes morales junto con la prudencia constituyen las virtudes cardinales, que a su vez se subdividen en partes potenciales o en virtudes más particulares.

V.4.4.4. La prudencia: palabra que dice cuál es la acción recta

La prudencia resulta una virtud decisiva, ya que es la que asegura que aparezca la palabra precisa y adecuada del entendimiento práctico acerca de las situaciones concretas en las que se tiene que elegir. Sin la virtud de la prudencia, las virtudes morales serían ciegas para el ejercicio del bien en circunstancias tan llenas de particularidades y contingencias. Es por esto, que la virtud de la prudencia resulta decisiva, porque pronuncia una palabra que indica cuál es el juicio práctico-práctico adecuado para cada caso. Esta virtud de la prudencia es una virtud del entendimiento, que ilumina habitualmente a la voluntad para la elección de aquellos medios que le conducen a su último fin.

El Aquinate afirma este papel rector de la virtud de la prudencia sobre las demás virtudes morales, ya que ella asegura que estas últimas se correspondan con la recta razón:

La recta razón, propia de la prudencia, se pone en la definición de la virtud moral, no como parte de su esencia, sino como algo participado en todas las virtudes morales, en cuanto que la prudencia dirige todas las virtudes morales.⁹⁶⁹

La prudencia es la que asegura la penetración del orden racional en el volitivo, y por tanto, la que asegura la realización del acto bueno. Según esto, podemos afirmar que no puede haber virtudes morales sin la prudencia, por esto Santo Tomás la denomina “causa”, “madre” y “guardiana de toda virtud”⁹⁷⁰, de manera que resulta imposible que las virtudes morales puedan existir sin la virtud intelectual de la prudencia:

La virtud moral puede existir, ciertamente, sin algunas de las virtudes intelectuales, como la sabiduría, la ciencia y el arte; pero no puede existir sin el entendimiento y la prudencia. No puede darse virtud moral alguna sin la prudencia, porque la virtud moral es un hábito electivo, es decir, que hace buena la elección, para lo cual se requieren dos cosas: primera, que exista la debida intención del fin, y esto se debe a la virtud moral que inclina la facultad apetitiva al bien conveniente según razón, y tal es el fin debido; segunda, que el hombre escoja rectamente los medios conducentes al fin, lo cual no se verifica sino por la razón en el uso

⁹⁶⁹ *Recta ratio, quae est secundum prudentiam, ponitur in definitione virtutis moralis, non tanquam pars essentiae eius, sed sicut quiddam participatum in omnibus virtutibus moralibus, in quantum prudentia dirigit omnes virtutes morales.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.58, art 2, ad 4

⁹⁷⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Scriptum super Sententiis*, libro III, d.33, q.2, art.5, in c.

correcto del consejo, del juicio y del imperio, cual hacen la prudencia y las virtudes anejas a la misma.⁹⁷¹

Pero a su vez y por otro lado, la virtud de la prudencia implica la posesión de las virtudes morales, porque sin una voluntad habitualmente bien dispuesta e inclinada a su último fin, difícilmente podrá conectar la razón práctica con ella, y sucederá lo que al incontinente cuando hace un silogismo práctico, en el que las pasiones desordenadas terminan nublando su capacidad de discernimiento moral. Se da por consiguiente una circularidad entre la prudencia y las demás virtudes morales, de manera que no es posible que haya virtudes morales sin prudencia, pero a su vez tampoco es posible que haya prudencia sin virtudes morales.

Esta interdependencia entre la prudencia y las virtudes morales muestra la necesidad del conocimiento por connaturalidad, según el cuál se necesita esta palabra del corazón que nos dispone a conocer y elegir lo bueno, y que es distinta de la palabra discursiva de una especulación moral. En este sentido, el conocimiento por connaturalidad sería más comparable a un fuego o calor afectivo, que a una simple visión. No obstante, esto lo trataremos más adelante.

De momento debemos sobre todo destacar que la posesión de las virtudes morales y de la virtud de la prudencia suponen un acrecentamiento y perfeccionamiento del propio ser del hombre, el cual resulta de una palabra humana que es pronunciada de forma habitual y permanente por el hombre, por la que acrecienta su propio ser:

Las virtudes son un perfeccionamiento del ser del hombre, un acrecentamiento de la esencia humana. Consiguientemente son la palabra dicha, la nueva esencia con que el hombre con su actividad espiritual, inteligente y libre, acrecienta su propio ser. Esta palabra dicha de las virtudes es el efecto de la palabra que la pronuncia, que la crea y que no es otra que el verbo de la inteligencia informante de la decisión libre. Cuando esta palabra humana creadora del orden y ser moral en el hombre produce un acto o ser transitorio como palabra pronunciada, es ya un acto que engendra cultura o acrecentamiento del ser humano. Pero cuando esta palabra creadora del orden moral, por su repetición, engendra las virtudes como un ser que de un modo permanente acrecienta el ser del hombre, como una palabra habitual y permanentemente dicha, su efecto creador o transformador del ser humano, es inmensamente superior, como supera la perfección permanente al acto transitorio.⁹⁷²

En términos más metafísicos, podemos decir que el acto virtuoso o moralmente bueno es el resultado del ser captado por el entendimiento que llega a la voluntad por medio de aquel y se presenta según las exigencias ontológicas del deber-ser, de manera que un

⁹⁷¹ *Virtus moralis potest quidem esse sine quibusdam intellectualibus virtutibus, sicut sine sapientia, scientia et arte, non autem potest esse sine intellectu et prudentia. Sine prudentia quidem esse non potest moralis virtus, quia moralis virtus est habitus electivus, idest faciens bonam electionem. Ad hoc autem quod electio sit bona, duo requiruntur. Primo, ut sit debita intentio finis, et hoc fit per virtutem moralem, quae vim appetitivam inclinatur ad bonum conveniens rationi, quod est finis debitus. Secundo, ut homo recte accipiat ea quae sunt ad finem, et hoc non potest esse nisi per rationem recte consiliantem, iudicantem et praecipientem; quod pertinet ad prudentiam et ad virtutes sibi annexas.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.58, art 4, in c.

⁹⁷² Octavio N. DERISI. *La palabra*, p.168-169

acto moralmente bueno realizado según dichas exigencias, equivale a un acto que metafísicamente posee razón de actualidad, plenitud y perfección:

Es el ser quien, por medio de la inteligencia, llega a la voluntad para comunicarse y darse a ella en la perfección del acto moral. Este es bueno o malo, según se termine o se frustre ontológicamente como perfección humana, de acuerdo a las exigencias del ser captadas por la inteligencia práctica. Decir, por ende, como hemos dicho, que no existe acto moralmente virtuoso o bueno (dirigido al último fin) de la voluntad sin la intervención de la virtud de la prudencia (...) implica afirmar la imposibilidad del acto moralmente bueno sin la aplicación concreta de la norma objetiva, sin la impregnación de las exigencias ontológicas del ser que esta encierra y conducen al acto moral a lo que debe ser, a su plenitud ontológica (...) en una palabra: en la medida en que el deber-ser o exigencia ontológica, captada y formulada en la norma de la inteligencia, es por él realizado y llega a ser.⁹⁷³

En relación con esto, Jaime Bofill explica el pecado como algo que es posible por la autoposesión del subsistente personal que frustra el dinamismo ontológico de este, pero que no puede ser racionalizado como el mal físico, sino que constituye un escándalo y un misterio, que es descrito por dicho autor como una quiebra del diálogo amoroso entre la persona finita y Dios:

¿Cuál es esta dualidad espiritual que posibilita el pecado? Es, si vale la expresión, un íntimo desdoblamiento del yo; el cual, si como naturaleza ha salido de las manos de Dios, como libertad debe realizarse a sí mismo (...) El mal uso de este poder de autoconstitución es particularmente trágico: porque compromete –de sí, irremediablemente- el destino de algo imperecedero, cual es una Persona. Consistiendo, en efecto, el fin último de la Persona en un diálogo amoroso con Dios, si ella interrumpe este diálogo ya no puede por su sola voluntad, reanudarlo. Hace falta la infinita Condescendencia divina para reparar el pecado.⁹⁷⁴

V.4.5. Ser, *poiesis* y palabra

La segunda dimensión que se sigue de la libertad humana es toda la actividad técnico-artística por medio de la cual el hombre actúa sobre las cosas externas para obtener una utilidad o belleza. Es una dimensión importante que exige un esfuerzo prolongado y sostenido durante generaciones, pues para expresarlo de una manera muy gráfica podemos decir que “no encontramos directamente enchufes en la naturaleza”, sino que a partir de la investigación de diferentes formas de energía, el hombre puede obtener la electricidad y estudiar los mecanismos para generarla y transmitirla. Este tipo de actividad técnico-artística permite la obtención de ciertos bienes útiles y bellos, que son realizados según ciertas normas y principios.

Por medio de todas las actividades de la *poiesis* el hombre no puede hacerse bueno *simpliciter*, sino únicamente bueno *secundum quid*, es decir, bueno en tal aspecto, en tanto que buen zapatero, buen escultor, buen arquitecto o buen médico. Por otro lado, la posesión de las virtudes morales sí que hace bueno al hombre *simpliciter*. Una

⁹⁷³ Octavio N. DERISI. *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, p.527-528

⁹⁷⁴ Jaime BOFILL. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, p.34

característica fundamental que se deriva de esto es una cierta autonomía de la actividad técnico-artística, en el sentido de que está regida por unas leyes propias que determinarán que la obra resultante sea buena o no, al margen de las cualidades morales del sujeto. Según esto, se puede ser muy buena persona y un mal arquitecto o mediocre ingeniero, porque la obra debe juzgarse a la luz de los principios y normas que regulan su realización.

Aquí conviene advertir que la *poiesis* humana se realiza gracias a la palabra humana, la cual se emplea en toda la formulación de normas y principios que regulan respectivamente cada arte. Por otra parte, si no hubiese un sujeto activo que hablase dentro de sí mismo, toda causalidad sería reductible a la necesidad natural. En efecto, sin el lenguaje mental no podríamos distinguir entre la *physis* y la *techné*, según el lenguaje aristotélico. Por esto la *techné* es según Aristóteles una virtud intelectual o disposición productiva acompañada de razón verdadera, regulada según concepto o palabra y no realizada por una necesidad ciega. Francisco Canals sintetiza la conexión entre palabra mental, *praxis* y *poiesis* en los términos siguientes:

No habría *praxis* ni *poiesis*, es decir, ni acciones humanas ordenadas consciente y electivamente al fin humano, ni efectuaciones normadas según conceptos y no regidas por la necesidad ciega o por el mecanismo instintivo, si la conciencia humana intelectual no fuese en sí misma emanativa de un lenguaje mental imperativo sobre la vida moral y regulativo sobre la eficiencia técnica.⁹⁷⁵

Asimismo, para la efectiva realización de un edificio o de instrumento musical, se necesita nuevamente de esa palabra interior que impere al hombre a su realización, pues como advertía Canals, “solo una decisión de la voluntad, siguiendo a un juicio práctico electivo consecuente con una deliberación, pone en marcha en cada caso (...) el ejercicio de su efectuación según palabra mental”⁹⁷⁶, es decir, que el entendimiento por sí mismo no mueve, sino que solamente mueve en tanto que entendimiento práctico. Así pues, en toda la actividad técnico-artística aparece la palabra humana en primer lugar como aquello que constituye las reglas y principios de una técnica, y en segundo lugar, como aquel decir interior por el que la persona se mueve a la realización de un cierto artefacto. Finalmente, está la obra exterior resultante, que constituye un cuasi verbo, que es susceptible de ser entendido por otros hombres. El propio Santo Tomás distingue expresamente estos tres aspectos en la acción técnico-artística, en los que se muestra la presencia de la palabra humana. En primer lugar destaca esta la palabra conceptual que rige y regula la realización de un objeto útil o bello. En segundo lugar, menciona la palabra interior por la que el hombre se dice a sí mismo que quiere libremente realizar esa obra, que quiere imprimir una cierta perfección de belleza o utilidad en las cosas. Finalmente, en tercer lugar, menciona la obra misma acabada, que constituye una palabra dicha en las cosas mismas, y así afirma que “la acción artística tiene tres

⁹⁷⁵ Francisco CANALS. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, p.129

⁹⁷⁶ Francisco CANALS. *Sobre la esencia del conocimiento*, p.626

aspectos. Primero, considerar de qué manera algo debe hacerse. Segundo, obrar en relación con la materia exterior. Tercero, constituir la obra misma”.⁹⁷⁷

En este sentido, Octavio N. Derisi destaca que es necesario que primero el hombre sea capaz de escuchar la Palabra divina pronunciada en las cosas, de modo que descubriendo las esencias y relaciones de las cosas materiales, que no son otra cosa que el pensamiento o palabra de Dios inscrita en ellas mismas, entonces estará el hombre en condiciones de acrecentar el ser de las cosas materiales mediante el quehacer técnico-artístico. El resultado último, que es el fin del arte, viene a ser una palabra dicha en las cosas por el hombre, que a su vez puede ser desvelado por otro hombre. Es por esto, por ejemplo, que podemos tener un conocimiento fundado de la prehistoria, no a partir de testimonios escritos obviamente, sino a partir de restos arqueológicos, los cuales constituyen a su vez una palabra dicha por el hombre en las cosas materiales, que permite un cierto diálogo interior con otro hombre de una época alejada al momento del que contempla los restos conservados:

Esta palabra creadora del hombre, continúa la Palabra divina estrictamente creadora de las cosas; y a su vez la palabra dicha en las cosas por Dios que las constituye y crea, es a su vez continuada por la palabra expresada por el técnico y el artista en las cosas naturales para acrecentarlas en su perfección. La utilidad y la belleza, logradas por el perfeccionamiento del ser material por la actividad técnica y artística son la palabra dicha en las cosas por el hombre, a la espera de otra palabra de otro hombre, que desde el espíritu que las aprehende, las pronuncie y les vuelva a dar actualidad.⁹⁷⁸

Por otro lado hay que precisar que aunque la actividad técnico-artística sea autónoma (en el sentido de cada arte o técnica se regula respectivamente según sus leyes) esto no implica una independencia o separación de la unidad de la vida humana, sino que todo este ámbito técnico-artístico se subordina a su vez al perfeccionamiento moral del hombre. En el momento en que la técnica se desvincula del bien integral del hombre y de su perfeccionamiento moral, se desnaturaliza y se deshumaniza, convirtiéndose en un poderoso agente destructor:

Pero autonomía no quiere decir independencia (...) En efecto, la actividad técnico-artística, que venimos caracterizando como una dimensión de la actividad libre de la persona sobre las cosas exteriores a la propia e intrínseca actividad y ser específicamente humanos, es una actuación de la persona sobre tales objetos exteriores para someterlos y hacerlos servir o mejor servir a su propio e intrínseco Fin o Bien y a su actividad espiritual humana a este ordenada (...) Para ello debe sujetarse a las reglas del bien o fin de las cosas mismas – de ahí su autonomía-; pero toda esta actividad, organizada de acuerdo a las exigencias de este bien o fin extrínseco, no es sino para someter, a su vez, las cosas exteriores al bien humano y tomar así más y mejores medios necesarios o convenientes al propio perfeccionamiento personal- de ahí su subordinación al orden moral.⁹⁷⁹

⁹⁷⁷ *Est autem triplex operatio artis. Prima quidem est considerare qualiter aliquid sit faciendum. Secunda autem est operari circa materiam exteriorem. Tertia autem est constituere ipsum opus.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro VI, lectio 3

⁹⁷⁸ Octavio N. DERISI. *La palabra*, p.159

⁹⁷⁹ Octavio N. DERISI. *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, p.352

Por consiguiente, autonomía y subordinación son las dos notas que ubican el lugar de la *poiesis* en la vida humana. Cuando la autonomía del ámbito técnico no va armonizada con la subordinación a la moral, entonces la técnica se vuelve contra el mismo hombre y se convierte en una gran amenaza, por no respetar el lugar que le corresponde en la vida humana.

V.4.5.1. *La palabra poética: nobilísima entre todas las bellas artes*

De entre las bellas artes, hay que destacar especialmente la palabra poética, la cual supone una especial recreación de las cosas significadas por ella, ya que son pronunciadas de una manera esplendorosa y liberada de los aspectos utilitarios que normalmente las oscurecen en su uso cotidiano:

Hay un sentido más recóndito del ser de las cosas, que rebasa la significación primera originaria de la palabra: es la del poeta que la re-crea, que la pronuncia con un nuevo acento originario, con un esplendor epifánico, como si en ese momento la palabra naciera. Bajo la mirada creadora del poeta, la palabra vulgar aventa las cenizas acumuladas por el uso cotidiano que ocultan su primer y fulgurante significado (...) En la palabra del poeta el ser o esencia es revivido en toda su fuerza y esplendor originario. Las cosas más vulgares, bajo la mirada del poeta que las ve y viéndolas con su especial mirada, las recrea en su interior para decirlas en una expresión nueva, cobran un sentido no hasta entonces no alcanzado y por eso comienzan como a ser de nuevo.⁹⁸⁰

Octavio N. Derisi le dedica numerosas reflexiones a la palabra poética, y así compara la palabra metafísica y la palabra artística como dos vías distintas de llegar a la misma meta, que es la Bondad y Belleza infinita de Dios. En el primer caso se trata de una aproximación más discursiva mientras que en el segundo se trata de una aproximación más intuitiva, por decirlo de alguna manera. La palabra poética desvela el ser de las cosas de una manera distinta y nueva, y además suele recurrir a una cierta medida y número que constituye la métrica, y que podríamos comparar con la proporción en las realidades corpóreas. Por otro lado, están los numerosos recursos estilísticos que otorgan un esplendor a la realidad considerada, y que podrían compararse con el color de los cuerpos. Según esto, resulta claro que no es lo mismo hablar del “mar” o del “cielo” de una forma pragmática y utilitaria que de una manera poética. Es en esta última en la que podemos contemplar un mayor desvelamiento del ser de las cosas, porque la mirada del poeta es distinta y la su palabra desvela de algún modo la belleza y novedad oculta en las cosas.

V.4.6. La técnica es para la praxis, la praxis para la contemplación, y la contemplación es para Dios

Por medio de esta frase, pretendemos sintetizar la ordenación y subordinación de la técnica a las otras dimensiones del dinamismo de la vida humana, para que realmente se convierta en una obra de cultura integrada en el perfeccionamiento del ser humano.

⁹⁸⁰ Octavio N. DERISI. *La palabra*, p.228

Octavio N. Derisi, que ha dedicado muchas de sus obras a reflexionar sobre la cultura humana, recogía de los clásicos una distinción entre dos subniveles de la actividad técnico-artística. Un primer subnivel, el más ínfimo y tocante a la materia, se orienta a la realización de bienes útiles ordenados al bienestar material. Aquí sí que es más posible que se dé un crecimiento y desarrollo progresivo. Un segundo subnivel es el relativo a las bellas artes, por medio de las cuales se pretende conseguir una belleza en las cosas externas y materiales, incluida la misma palabra humana, como por ejemplo en la poesía. En este caso el mayor o menor logro de este tipo está en proporción con el tono espiritual de una época y civilización, pues su mayor cercanía con el espíritu humano resulta decisiva:

Los antiguos llamaron arte a toda la actividad del hacer. Sin embargo, distinguían ellos dos sectores bien marcados: el de las artes inferiores o materiales y el de las superiores o espirituales. Dentro del mundo del hacer podemos señalar, pues, dos zonas: una, de la técnica, que modifica las cosas exteriores con el fin de constituir las en medios útiles al servicio directo del bienestar material de la persona humana, y otra que tiende a forjar objetos ordenados al servicio del perfeccionamiento espiritual- intelectual y moral- del hombre. Dentro de este segundo sector está el arte estrictamente tal, que se ordena a la elaboración de objetos materiales –así sea el de la sola palabra-, que expresan la belleza (...) Es en el primer sector donde el hacer humano, aprovechando los artefactos ya logrados y subordinándolos continuamente a la elaboración de otros cada vez más perfectos, ha alcanzado la más alta perfección técnica, en crecimiento continuo y acelerado. Sus conquistas, cada vez más numerosas y perfectas, abren camino a otras más ricas y acabadas (...) No sucede siempre otro tanto con el segundo tipo de entes del hacer humano, directamente subordinados e informados por la actividad espiritual. Su misma nobleza las coloca en una situación de mayor dependencia de los altibajos del espíritu, cosa que no sucede con la técnica.⁹⁸¹

En este sentido puede darse, y de hecho se está dando, que una época que cuente con mejores materiales técnicos, como por ejemplo mejores instrumentos musicales y mejores medios de construcción arquitectónica, esté dando lugar a obras artísticas mediocres, incluidas las del “arte sacro”, que muchas veces consisten más bien en realizaciones de arte profano que se utilizan para el culto divino. Es por esto, que la crisis de la belleza se corresponde con una crisis de la contemplación del ser por parte del hombre.

En relación con esto, el mundo de la moral y de las ciencias a ella subordinadas como el derecho, la economía, la pedagogía, la política, muchas veces experimentan retrocesos y degradaciones, debido a que la voluntad de los hombres particulares y el tono general de una generación puede oponerse a la auténtica perfección humana cifrada en el perfeccionamiento moral. Así pues, la técnica es fruto de un acto libre del hombre, y por lo tanto es moral, de modo que cuando el hombre añade formas accidentales a una cosa externa, a su vez está imprimiendo en ellas una intención, la cual es susceptible de ser juzgada moralmente. Esto sucede de manera análoga a la impresión de las formas

⁹⁸¹ Octavio N. DERISI. *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, p.354-355

sustanciales o naturalezas en las cosas por parte de Dios, las cuales a su vez muestran una intención y un proyecto por parte del Creador.

Según esto, es posible que, como decíamos antes, el hombre comprenda las obras artístico-técnicas como si se tratara de un “cuasi-verbo” proferido por otros hombres, y lea en ellas su intención y significado espiritual, produciéndose así un diálogo entre dos interioridades que se comunican a través de esas obras materiales, de manera análoga a como dos hombres dialogan por medio de la palabra oral o escrita. Es por esto que la misma obra cultural técnico-artística constituye una especie de palabra materializada, capaz de suscitar un diálogo entre dos entendimientos, aquel que lo ha concebido y realizado y el de quien la contempla. De todo ello resulta que toda la obra cultural, materializada en multitud de realizaciones, constituye un gran patrimonio de cada civilización, y es obra de la palabra mental humana.

Según esto, podemos afirmar que toda la labor cultural técnico-artística consiste en una imitación y continuación del acto Creador de Dios, en el que el hombre por medio de su palabra interna realiza exteriormente un perfeccionamiento de las cosas materiales:

Hay una analogía entre la esencia existente de las cosas, como palabra dicha por Dios, que les confirió el ser desde su nada total, y los entes transformados para ser útiles o bellos con una utilidad o belleza que no existía en la naturaleza como tal. Esta palabra creadora del hombre, continúa la Palabra divina estrictamente creadora de las cosas; y a su vez la palabra dicha en las cosas por Dios que las constituye y crea, es a su vez continuada por la palabra expresada por el técnico y el artista en las cosas naturales para acrecentarlas en su perfección. La utilidad y la belleza, logradas por el perfeccionamiento del ser material por la actividad técnica y artística son la palabra dicha en las cosas por el hombre, a la espera de otra palabra de otro hombre, que desde el espíritu que las aprehende, las pronuncie y les vuelva a dar actualidad.⁹⁸²

Pero para que toda esta actividad técnico-artística sea verdaderamente una colaboración de la persona humana con el Acto Creador de Dios, es necesario primeramente que esta sea capaz de escuchar la Palabra divina pronunciada en las cosas, de modo que descubriendo primero las esencias y relaciones de las cosas materiales, que no es otra cosa que el pensamiento o palabra de Dios acerca de ellas y también respetando el orden de los fines que se sigue de sus naturalezas. Únicamente cuando esto se respeta, entonces está el hombre en condiciones de acrecentar el ser de las cosas materiales mediante el quehacer técnico-artístico.

A este respecto, resulta muy hermosa la observación que realiza el Aquinate acerca de la objetividad estética de las bellas artes, y así afirma que las cosas no son bellas porque nosotros las amemos, sino que nosotros las amamos porque son bellas, porque no es nuestra voluntad la que constituye la belleza de las cosas, sino la voluntad de Dios que unido a su Entendimiento hace bueno y bello a lo que ama y crea:

⁹⁸² Octavio N. DERISI. *La palabra*, p.159

Una cosa no es bella porque la amemos, sino que la amamos porque es bella. Nuestra voluntad, en efecto, no es causa de las cosas, sino que es movida por las cosas; sin embargo la voluntad de Dios es causa de las cosas y por su amor hace buenas a las cosas que ama y no al revés.⁹⁸³

Por otro lado, en relación con este tema, hay que destacar la misión ineludible que posee la Universidad, la cual debe ser el órgano supremo de la cultura de una nación y debe velar por la armonía en la formación integral en las tres dimensiones de la cultura humana, de manera que el hacer esté subordinado al obrar y este a su vez esté ordenado a la contemplación. Esta será la manera de formar hombres antes que técnicos o especialistas en una determinada materia. Si la Universidad pierde este orden y abdica de su misión y función sapiencial, entonces difícilmente la labor cultural será fructífera:

La Universidad debe ser el órgano supremo de la cultura de la nación en la órbita del bien temporal de la persona, no puede ella prescindir de estos tres elementos de la formación total del hombre, cualesquiera que sean las demás finalidades que se proponga de orden profesional o de investigación. Toda formación del hombre de ciencias, del profesional y del técnico ha de erigirse sobre esta base común de formación humanística y total de la persona humana. El profesional, el sabio y el artista solo tienen sentido sobre una cultura del hombre como hombre, sobre una vida humana plenamente desarrollada en todas las dimensiones del espíritu. Antes que profesional, investigador, artista y técnico, por eximio que sea, se debe ser hombre y plenamente hombre, con una visión integral metafísico-cristiana de la vida y con vigor moral capaz de ordenar la voluntad libre y la vida entera de acuerdo con las exigencias de la norma suprema de la conducta humana.⁹⁸⁴

En el momento en que la Universidad deje de pronunciar esa palabra que introduce orden y concierto en la labor cultural, entonces sucederá lo que precisamente está sucediendo, que consiste en la imposición de un criterio tecnocrático y utilitario, que pretende orientar toda la enseñanza en el sentido de preparación para una profesión, olvidando la dimensión específicamente humana de la labor cultural. Suele decirse en el ámbito educativo que “se debe preparar para la vida”, cuando es precisamente esto es lo que ya no se hace, pues con el empeño reduccionista de instruir solamente para ciertas profesiones, se ha olvidado el oficio más importante de todos, que es precisamente el oficio de ser hombre, el cual encuentra en la cultura un estímulo fundamental y en la Universidad un principio rector.

V.4.6.1. Toda la obra cultural es un crecimiento en verdad, bondad y belleza

Como hemos ya visto, la inclinación natural específicamente humana consiste en el conocimiento de la verdad acerca de Dios y la vida en sociedad. En busca de estos fines, el hombre se mueve buscando ciertas perfecciones, que no son otra cosa que el mismo ser, aunque contemplado de diferentes modos por nuestras facultades. Así pues,

⁹⁸³ *Non enim ideo aliquid est pulchrum quia nos illud amamus, sed quia est pulchrum et bonum ideo amatur a nobis; voluntas enim nostra non est causa rerum, sed a rebus movetur; voluntas autem Dei est causa rerum et ideo amor suus facit bona ea quae amat et non e converso.* TOMÁS DE AQUINO. *Super De Divinis nominibus*, cap.4, lectio 10

⁹⁸⁴ Octavio N. DERISI. *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, p.370

la primera dimensión del hombre es la contemplación de la verdad, que no es otra cosa que el mismo ente puesto en relación adecuada con el entendimiento. En segundo lugar, está la dimensión de la bondad que resulta de la relación del ente con la voluntad. En tercer lugar, está la dimensión de la belleza, la cual resulta de la relación del ente con el entendimiento y la voluntad. No obstante, en el fondo el término de estas tres relaciones es el ente, en tanto que alcanzado de manera distinta por nuestras facultades:

La espiritualidad le confiere a la persona este mundo exclusivamente suyo: la aprehensión intencional o contemplación de la verdad (primera dimensión), el amor y prosecución de la bondad (segunda dimensión) y la realización y goce de la belleza (tercera dimensión) (...) Verdad, bondad y belleza son el término que señala el ámbito en que se mueve la vida espiritual de la persona (...) Mas verdad, bondad y belleza son propiedades trascendentales del ente, nociones que, si añaden una significación nueva al concepto de ser -lograda por una relación de pura razón, que en nada modifica a la realidad-, no le añaden realmente nada y son enteramente coincidentes con él (...) El triple término de las dimensiones, por las que la persona se encamina a su perfección, es por eso, rigurosamente uno solo: el del ser formalmente tal o del ser como ser.⁹⁸⁵

El término de esta triple dimensión es el ente, aunque contemplado de manera diferente en relación con nuestras facultades, ya sea mediante la aprehensión cognoscitiva, el amor o el goce estético. Por su parte, los vivientes irracionales viven y se mueven en el mundo del ente, pero no captan la dimensión del ente en cuanto ente, que es la específicamente humana. Solamente el hombre, en tanto que posee interioridad y autoposición de su propia forma, puede apropiarse de las formas o esencias de los diversos predicamentos y categorías. Igualmente, el hombre puede descubrir esas propiedades que pertenecen al ente en cuanto tal, que son los trascendentales, los cuales se identifican con el mismo ente y únicamente añaden una relación de razón, que permite contemplar la verdad del ente, amar la bondad del ente y gozar de la belleza del ente:

Lo que constituye, pues, el ámbito específico y exclusivo de la persona no es, pues, en última instancia, sino el de la trascendencia óptica, el mundo del ser como ser (...) Todos los seres -aun los materiales- se mueven en el mundo del ser, pero no en el mundo del ser como ser. Están en el mundo del ser, sin conciencia clara de su posición frente a él, solo ella lo contempla como verdadero, lo ama como bueno y lo goza como bello. En una palabra, solo ella se abre y enfrenta conscientemente al mundo propio del ser como ser, únicamente revelable a la inmaterialidad perfecta del espíritu.⁹⁸⁶

El hombre en tanto que ser personal busca y anhela estas propiedades trascendentales, que descubre participadas en diverso grado por los entes, pero que de suyo no implican limitación, por lo que la búsqueda inquieta de dichos trascendentales es un paso en el dinamismo del hombre hacia Dios, que es Verdad, Bondad y Belleza sin límite.

Por consiguiente, toda la cultura humana se puede resumir en el perfeccionamiento de la persona en esta triple dimensión de la verdad, bondad y belleza. Todo este despliegue

⁹⁸⁵ Octavio N. DERISI. *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, p.363-364

⁹⁸⁶ Octavio N. DERISI. *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, p.365

se da entre la persona inicialmente dada con todas sus capacidades por desarrollar y un último término que coincide con la plena posesión de la Verdad, Bien y Belleza que tiene lugar en Dios. Puesto que el hombre es mortal, este despliegue tiene que ser renovado por cada generación que sabe asumir lo mejor de su tradición, perfeccionarlo y legarlo a sus descendientes. Igualmente, podemos afirmar que no puede considerarse como fecunda acción cultural aquella que pretenda excluir a Dios de su horizonte, puesto que Él es el fin al que se orienta toda la labor cultural:

Lo que va entre la persona tal como es inicialmente dada, una substancia subsistente e inteligente con capacidad para la actualización de su inteligencia y voluntad por el perfeccionamiento y avance a través de la trina dimensión, y la plena posesión de la Verdad y Bien infinito, es decir, de Dios, en el término de su perfeccionamiento: he ahí la esencia de la cultura (...) La cultura ordena el perfeccionamiento de la persona humana por esta trina dimensión, traza el verdadero recorrido y encamina por él la actividad espiritual, y por ella, todo el ser y la conducta humana. La persona o substancia espiritual con su mundo propio es algo dado, recibido sin ningún mérito; la cultura, en cambio, es algo que se hace y se adquiere con esfuerzo: es la realización auténtica de la persona, la búsqueda del término trascendente en integrarse de esta trina dimensión, la conquista paulatina y sucesiva de la plenitud espiritual.⁹⁸⁷

Es por esto que la labor cultural es fruto de un esfuerzo prolongado de generaciones, y así por ejemplo antes afirmamos de forma ilustrativa que el hombre nunca se ha encontrado directamente enchufes en la naturaleza, o bien podríamos destacar que la recopilación de las Leyes de Indias de 1542 no estaban esperando en un libro de las costas del Nuevo Mundo en el primer viaje de Cristóbal Colón. Ambas cosas pueden ser extraídas por medio de una continuada labor cultural, la cual exige que se respete el orden jerárquico entre las distintas dimensiones de la misma, de modo en primer lugar se sitúe la dimensión especulativa, que por medio de una auténtica ciencia y sabiduría muestre una verdadera visión de la realidad, para que en segundo lugar toda la actividad libre de la conducta humana se pueda ordenar rectamente a su último fin, y finalmente para que se puedan emplear por medio de la actividad técnico-artística, los medios necesarios un adecuado perfeccionamiento moral. Igualmente debe respetarse el carácter de bien honesto que posee la persona humana, que exige ser tratada conforme a su dignidad y no como un bien útil o una cosa. Finalmente, en esta labor cultural se integra y debe integrar la dimensión religiosa por medio de la palabra teológica, la cual corona, acaba y perfecciona toda la obra cultural, puesto que la reordena y endereza hacia la conquista de la plenitud humana en la contemplación de Dios.

Precisamente, el ejemplo mencionado de las Leyes de Indias de 1542 muestra lo fecundo del encuentro entre razón y fe, del diálogo auténtico entre la palabra filosófica y la palabra teológica, pues esto permitió demostrar y proteger la dignidad humana de los indígenas, lo cual llevó a Ramiro de Maeztu a hablar de un "humanismo español" para describir aquella incomparable gran obra de civilización que llevaron a cabo nuestros antepasados, precisamente en un momento en que las circunstancias históricas eran lo menos propicias para afirmar esa igualdad natural de los hombres:

⁹⁸⁷ Octavio N. DERISI. *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, p.367-368

Este humanismo es una fe profunda en la igualdad esencial de los hombres, en medio de las diferencias de valor de las distintas posiciones que ocupan y de las obras que hacen, y lo característico de los españoles es que afirmamos esa igualdad esencial de los hombres en las circunstancias más adecuadas para mantener su desigualdad (...) A los ojos del español, todo hombre, cualquiera que sea su posición social, su saber, su carácter, su nación o su raza, es siempre un hombre; por bajo que se muestre el rey de la creación; por alto que se halle una criatura pecadora y débil. No hay pecador que no pueda redimirse, ni justo que no esté al borde del abismo. Si hay en el alma española un "eje diamantino" es por la capacidad que tiene, y de que nos damos plena cuenta, de convertirse y dar la vuelta, como Raimundo Lulio o don Juan de Mañara (...) Este humanismo español es de origen religioso. Es la doctrina del hombre que enseña la Iglesia Católica.⁹⁸⁸

Dentro de la jerarquización de estas dimensiones de la cultura humana, conviene recordar nuevamente la subordinación del hacer técnico-artístico al obrar moral, y a su vez la subordinación esencial de esta última a la contemplación. No obstante, la naturaleza y objeto de la contemplación requieren un comentario detenido que haremos más adelante, pues habrá que discernir si esta contemplación es estrictamente intelectual o por el contrario es más semejante a una contemplación amorosa entre dos personas que se aman. Pero en cualquier caso, no debe perderse de vista esta dimensión de la cultura como elemento característico de la humanidad en su estado de tránsito hacia su Fin último que es Dios. En relación con esto, hay que advertir que toda la obra cultural está inserta en el dinamismo de las inclinaciones naturales del hombre, pues como advierte Santo Tomás "se desea naturalmente no solo la felicidad perfecta, sino también cualquiera semejanza o participación de ella"⁹⁸⁹. En este sentido, toda obra cultural auténtica en tanto que supone un acrecentamiento del ser del hombre y un estímulo en su camino hacia Dios, implica una cierta semejanza o participación de la felicidad perfecta.

En la obra cultural que es fruto de la palabra del hombre, se percibe algo equivalente al misterio del conocimiento en cuanto tal, que antes advertíamos. Así pues, veíamos por un lado que el conocimiento en su ser entitativo no deja nunca de ser un accidente finito de un sujeto personal de carne y hueso, pero que de suyo ese conocimiento en cuanto tal en su ser intencional viene a suponer una infinitud del hombre de carne y hueso. A este respecto vemos que la obra cultural es realizada por hombres concretos, pero también se hace infinita a lo largo de las generaciones gracias a la comunicación encarnada en un lenguaje humano de todo aquello que supone un crecimiento en verdad, bondad y belleza, válido para todas las épocas y lugares.

Esta doble dimensión de nobleza y miseria del hombre se vislumbra en toda la obra espiritual humana que es la cultura, la cual es a la vez timbre de gloria y signo de miseria. De modo semejante, la palabra humana proviene *ex plenitudine* y *ex indigentia*. A propósito de esta doble dimensión de la cultura humana como timbre de gloria y signo de

⁹⁸⁸ Ramiro de MAEZTU. *Defensa de la Hispanidad*, p.56

⁹⁸⁹ *Naturaliter desideratur non solum perfecta beatitudo, sed etiam qualiscumque similitudo vel participatio ipsius.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.3, art.6, ad 2

miseria, resulta interesante la comparación que el Aquinate hace de la consecución de la beatitud por parte del ángel con la del hombre, y afirma que la del primero se adquiere de forma inmediata tras haber sido creado en correspondencia con su modo inmediato de conocer la verdad, mientras que el hombre requiere un despliegue temporal que está en consonancia también con este quehacer cultural. En este sentido, la cultura muestra su dimensión de indigencia. Por otro lado, sin embargo, el animal es incapaz de conseguir la beatitud, pues su diferencia con el hombre no es proporcional a la que guardan entre este último y el ángel, ya que ambos poseen una forma universal como objeto de su entendimiento, y únicamente difieren en el modo de conocer. En este sentido, la cultura muestra su timbre de gloria:

La naturaleza racional supera a la naturaleza sensitiva de modo distinto a como la intelectual supera a la racional. Porque la naturaleza racional supera a la sensitiva en cuanto al objeto del conocimiento, ya que los sentidos de ningún modo pueden conocer lo universal, cuya razón es cognoscitiva. Pero la naturaleza intelectual supera a la racional en cuanto al modo de conocer la misma verdad inteligible, pues la naturaleza racional llega a ella mediante la investigación de la razón (...) Y por eso, la razón llega mediante cierto movimiento a lo que el entendimiento comprende. Por consiguiente, la naturaleza racional puede conseguir la bienaventuranza, que es la perfección de la naturaleza intelectual, aunque de modo distinto a como lo hacen los ángeles. Pues los ángeles la consiguieron inmediatamente después de su creación, mientras que los hombres llegan a ella a través del tiempo. Pero la naturaleza sensitiva de ningún modo puede conseguir este fin.⁹⁹⁰

V.4.7. El lenguaje externo: obra maestra de la cultura

La cultura humana es auténtica cultura cuando se somete al ser que conoce y a las exigencias del orden que descubre, y supone un auténtico enriquecimiento de las cosas y del propio hombre. Sin embargo, para la creación de todos los bienes de la cultura (técnicos, artísticos, morales, científicos, etcétera) se requiere un bien fundamental e indispensable que es el lenguaje externo. Por lo tanto, la palabra humana externa, hablada o escrita, en cierto modo supone una convención y creación, aunque el ser desvelado por el verbo mental y expresado por este no lo es, ya que se corresponde con el pensamiento de Dios inscrito en las cosas mismas, que el hombre redescubre en su acto de conocer.

La cultura es efecto de la palabra interior, pero esta no trascendería más allá de sí misma hacia las cosas materiales que resultan de la técnica o en el propio crecimiento moral, sin la palabra hablada y escrita, por medio de la cual se adquieren los diversos hábitos

⁹⁹⁰ *Aliter excedit natura rationalis sensitivam, et aliter intellectualis rationalem. Natura enim rationalis excedit sensitivam quantum ad cognitionis obiectum, quia sensus nullo modo potest cognoscere universale, cuius ratio est cognoscitiva. Sed intellectualis natura excedit rationalem quantum ad modum cognoscendi eandem intelligibilem veritatem, nam intellectualis natura statim apprehendit veritatem, ad quam rationalis natura per inquisitionem rationis pertingit (...). Et ideo ad id quod intellectus apprehendit, ratio per quendam motum pertingit. Unde rationalis natura consequi potest beatitudinem, quae est perfectio intellectualis naturae, tamen alio modo quam Angeli. Nam Angeli consecuti sunt eam statim post principium suae conditionis, homines autem per tempus ad ipsam perveniunt. Sed natura sensitiva ad hunc finem nullo modo pertingere potest.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.5, art.1, ad 2

intelectuales y artísticos y se desarrolla la educación y enseñanza moral. Es por esto, que podemos afirmar que “no hay cultura humana sin lenguaje”, por lo que el lenguaje humano, en lo que tiene de creación y susceptible de ser perfeccionado, constituye la obra maestra de la cultura.

Aunque lo más importante es el verbo mental y la palabra externa se ordena a ella, como la materia se ordena a la forma; sin embargo la apreciación de esto nunca nos puede llevar a menospreciar la importancia de la palabra externa o del lenguaje humano:

Sería un grave error, por enaltecer la palabra espiritual o interior, minimizar la palabra exterior o lenguaje. Aquella no tendría mayor desarrollo, en un ser espiritual encarnado, como es el hombre, sin este vehículo admirable, que es la palabra sensible o lenguaje.⁹⁹¹

Ciertamente, que el lugar propio de la manifestación de la verdad del ente es la palabra mental o interior, pero dada la condición corpórea del hombre, esta atrae al sonido y a la escritura para poder comunicarse con los demás, de modo análogo a como el alma atrae al cuerpo a formar parte de su ser. En este sentido, es muy hermosa y sugerente la afirmación de Santo Tomás en que compara que así como el Verbo divino para manifestarse a los hombres tomó carne en el tiempo, así también el hombre que quiere revelar su verbo del corazón recurre a las voces y a las letras:

Y así como el hombre queriendo revelar el verbo del corazón, que profiere por la boca, lo reviste en cierto modo a la palabra con las letras o con la voz, así Dios, queriendo manifestarse a los hombres, revestió de carne en el tiempo a su Palabra concebida *ab aeterno*.⁹⁹²

Igualmente, la misma palabra interior del hombre es algo que procede del entendimiento en acto, y constituye aquello en lo que el entendimiento conoce las cosas. Esta palabra interior no solamente se distingue de la palabra exterior, sino también a su vez de la facultad del entendimiento y de su acto de entender:

Aquello que se significa con la voz, al existir como interior en el alma, está antes que aquella misma palabra proferida con voz exterior, existe como causa de esta (...) Mas en nuestro intelecto hay tres cosas, es decir, la potencia misma del intelecto, la especie de la cosa inteligida, que es su forma (...) y en tercer lugar, la obra misma del intelecto, que es inteligir. Ninguna de estas cosas es significada con una palabra proferida por voz exterior (...) Entonces propiamente se dice palabra interior aquello a lo que el inteligir da forma inteligiendo (...) Entonces, esto así expresado, es decir, formado en el alma, se dice “palabra interior” y por eso se lo compara al intelecto, no como aquello con lo que el intelecto inteligie sino como aquello en lo cual inteligie, porque en lo mismo expresado y formado ve la naturaleza de la

⁹⁹¹ Octavio N. DERISI. *La palabra*, p.200

⁹⁹² *Et sicut homo volens revelare se verbo cordis, quod profert ore, induit quodammodo ipsum verbum litteris vel voce, ita Deus, volens se manifestare hominibus, verbum suum conceptum ab aeterno, carne induit in tempore.* TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap.14, lectio 2.

cosa inteligida (...) La palabra es siempre aquello procedente del intelecto existente en acto, por otra parte, que la palabra siempre es noción y semejanza de la cosa entendida.⁹⁹³

Por consiguiente, tanto el verbo mental como la palabra externa son obra del espíritu, son una comunicación propia del subsistente personal, el cual además de extraer utilidades y belleza de las cosas materiales, realiza esta singularísima obra del lenguaje humano. Esta palabra externa es la encarnación sensible de la palabra interior que no se corresponde con la lengua de ninguna nación. Sin esta palabra interior, que viene a ser como su forma o espíritu, la palabra exterior se convertiría en un garabato o sonido carente de sentido:

De ahí que el lenguaje hablado o escrito o manifestado de cualquier otra forma –en la técnica o el arte, en los ademanes y los signos- sensible y material como es, formalmente es obra del espíritu. Porque el lenguaje no tiene sentido sino como encarnación y expresión de la palabra interior –y de toda la vida espiritual, más aún de todo el ser, incluso de Dios, que ella es capaz de expresar-, del espíritu, sin el cual dejaría de ser lenguaje, para convertirse en sonido o en trazos sin sentido.⁹⁹⁴

Por otro lado, conviene advertir con Octavio N. Derisi que el lenguaje externo no es simplemente un instrumento de expresión del verbo interior, como una varita o vestido, sino que se realiza una unión fuerte entre ambos, hasta el punto de que el lenguaje exterior se convierte en medio de perfeccionamiento del lenguaje interior. Dicho de otra manera: al entendimiento en cuanto tal le corresponde el ser manifestativo y locutivo de una palabra, pero al entendimiento en tanto que humano le corresponde hacer que esa palabra se encarne en una materialidad gráfica o sonora que permitirá que se comunique a otros hombres y que incluso ayude al propio perfeccionamiento personal. En este sentido, aunque numerosos signos de diversas lenguas completamente distintos entre sí puedan designar una misma realidad, esto no implica que deba menospreciarse la importancia del signo externo y la estrecha unidad que forma con el verbo mental.

El lenguaje humano es pues una obra que brota de la plenitud de actualidad del subsistente personal, pero el hombre no es capaz de decir todas las cosas por medio de una palabra, sino que requiere de muchas palabras para manifestar la realidad e incluso de diversas palabras para manifestar diferentes dimensiones del ser de una cosa, lo que da lugar a la sinonimia entre las mismas palabras. Esta nobleza y perfección del lenguaje humano aparece también tocada por este aspecto de indigencia, que hace que todo lenguaje humano sea susceptible de ser perfeccionado. Un signo de esto se comprueba en el desarrollo de las lenguas vivas, de modo que el lenguaje externo de un pueblo o

⁹⁹³ *Illud quod voce significatur, interius existens in anima, prius est quam ipsum verbum exteriori voce prolatum, utpote causa eius existens...illud quod voce significatur, interius existens in anima, prius est quam ipsum verbum exteriori voce prolatum, utpote causa eius existens (...) et, tertio, ipsa operatio intellectus quae est intelligere. Nullum autem istorum significatur verbo exteriori voce prolatum (...) Illud ergo proprie dicitur verbum interius, quod intelligens intelligendo format (...) Istud ergo sic expressum, scilicet formatum in anima, dicitur verbum interius; et ideo comparatur ad intellectum, non sicut quo intellectus intelligit, sed sicut in quo intelligit; quia in ipso expresso et formato videt naturam rei intellectae (...) concipere possumus, quod verbum semper est aliquid procedens ab intellectu in actu existente. Iterum quod verbum semper est ratio et similitudo rei intellectae.* TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap.1, lectio 1.

⁹⁹⁴ Octavio N. DERISI. *La palabra*, p.201

cultura además de ser vehículo de transmisión y manifestación del acervo cultural, también se ve ampliado, enriquecido y aumentado por la adición de nuevos matices y realidades:

Este lenguaje expresivo sensible, se ha ido cargando, a través de la historia, con el pensamiento y con toda la vida espiritual del hombre por él expresada. Cada hombre, al recibir esa carga y riqueza espiritual de los otros, al repensarla en su mente, la ha ido enriqueciendo y transmitiendo a los demás. Bastaría detenerse a considerar lo que acontece en la ciencia. Cómo, con el lenguaje y los signos de los sabios, a través del tiempo, cada uno de ellos ha ido enriqueciendo el acervo de conocimientos para comunicarlos a las generaciones venideras, las cuales a su vez, acrecentándolo con nuevos descubrimientos, lo vuelven a transmitir a las que siguen. El mismo concepto se va enriqueciendo, gracias a la palabra hablada o escrita, que permite comunicarlo a los otros, los cuales, basándose en él, acumulan nuevos conocimientos, nuevos aspectos o facetas de la realidad.⁹⁹⁵

El genio de un pueblo o civilización, las resonancias emotivas, las metáforas y sugerencias de las palabras, se impregnan en dicho lenguaje externo y permiten el enriquecimiento del espíritu que lo acoge. La analogía en el lenguaje filosófico, se basa en parte en este aspecto perfectivo de la palabra externa, por las imágenes y matices asociados por las palabras internas de los hombres:

Porque conviene advertir que el lenguaje exterior no es un mero instrumento con que la palabra interior se expresa, sino que es un instrumento para enriquecer al propio espíritu con la palabra interior, muchas veces pronunciada en esa palabra exterior y cuya pronunciación evoca en cada espíritu que penetra. Cuando uno lee el lenguaje de un escritor, por ejemplo Dante o Cervantes, sus palabras y expresiones no se agotan en su significación inmediata, sino que irradian un conjunto de pensamientos, sentimientos y crean una atmósfera espiritual.⁹⁹⁶

La luz de la palabra humana no agota de un solo golpe toda la plenitud de significados y relaciones implicadas en las cosas, porque lo que el lenguaje humano como obra maestra de la cultura, la podemos comparar al efecto que resulta de la acción conjunta de la luz de muchas palabras humanas y de muchas personas pronunciándolas, que hacen que el propio lenguaje externo sea susceptible de perfeccionarse y sirva también para el perfeccionamiento del lenguaje interior de otras personas. A este respecto, es interesante destacar con el Aquinate que la palabra humana es imperfecta y limitada, aun siendo signo de su nobilísima naturaleza intelectual, de manera que necesitamos recurrir a muchas palabras para expresar lo que las cosas son, así como el orden y distinción que se da en ellas, y por esto afirma que “nosotros no podemos expresar todas nuestras concepciones con una sola palabra, por eso es necesario que formemos muchas palabras imperfectas, a través de las cuales expresemos separadamente todo lo que está en nuestro conocimiento”⁹⁹⁷. En conclusión, reiteramos que sin el lenguaje humano no

⁹⁹⁵ Octavio N. DERISI. *La palabra*, p.201

⁹⁹⁶ Octavio N. DERISI. *La palabra*, p.207

⁹⁹⁷ *Nos non possumus omnes nostras conceptiones uno verbo exprimere, ideo oportet quod plura verba imperfecta formemus, per quae divisim exprimamus omnia, quae in scientia nostra sunt.* TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap.1, lectio 1.

sería posible la cultura en ninguno de sus niveles, y que el lenguaje humano es la obra cultural fundamental que es susceptible de ser perfeccionada por unas virtudes externas, que pasamos a comentar.

V.4.7.1. *Las virtudes del lenguaje externo*

En la medida en que el lenguaje se convierte de alguna manera en la creación cultural fundamental y el vehículo transmisor fundamental de comunicación de verdad, belleza y bondad, es susceptible de ser considerado como una materia sobre la que trabaja la misma razón, pero que a su vez ayuda a la razón en su descubrimiento y comunicación de la verdad.

Es por esto que ahora nos detenemos en considerar solamente las virtudes del lenguaje externo que se corresponden con aquella parte de las llamadas “artes liberales” que componían el *trivium*, es decir, la gramática, la dialéctica y la retórica, aunque también podríamos incluir la poética. En efecto, este ámbito de las artes liberales puede considerarse como de artes lingüísticas, puesto que consideran algunos aspectos de la obra que la razón dirige sobre el lenguaje. Así por ejemplo, la gramática se ocupa de la correcta construcción de una oración, la dialéctica, por su parte, es aquella parte de la lógica que permite someter a examen cualquier opinión y discutir sobre cualquier cosa, formando metódicamente silogismos a partir de las opiniones plausibles o incluso a partir de las verdades necesarias. Por otro lado, la retórica se puede caracterizar como el arte o método de utilizar en cada caso lo que es más adecuado para persuadir a un oyente u auditorio, según la conocida caracterización de Aristóteles:

Entendamos por retórica la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer. Esta no es ciertamente tarea de ningún otro arte, puesto que cada uno de los otros versa sobre la enseñanza y persuasión concernientes a su materia propia, como por ejemplo la medicina sobre la salud y lo que causa enfermedad (...) La retórica, sin embargo, parece que puede establecer teóricamente lo que es convincente en cualquier caso que se proponga, razón por la cual afirmamos que lo que a ella concierne como arte no se aplica sobre ningún género específico.⁹⁹⁸

La retórica coincide en parte con la dialéctica, puesto que ambas utilizan sistemáticamente opiniones plausibles y discuten sobre cualquier género de cosas, pero la diferencia principal reside en que la dialéctica es puramente lógica y especulativa y se centra en los razonamientos en sí mismos, mientras que la retórica estudia el discurso en relación con el carácter del orador y las pasiones del auditorio. Por consiguiente, la retórica va más allá de la dialéctica, puesto que la primera se dirige a la razón en cuanto de algún modo es susceptible de influir por las pasiones. Es por esto que Aristóteles destaca la importancia de estudiar sistemáticamente las pruebas de persuasión, atendiendo tanto a la actitud del orador, como a la disposición del oyente y a los elementos propios del discurso:

⁹⁹⁸ ARISTÓTELES. *Retórica*, libro I (1355b25-35)

En cuanto a las pruebas por persuasión unas son ajenas al arte y otras son propias del arte. Llamo ajenas al arte a cuantas no se obtienen por nosotros, sino que existían de antemano, como los testigos, las confesiones bajo suplicio, los documentos y otras semejantes (...) De entre las pruebas por persuasión, las que pueden obtenerse mediante el discurso son de tres especies: unas residen en el talante del que habla, otras en predisponer al oyente y, las últimas, en el discurso mismo, merced a lo que este demuestra o parece demostrar.⁹⁹⁹

Como es sabido, el arte retórico utilizará sus reglas y principios para aplicarlos a tres ámbitos discursivos principales. El primer género de discurso que es trabajado por la retórica es el género deliberativo, en el cual se discute sobre lo bueno y lo malo, y sobre aquello que conduce a la felicidad y al bien común. El segundo género de discurso es el llamado género epidíctico, que pretende agradar al auditorio, mostrando y exhibiendo valores y modelos aceptados. En tercer lugar está el género judicial, en el que la retórica aborda la justicia o injusticia de un hecho, así como también los grados de culpabilidad de un acusado y su posible defensa. En este sentido, la retórica no tiene por objeto la verdad de una determinada materia, sino más bien la forma en que esta se presenta, se propone o se defiende.

Es por esto, que tanto la gramática, la dialéctica, como la retórica son unas artes lingüísticas, que Leopoldo Eulogio Palacios califica de “mentefactura” porque el discurso del lenguaje humano es sometido sistemáticamente a cierta regla y método. No obstante, lo de “factura” es metafórico, puesto que solo se da en sentido propio en la manufactura, es decir, en las obras hechas en el mundo material por medio de nuestro cuerpo:

La mentefactura se refiere al conocimiento discursivo sometido a regla y método. Tal mentefactura es el conocimiento en su operable (o dicho de modo más específico, en su aspecto), tomada esta palabra “factible” metafóricamente, porque su significación (...) De suerte que convierte en objeto de arte la formalidad de la construcción que toda teoría lleva consigo, dejando a las ciencias que no son arte la consideración del contenido.¹⁰⁰⁰

En este sentido, Leopoldo Eulogio Palacios pone el ejemplo de como una misma proposición que afirme la relación entre la aplicación del calor al mercurio y la subida de este, es contemplada de manera diferente por la gramática, por la dialéctica o lógica y por la retórica. Así pues, la gramática advertirá que se trata de una determinada oración subordinada adverbial, mientras que la lógica advertirá que hay una implicación lógica con una conectiva condicional “si...entonces” que enlaza un antecedente con un consecuente, mientras que la retórica advertirá que se trata de una proposición de escaso valor literario:

Sea ejemplo una verdad cualquiera, pongo por caso, la afirmación que dice que un foco de calor cuya irradiación se aplica al tubo hace subir el mercurio. Se trata de una afirmación de contenido físico. A este contenido le voy a dar la siguiente forma: “Si la irradiación de un foco de calor se aplica al tubo de un termómetro, entonces sube el mercurio”. Ante los ojos de un gramático esta proposición es una oración subordinada adverbial, de naturaleza condicional,

⁹⁹⁹ ARISTÓTELES. *Retórica*, libro I (1355b35-1356a5)

¹⁰⁰⁰ Leopoldo Eulogio PALACIOS. *Filosofía del saber*, p.369

que consta de dos oraciones relacionadas mediante la conjunción “sí” (...) Ante los ojos de un lógico esta proposición es un enunciado compuesto de dos proposiciones simples, juntadas por la constante lógica “si-entonces” (...) Ante los ojos de un crítico versado en la retórica y la poética, esa proposición es una frase idiomática de escaso valor literario, tolerable en un contexto didáctico (...) No hemos tocado el contenido físico de esa proposición, que es asunto de una ciencia de la naturaleza. Hemos enfocado tan solo su forma de construcción, haciéndolo a la luz de las tres artes del viejo *trivium*: gramática, dialéctica, retórica.¹⁰⁰¹

Por consiguiente, las artes lingüísticas de la gramática, dialéctica y retórica dejan de lado la materia de sus afirmaciones, que pertenece a distintos ámbitos o saberes, y se centra en la forma y orden en que son presentados los conceptos, ya que esta puede ser buena o mala y sobre ella es necesaria cierta intervención:

Esta forma es el orden en que se traban entre sí los conceptos y los vocablos: forma gramatical, forma lógica, forma retórica o poética. Está compuesta de relaciones de razón que forman una red objetiva, pero ideal, entre los contenidos de los conceptos (...) La declinación de los nombres, la conjugación de los verbos, el pronombre, el participio, todas las estructuras de que trata el gramático y el filólogo son entes de esta clase; como lo son las relaciones de razón lógicas, por las que convertimos los conceptos en predicados, en proposiciones, en premisas, en conclusiones; o como lo son el exordio, el epílogo, el tropo, la sinécdoque y las entidades de que se hacen cuestión los retóricos.¹⁰⁰²

Así pues, existen unas virtudes del lenguaje externo a las que es importante tener en consideración, pues son obra de la razón, ya que son efectuadas por el entendimiento y no poseen realidad en las cosas materiales, pero que a su vez son realizadas para beneficio de la misma razón, de modo que esta los utiliza para realizar mejor sus operaciones, al modo de instrumentos de la especulación:

Todos estos entes dependen de la razón humana, como hijos suyos que son (...) son hechas por beneficio y en beneficio de la razón. En cuanto son hechas por beneficio de la razón, reciben de ella el ser y la vida, como artefactos ideados por el entendimiento, que este no podría hallar nunca fuera de sí, como encuentra los árboles y las nubes, y en este sentido son artefactos (...) Pero en cuanto son hechos en beneficio de la razón, esta los aprovecha para su propio funcionamiento, son hijos procreados por ella con miras interesadas, pues les hace instrumentos de su propia vida interior, *instrumenta speculationis*, de donde resulta que el arte de construirlos no se vierte al exterior, como sucede con las artes del bien útil o del bien deleitable, sino que revierte hacia dentro, para facilitar la operación racional.¹⁰⁰³

He aquí una dimensión importante del lenguaje externo, en orden a manifestar de manera adecuada lo que se ha conocido y de facilitar a su vez que algo sea conocido mejor por uno mismo o por otra persona.

¹⁰⁰¹ Leopoldo Eulogio PALACIOS. *Filosofía del saber*, p.370

¹⁰⁰² Leopoldo Eulogio PALACIOS. *Filosofía del saber*, p.371-372

¹⁰⁰³ Leopoldo Eulogio PALACIOS. *Filosofía del saber*, p.372

V.4.8. La indigencia de amistad en la vida humana y la palabra

El hombre aunque no quiera, siempre depende de los otros y de la sociedad para su propia supervivencia. Ningún hombre se basta a sí mismo, sino que en mayor o menor medida necesita de los demás. En este sentido, el Aquinate recoge de Aristotéles esta clara afirmación, destacando entre otras muchas cosas, que la amistad es necesaria para la vida humana, y esto hasta el punto de que nadie bien dispuesto elegiría vivir con todos los bienes exteriores pero sin tener ningún amigo, pues se perdería el favorecerles con dichos bienes, e incluso también para la conservación de los mismos son importantes los amigos, pues resultan un lugar de refugio en caso de necesidad:

A la filosofía moral incumbe considerar todo lo necesario para la vida humana, entre lo cual está la amistad como muy necesaria. Tanto, que nadie bien dispuesto elegiría vivir de tal manera que tuviera todos los demás bienes exteriores sin tener amigos. Pues a aquellos que poseen bienes exteriores en abundancia, a saber riquezas, mando y poderío parecen ser muy necesarios los amigos (...) para conservar tales bienes, que no pueden preservarse sin amigos, porque cuanto mayor es la fortuna menos segura es (...) Pero no solo en la buena fortuna son útiles los amigos, también en la situación contraria. Pues en la pobreza los hombres estiman que los amigos son un singular refugio.¹⁰⁰⁴

Es por esto, que el Doctor Angélico llega a reputar la amistad como el más importante de los bienes externos y así comenta que “el tener amigos parece ser el más importante entre los bienes exteriores”¹⁰⁰⁵. Por otro lado, destaca también que la amistad es necesaria en todas las edades, pues por ella los jóvenes que poseen verdaderos amigos, se abstienen de obrar mal, los ancianos se apoyan para cubrir sus necesidades y también los hombres maduros se asocian amistosamente para la realización de cosas buenas y para el conocimiento de la verdad:

Asimismo, la amistad es necesaria en toda edad. En los jóvenes, pues, por los amigos, se abstienen de pecar (...) A los ancianos, en cambio, les son útiles los amigos para cuidarlos o servirlos debido a sus deficiencias corporales. Al fallar en sus acciones debido a su debilidad, los amigos les son necesarios como una ayuda. A aquellos que están en la plenitud, en su edad adulta, les son útiles para llevar a cabo buenas acciones, pues cuando dos coinciden son más poderosos, tanto en la actividad que es la especulación intelectual, en la medida que uno ve lo que otro no puede ver, como para hacer cosas exteriores, en lo cual ostensiblemente uno es ayudado por otro.¹⁰⁰⁶

¹⁰⁰⁴ *Moralis enim philosophia habet considerationem circa omnia quae sunt necessaria vitae humanae, inter quae maxime necessarium est amicitia: intantum, quod nullus bene dispositus eligeret vivere cum hoc, quod haberet omnia alia exteriora bona sine amicis. Illis enim, qui maxime possident exteriora bona, scilicet divitibus et principibus et potentatibus, maxime videntur esse necessarii amici (...) Secundo ad conservationem talium bonorum, quae non possunt conservari sine amicis. Quia bona fortuna quanto est maior, tanto est minus secunda (...) Nec solum in bona fortuna sunt utiles amici, sed etiam in contraria. Quia in paupertate homines existimant amicos esse singulare refugium.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro VIII, lectio 1

¹⁰⁰⁵ *Est habere amicos, videtur esse praecipuum inter exteriora bona.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro VIII, lectio 8

¹⁰⁰⁶ *Sunt etiam necessarii in omni aetate. Quia iuvenibus sunt necessarii ad hoc quod per amicos cohibeantur a peccato (...) Senioribus autem sunt utiles amici ad serviendum propter defectus corporales. Et quia deficiunt in suis actionibus propter debilitatem, sunt eis amici necessarii ad adiutorium. Illis autem qui sunt in summo, idest in perfecta aetate, sunt utiles ad bonas actiones*

Santo Tomás de Aquino recoge la distinción aristotélica de diversos tipos de amistad que se corresponden con diferentes actos de amor a bienes diversos, según que se trate de un bien honesto, de un bien útil o de un bien deleitable, dando lugar respectivamente a la amistad fundada en un bien honesto, a la amistad deleitable y a la amistad útil o interesada:

Amables son el bien en sentido absoluto, lo deleitable y lo útil (...) los amores difieren en especie de acuerdo a estas tres: una, es la clase de amor por la cual algo es amado en razón de un bien; otra, es la clase de amor por la cual algo es amado en razón de lo deleitable; y otra, diferente, en razón de la utilidad (...) Hay tres clases de amistad, en igual número que el de lo amable. Una, es la amistad en razón de lo honesto, que es un bien en sentido absoluto; otra, en razón de lo deleitable; y la tercera, en razón de lo útil.¹⁰⁰⁷

De entre estos tres tipos de amistad, el Aquinate afirma que la razón propia de amistad se da en aquella que se funda en un bien honesto y en la que el amigo es amado por sí mismo, y esta tiene lugar entre los hombres virtuosos; mientras que la amistad deleitable o amistad útil es una amistad *per accidens*, en la que el amigo no es amado por sí mismo, sino únicamente por el deleite o utilidad que implica su compañía. Es por esto, que esta amistad útil o deleitable suele disolverse fácilmente, en cuanto desaparece la razón de utilidad o de deleite:

Entre los que se aman recíprocamente en razón de una utilidad, el uno no ama al otro por el otro mismo, sino según que por el otro recibe para sí algún bien. Entre los que se aman en razón de un deleite sucede algo similar (...) Así, no aman al amigo, según lo que es en sí mismo, sino según lo que a él acaece, verbigracia, según que es útil o deleitable. De ahí resulta claro que estas amistades no son amistades por sí sino por accidente, porque no es amado el hombre según lo que en sí mismo es sino según la utilidad o el deleite que causa (...) Luego, cuando los que eran así amados dejan de ser deleitables o útiles, sus amigos los dejan de amar. Se ve, sobre todo, en la amistad de lo útil, pues no siempre lo mismo es útil para el hombre, sino una u otra cosa según los diferentes tiempos y lugares (...) Algo similar ocurre en la amistad en torno al deleite.¹⁰⁰⁸

exequendas. Quando enim duo conveniunt sunt potentiores. Et in opere intellectualis speculationis, dum unus videt quod alius videre non potest; et ad opus exterioris actionis, in quo manifeste unus alii auxiliatur. TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro VIII, lectio 1

¹⁰⁰⁷ *Cum sint tria amabilia, sicut dictum est: scilicet bonum simpliciter, delectabile et utile (...) amationes secundum haec tria differant specie: ut scilicet alia sit species amationis qua amatur aliquid propter bonum, et alia qua amatur aliquid propter delectabile, et alia qua propter utile (...) etiam sint tres species amicitiae, aequales numero amabilibus. Quarum una est amicitia propter honestum, quod est bonum simpliciter; alia propter delectabile; et tertia, propter utile.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro VIII, lectio 3

¹⁰⁰⁸ *Illi qui amant se adinvicem propter utilitatem, unus non amat alterum propter seipsum, sed secundum quod ab altero accipit sibi aliquod bonum. Et simile est in his qui se amant propter delectationem (...) Et ita non amant amicum secundum quod ipse in se est, sed secundum quod accidit ei, scilicet secundum quod est utilis vel delectabilis. Unde patet quod huiusmodi amicitiae non sunt per se amicitiae, sed per accidens, quia non amatur homo secundum id quod ipse est, sed secundum quod aliquid exhibet, scilicet utilitatem vel delectationem (...) Quando igitur illi qui amabantur desinunt esse delectabiles vel utiles, amici eorum quiescunt ab amando. Et hoc maxime manifestum est in amicitia utilis. Non enim semper est idem utile homini, sed aliud et aliud secundum diversa tempora et loca (...) Et simile contingit circa amicitiam delectationis.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro VIII, lectio 3

Por otro lado está la verdadera amistad, que es aquella que se da entre los hombres virtuosos, en la cual el amigo es amado por sí mismo y en la que ambos mutuamente se procuran el bien, siendo permanente dicha amistad, como permanente es el hábito de la virtud:

Los que son semejantes en la virtud quieren mutuamente el bien el uno del otro, en cuanto son buenos. Son buenos en sí mismos, pues la virtud es cierta perfección que hace bueno al hombre y a su obrar (...) Esta amistad es *per se* y las demás son *per accidens*, en consecuencia, los virtuosos quieren el bien para su amigo, por el amigo mismo, y no por algún beneficio para sí que provenga de ellos (...) De los amigos que se aman uno al otro porque son buenos, se desprende que la amistad permanece todo el tiempo según que son buenos en la virtud. Pero la virtud es un hábito permanente y no fácilmente pasajero (...) luego tal amistad es duradera.¹⁰⁰⁹

Asimismo, esta amistad perfecta fundada en la virtud, posee también razón de deleitable y de utilidad, pues lo que es un bien *per se*, también es deleitable y apetecible, además de muy útil, de lo que se sigue a su vez que este amor de amistad es muy grande¹⁰¹⁰.

No obstante, como estamos tratando el perfeccionamiento de la vida humana por la palabra desde la perspectiva *ex indigentia*, dejaremos para el próximo apartado la consideración de este tipo de amistad perfecta, y aquí nos limitamos a destacar que incluso para estas formas inferiores de amistad, como son la amistad deleitable o la amistad útil, es del todo necesaria la palabra humana. En efecto, cualquier tipo de amistad no se sostiene mucho tiempo sin el trato frecuente que implica la conversación por medio de la palabra:

Si la ausencia entre los amigos es duradera, parece causar el olvido de la amistad. Como también los demás hábitos, por falta de costumbre, se debilitan y finalmente faltan. Es preciso que, como un hábito se adquiere mediante la costumbre de actuar, así, mediante lo mismo se conserve. Pues cada cosa se conserva por su causa, por eso, dice el proverbio que muchas amistades se disuelven porque uno no llama al otro, es decir, no habla con él ni lo trata.¹⁰¹¹

En lo que toca a la dimensión *ex indigentia*, el hombre que vive sumido en una situación difícil, abrumado por los males presentes, encuentra gran alivio en manifestar su dolor a los amigos por medio de la palabra, y así comenta Santo Tomás que al ser compadecido

¹⁰⁰⁹ *Illi enim qui sunt sibi similes in virtute, volunt sibiinvicem bona, inquantum sunt boni. Sunt autem boni secundum seipsos. Nam virtus est quaedam perfectio faciens hominem bonum et opus ipsius (...) haec amicitia sit per se, aliae autem per accidens, consequens est quod virtuosus qui volunt bona amicis propter eos et non propter aliquid quod sibi ex eis proveniat (...) ex quo tales amant seipsos propter hoc quod boni sunt, consequens est quod eorum amicitia permaneat quousque sunt boni secundum virtutem. Virtus autem est habitus permanens et non de facili transiens (...) Ergo talis amicitia est diuturna.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro VIII, lectio 3

¹⁰¹⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro VIII, lectio 3

¹⁰¹¹ *Si absentia amicorum abinvicem sit diuturna, videtur facere oblivionem amicitiae praecedentis. Sicut et alii habitus per dissuetudinem operandi debilitantur et tandem destruuntur; oportet enim quod sicut habitus per consuetudinem operum acquiruntur ita etiam per idem conserventur, nam unumquodque conservatur per suam causam. Et ideo dictum est in proverbio, quod multae amicitiae dissolvuntur per hoc, quod unus alium non appellat, id est non colloquitur et convivit alteri.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro VIII, lectio 5

por los amigos uno experimenta que llevan la carga con él y además percibe que en el hecho de que se entristezcan por su dolor, conoce que es amado por ellos, lo cual resulta deleitable y de algún modo compensatorio:

El que un amigo se conduela en las tristezas es naturalmente consolador (...) porque siendo propio de la tristeza el apesadumbrar, viene a ser como una carga, de la cual procurar ser aliviado el que la sufre, y por lo mismo, cuando uno ve que otros se comtristan de su tristeza, se forma cierta idea de que aquella carga la llevan con él (...) La segunda razón y más convincente, porque en el hecho mismo de que los amigos se contristen con él conoce que es amado por ellos, lo cual es deleitable.¹⁰¹²

En todo este proceso de ayuda al amigo en tanto que indigente y sumido en variedad de males presentes, posee una importancia crucial la palabra, así como otras formas de expresión como el llanto y el sollozo, y en este sentido comenta el Aquinate que "los hombres sumidos en tristeza logran mitigarla manifestándola exteriormente por el llanto o los sollozos y también por la palabra"¹⁰¹³. Es por esto que Santo Tomás conecta los diversos tipos de amistad con la conversación, y así afirma que los jóvenes tienden a hacer fácilmente amigos por su disposición a conversar con los demás y a ponerse de acuerdo con ellos:

La concordia y la conversación de los amigos parecen ser, sobre todo, la obra de la amistad y la causa de la misma (...) de aquí que los jóvenes que disfrutan mucho conversando y fácilmente están de acuerdo con los demás, se hagan amigos rápidamente.¹⁰¹⁴

Es tan importante este aspecto que el Aquinate recoge de Aristóteles la consideración de que ni los viejos ni los hombres antipáticos y duros en sus palabras, son aptos para la amistad, ya que resulta muy difícil la conversación y la convivencia con ellos, puesto que no se puede permanecer mucho tiempo en algo que no deleita o que incluso provoca nuevas tristezas:

Ni los viejos ni los hombres severos o ásperos en las palabras y en el trato parecen ser amativos, aptos para la amistad, al no ser aptos para el acto de amistad que es la convivencia, pues poco de deleite hay en ellos. Por eso, no pueden convivir fácilmente, pues nadie puede permanecer largo tiempo con un hombre que contrista o no deleita.¹⁰¹⁵

¹⁰¹² *Naturaliter amicus condolens in tristitiis, est consolativus (...) cum ad tristitiam pertineat aggravare, habet rationem cuiusdam oneris, a quo aliquis aggravatus alleviari conatur. Cum ergo aliquis videt de sua tristitia alios contristatos, fit ei quasi quaedam imaginatio quod illud onus alii cum ipso ferant (...) Secunda ratio, et melior, est quia per hoc quod amici contristantur ei, percipit se ab eis amari; quod est delectabile.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.38, art.3, in c.

¹⁰¹³ *Quando homines qui sunt in tristitiis, exterius suam tristitiam manifestant vel fletu aut gemitu, vel etiam verbo, mitigatur tristitia.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.38, art.2, in c.

¹⁰¹⁴ *Ista autem maxime videntur esse amicitiae opera et causativa ipsius; scilicet concordia et colloquium amicorum. Et inde est, quod iuvenes, qui multum in colloquiis gaudent et de facili aliis assentiunt, cito fiunt amici.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro VIII, lectio 6

¹⁰¹⁵ *Neque etiam senes, neque severi, idest homines austeri in verbis et convictu, videntur esse amativi, idest apti ad amicitiam, propter hoc scilicet quod non sunt apti ad amicitiae actum, qui est convivere. Parum enim invenitur in eis de delectatione. Et ideo non possunt de facili convivere aliis, quia nullus potest per diem, id est per aliquod longum tempus, morari cum homine qui contristat vel qui etiam non delectat.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro VIII, lectio 5

Por otra parte, el Doctor Común establece que la amistad deleitable es más noble que la amistad útil, ya que en la amistad deleitable se busca más desinteresadamente el bien del otro que en la interesada, aunque no de forma tan perfecta como en la amistad fundada en la virtud. Asimismo, destaca Santo Tomás que la conversación en la amistad útil o interesada reviste el carácter de una negociación:

En la amistad deleitable los amigos se aman más generosamente que en la amistad útil, en la cual se requiere un devolver o compensar el favor. Así, la amistad útil parece ser como una cierta negociación. Por eso, la amistad que se debe al deleite es mejor, en cuanto se asemeja más a la amistad perfecta, que es la más generosa en cuanto en ella los amigos se aman por ellos mismos. ¹⁰¹⁶

En relación con esto, Santo Tomás aborda en esta consideración de la amistad según una perspectiva *ex indigentia*, que sí que puede darse una cierta razón de amistad entre desiguales, como por ejemplo entre un padre y un hijo, entre un mayor y un joven o en general con cualquier persona que ostenta un cargo o autoridad y los que a él le están sometidos:

Además de las amistades vistas que consisten en una igualdad porque son propias de los que se asemejan según la virtud, la utilidad o el deleite, hay otras clases de amistad que son según una desigualdad, en cuanto una persona sobrepasa a otra, como la amistad del padre con el hijo o del mayor con el joven y del marido con la mujer y, en general, de todo aquel que tiene imperio sobre alguien con aquel sobre el cual ejerce su imperio. ¹⁰¹⁷

En este nuevo género de amistades entre desiguales, no se realizan porque ambas partes hagan lo mismo, sino porque cada una hace lo que le corresponde, y así por ejemplo el hijo no puede pretender recibir la reverencia que le corresponde a sus padres, sin embargo, en tanto que cada una de las partes cumpla con lo que es debido, se produce una cierta igualdad según proporción que da lugar a una cierta amistad.

No obstante, el tipo de amistad más frecuente que suele darse entre hombres desiguales es de utilidad, en tanto que se requiere algún bien del que se carece, como por ejemplo el pobre necesita de las riquezas del amigo rico, aunque luego se mueva a corresponderle en la medida de lo posible:

La amistad entre contrarios, por ejemplo, que el pobre ame al rico y el indocto al que sabe, parece darse más por alguna utilidad, en cuanto uno de los amigos desea del otro lo que le

¹⁰¹⁶ *In amicitia delectabilis amici magis se liberaliter amant quam in amicitia utilis, in qua requiritur recompensatio lucri et sic huiusmodi amicitia videtur esse quasi negotiatio quaedam. Et ita amicitia quae est propter delectabile est potior, utpote similior perfectae amicitiae, quae est maxime liberalis, in quantum secundum ipsam propter se amici amantur.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro VIII, lectio 6

¹⁰¹⁷ *Praeter praedictas amicitias quas diximus in aequalitate consistere, eo quod sunt similibus secundum virtutem vel utilitatem vel delectationem; est quaedam alia species amicitiae, quae est secundum superabundantiam, in quantum scilicet una persona excedit aliam, sicut amicitia quae est patris ad filium, et universaliter senioris ad iuniorum et viri ad uxorem et universaliter omnis eius qui habet imperium super aliquem, ad eum super quem habet imperium.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro VIII, lectio 7

hace falta, y a su vez, da al otro otra cosa, como el pobre desea conseguir riquezas del rico, por las cuales gasta en un regalo para este.¹⁰¹⁸

Vemos pues que el fundamento que posibilita estas formas inferiores de amistad, como son la amistad deleitable y la útil (y aquella que en cierto modo se establece entre desiguales) es la palabra humana, y que sin ella todas serían inviables, pues no habría manera de negociar en la amistad útil ni de divertirse o ponerse de acuerdo en la amistad deleitable. Asimismo el Aquinate destaca que una amistad es tanto mayor cuanto más cosas comparten y se comunican, de manera que sin una comunicación de ciertos bienes materiales, de algún tiempo y conversación, no sería posible esta amistad:

Para los hermanos y para las personas así unidas, todas las cosas son comunes, como la casa, la mesa y otras similares. En cambio, para otro tipo de amigos, ciertas cosas están separadas; para unos más, para otros menos. De acuerdo a lo cual algunos tienen más amistad, por ejemplo, entre los que tienen más en común o hay menos amistad, por ejemplo, entre los que poco comparten. Observando este hecho aparece con evidencia que si no hubiera ninguna comunicación no podría haber amistad.¹⁰¹⁹

Sin embargo, el mayor de los bienes que puede comunicar el hombre es su vida personal, puesto que “la persona es lo perfectísimo en toda la naturaleza”¹⁰²⁰, pero esto se da propiamente en la amistad fundada en el bien honesto y en la virtud, que trataremos desde la perspectiva *ex plenitudine* en la cual el amigo viene a hacerse otro yo.

V.4.9. La ley humana: educadora del hombre y medio para la amistad

Para que la sociedad humana funcione se requiere de esta palabra fecunda que descubra lo que es bueno y mande realizarlo y también que muestre lo malo y prohíba su realización. Asimismo, una vez constituida esta palabra fecunda en forma de auténtica ley humana, se podrá realizar toda una beneficiosa labor educativa y orientadora sobre los súbditos de dicha comunidad, los cuales son orientados a su felicidad y al bien común por medio de dichas leyes.

Es necesario destacar que la ley humana para ser auténtica ley debe ajustarse a la ley natural. Por su parte, la ley natural es la promulgación de la ley eterna pronunciada por Dios acerca de las cosas y descubierta por la criatura racional.

¹⁰¹⁸ *Amicitia quae est ex contrariis, puta quod pauper amet divitem et indoctus scientem, maxime videtur esse propter utilitatem, in quantum scilicet unus amicorum appetens ab alio id quo ipse indiget redonat ei aliquid aliud; sicut pauper appetit consequi divitias a divite pro quibus impendit ei obsequium.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro VIII, lectio 8

¹⁰¹⁹ *Videmus enim quod fratribus et personis ita coniunctis sunt omnia communia, puta domus, mensa et alia huiusmodi. Aliis autem amicis sunt quaedam discreta. Et quibusdam plura et quibusdam pauciora. Et secundum hoc etiam amicitiarum quaedam sunt maiores, scilicet inter illos qui habent plura communia, quaedam vero minores, scilicet inter illos qui in paucioribus communicant. Et ex hoc manifeste apparet quod, si nulla esset communicatio non posset esse amicitia.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro VIII, lectio 9

¹⁰²⁰ *Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.29, art 3, in c.

Al ser promulgada la ley eterna en forma de ley natural en la conciencia del hombre, es pronunciada en una palabra interior que después se encarnará en el lenguaje externo. En este punto conviene recordar la definición de ley realizada por el Aquinate, así como un breve comentario de sus notas esenciales

V.4.9.1. Definición de ley

El Aquinate sostiene que la ley es medida y regla de los actos humanos, y puesto que la razón es el principio de dichos actos, entonces el primer principio de la razón práctica, que es el fin último, debe ser a lo que atienda principalmente la ley¹⁰²¹.

En segundo lugar, Santo Tomás compara el ordenamiento esencial de la ley al bien común con el ordenamiento de lo imperfecto a lo perfecto o el de la parte al todo. A este respecto, así como el principio de un género en el que se da algo en plenitud es principio de todo lo que participa de ello y así sucede también que todas las demás cosas se ordenan a este primer principio. De este modo resulta que así como la ley se ordena esencialmente al bien común, así también cualquier otro precepto particular posee razón de ley en tanto que se ordena al mismo¹⁰²².

En tercer lugar, el Aquinate afirma que la causa eficiente de la ley no es cualquier razón privada, sino que dicho ordenamiento corresponde a toda la multitud o bien al que hace las veces de esta, ya que por medio de su dictamen ordena los actos humanos y los bienes particulares al bien común¹⁰²³.

Igualmente hay que destacar que para que los preceptos y leyes de la razón práctica emitidas por la comunidad o sus dirigentes tengan razón plena de ley, deben ser manifestadas y publicadas, es decir, deben ser promulgadas, y una vez puestas en conocimiento, entonces entran en vigor¹⁰²⁴.

Santo Tomás recapitula una breve definición esencial de la ley, sintetizando las cuatro notas esenciales, que son el que es una obra de la razón, su ordenación al bien común, su realización por la comunidad o quien hace las veces de esta y finalmente el de ser promulgada:

Y así, de las cuatro conclusiones establecidas se puede inferir la definición de la ley, la cual no es sino una ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad.¹⁰²⁵

¹⁰²¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.90, art.2, in c.

¹⁰²² Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.90, art.2, in c.

¹⁰²³ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.90, art.3, in c.

¹⁰²⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.90, art.4, in c.

¹⁰²⁵ *Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.90, art.4, in c.

V.4.9.2. Clases de leyes

Las leyes se pueden clasificar según diversos criterios. Uno primero es según el autor, de manera que la ley puede ser divina o humana, aunque de manera indirecta toda verdadera ley procede de Dios. En segundo lugar, según su fundamento o promulgación puede ser natural o positiva. En el primer caso está inscrita en el dinamismo interior de los entes por el Autor de la naturaleza, mientras que en el segundo se manifiesta por otro medio externo y añadido a este anterior. La ley positiva se subdivide a su vez en ley divina y ley humana, y esta a su vez en ley civil y ley eclesiástica. Octavio N. Derisi comenta al respecto que aunque “toda ley natural es divina, no toda ley positiva es humana, pues puede serlo también divina”¹⁰²⁶, como por ejemplo el Decálogo. En tercer lugar la ley puede ser preceptiva, prohibitiva o permisiva. Una ley es preceptiva cuando manda la realización de un cierto acto, es prohibitiva cuando obliga la omisión de cierto acto y es permisiva cuando permite ciertas acciones. En cuarto lugar, según su duración, una ley puede ser eterna o temporal. La ley eterna siempre es divina, mientras que la ley temporal es propia de la criatura, bien porque la recibe de Dios, como por ejemplo la ley natural, o bien porque la determina el mismo hombre en una situación concreta.

Sin embargo, ahora nos ceñiremos brevemente al orden de distinciones establecido por el Aquinate: ley eterna, ley natural, ley humana y ley divina.

V.4.9.3. Ley eterna

La ley eterna es la ordenación de las criaturas hacia la bondad divina, concebida por el Entendimiento divino y querido por su Voluntad. Esta norma es concebida por Dios desde la eternidad, aunque sus efectos en las criaturas se observan en el tiempo. En efecto, es un *factum* que el mundo está regido por la divina Providencia, a partir del orden admirable que descubrimos en las criaturas, siendo la razón divina el fundamento de esta ley que conduce y gobierna todas las cosas a su fin, y como dicha concepción del Entendimiento divino es eterna, es por lo que debemos hablar de la ley eterna:

Pero es manifiesto, supuesto que el mundo está regido por la divina Providencia, como quedó demostrado en la primera parte, que todo el conjunto del universo está sometido al gobierno de la razón divina (...) Y como la razón divina no concibe nada en el tiempo, sino que su concepción es eterna, por fuerza de ley de que tratamos debe llamarse eterna.¹⁰²⁷

Únicamente el hombre es el que participa de la ley eterna en sentido pleno, pues solo él es quien la asume consciente y activamente como ley, mientras que los demás vivientes participan de la ley eterna de manera ciega y pasiva, y no la asumen como ley:

De dos maneras puede estar sujeta una cosa a la ley eterna: o porque participa de esa ley mediante el conocimiento de la misma o porque participa a modo de acción o de pasión, en

¹⁰²⁶ Octavio N. DERISI. *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, p.434

¹⁰²⁷ *Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ut in primo habitum est, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina (...) Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum, ut dicitur Prov. VIII; inde est quod huiusmodi legem oportet dicere aeternam.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.91, art.1, in c.

cuanto la recibe como principio intrínseco motor. Y de esta segunda manera están sujetas a la la ley eterna las criaturas irracionales (...) Pero la naturaleza racional, además de lo común con las demás criaturas, tiene algo peculiar por su carácter racional; por eso se encuentra sometido a la ley de ambas maneras: tiene en cierto modo conocimiento de esa ley eterna, y además, lleva grabada en su misma naturaleza cierta inclinación a aquello que la ley eterna ordena.¹⁰²⁸

Esto significa que solamente el hombre, de entre los vivientes corpóreos, es el único capaz de desvelar las inclinaciones naturales de los entes y de sí mismo, y formularlas con su verbo o palabra, asumiendo de forma consciente dicho dinamismo de la ley eterna como norma enunciable en un lenguaje. Además, el hombre descubre que esta ordenación en el caso de las inclinaciones específicamente humanas se presenta no de manera externa y coactiva, sino desde su interioridad y con una necesidad moral. Por otro lado, el hombre es capaz de sustraerse de algún modo a este orden que establece la ley eterna, pues libremente puede frustrar su tendencia ontológica por el pecado, de manera que su entendimiento quede oscurecido por los vicios y pasiones, y la inclinación natural de su voluntad depravada por malos hábitos. En este sentido, se puede concluir que el hombre bueno es el que se somete plenamente a la ley eterna, mientras que el hombre malo lo hace de manera imperfecta, pero esto se suplirá por la justicia divina.

V.4.9.4. *Ley natural*

Uno de los ingredientes esenciales de la ley es la promulgación, por lo que la ley eterna establecida por Dios una vez promulgada en la interioridad de los hombres reviste una nueva formalidad y se convierte en la ley natural. A este respecto, el Aquinate comenta que “la ley eterna posee promulgación de parte de Dios, que la promulga (...) aunque de parte de la creatura, que la oye o percibe, no puede ser eterna la promulgación”¹⁰²⁹. Por tanto, la ley natural es la participación del hombre en la ley eterna, por medio de la cual el hombre descubre las razones divinas para exigir un determinado modo de actuación al hombre, para conservar el orden natural y no quebrantarlo.

De entre los posibles argumentos que demuestran la existencia de la ley natural, queremos destacar especialmente uno, que asciende desde las realidades humanas hasta incluso la demostración de la existencia de Dios por la palabra de la conciencia moral antes explicada:

Es un hecho inmediato de nuestra conciencia que a) el entendimiento ve necesariamente algunos actos como buenos y otros como malos, y que b) las acciones malas las percibe

¹⁰²⁸ *Duplex est modus quo aliquid subditur legi aeternae, ut ex supradictis patet, uno modo, in quantum participatur lex aeterna per modum cognitionis; alio modo, per modum actionis et passionis, in quantum participatur per modum principii motivi. Et hoc secundo modo subduntur legi aeternae irracionales creaturae (...) Sed quia rationalis natura, cum eo quod est commune omnibus creaturis, habet aliquid sibi proprium in quantum est rationalis, ideo secundum utrumque modum legi aeternae subditur, quia et notionem legis aeternae aliquo modo habet, ut supra dictum est; et iterum unicuique rationali creaturae inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi aeternae.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.93, art.6, in c.

¹⁰²⁹ *Lex aeterna habet promulgationem ex parte Dei promulgantis (...) Sed ex parte creaturae audientis aut inspicientis, non potest esse promulgatio aeterna.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.91, art.1, ad 2

como ilícitas y prohibidas, y las buenas, necesarias a la consecución del último fin o bien, como mandadas (...) Y a la verdad, esa ley no puede provenir del mismo hombre, no puede tener su origen en la voluntad propia (...) porque la ley la da un superior, y el hombre no es superior a sí mismo. Además, experimentamos semejante obligación aun contra nuestros gustos y deseos naturales; la padecemos muchas veces contra la inclinación de nuestra voluntad. Ni puede provenir de otro hombre superior porque (...) esta obligación se presenta aun en muchos casos en que no existe precepto humano alguno y en todo caso, como algo anterior e independiente de este (...) sin la ley natural como fundamento, toda obligación se derrumba o a lo más, residiría, en definitiva, en la fuerza coactiva, y en ese caso, la obligación experimentada debería cesar, al menos para los actos internos, a los que dicha fuerza no alcanza (...) El modo absoluto y supremo con que el imperativo moral nos liga aun contra nuestra inclinación natural, no puede ser, pues, efecto sino de una voluntad sumamente eficaz, de la cual el hombre depende de una manera omnímoda; ha de provenir del Ser absoluto, quien al crearle, le ha legado así a un determinado modo de obrar, el exigido por su propio fin específico humano.¹⁰³⁰

Si intentamos reordenar el argumento largo ofrecido aquí por Octavio N. Derisi, descubriríamos en primer lugar un argumento *modus ponens*:

Si existe en el hombre una capacidad de juzgar lo bueno como preceptivo o lo malo como prohibido, entonces o bien proviene de sí mismo o de los demás hombres o de alguien superior. Se da el *factum* de que todos juzgamos necesariamente de algunos actos como buenos (preceptos) y de algunos actos como malos (prohibidos).

Luego, proviene de uno mismo, de otros hombres o de alguien superior.

$p \rightarrow q \vee r \vee s$

p

$q \vee r \vee s$

A continuación el argumento constaría de una primera reducción al absurdo:

Si concedemos que proviene de uno mismo, entonces no experimentaríamos obligación en contra de sus propios gustos y voluntad, y sin embargo sucede esto último, luego no proviene de uno mismo.

[q (proviene de uno mismo)]

$\neg s$ (no experimentaríamos obligación contra nuestro gusto y voluntad)

s (es así que sí experimentamos obligación contra nuestro gusto y voluntad)

$s \wedge \neg s$

$\neg q$ (tal obligación no proviene de uno mismo)]

Seguidamente viene otra reducción al absurdo: si concedemos que la obligación moral proviene de otros hombres entonces no la experimentaríamos respecto de situaciones de las que no hemos recibido instrucción explícita y solamente temeríamos pecar por el castigo externo de otros hombres. Sin embargo, sucede que experimentamos obligación de cosas y situaciones de las que no hemos recibido instrucción explícita y que no solo nos preocupa el castigo, sino que además velamos sobre nuestros malos movimientos interiores.

¹⁰³⁰ Octavio N. DERISI. *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, p.445 a 447

[r (proviene de otros hombres)
 - t (no experimentaríamos obligación de situaciones o cosas sin instrucción explícita)
 v (solo nos preocuparía la acción externa y castigo)
 - v (no solo nos preocupa la acción externa y castigo, sino nuestros movimientos interiores)
 t (experimentamos obligación de situaciones o cosas sin instrucción explícita)
 t ^ - t
 v ^ - v _____
 - r (tal obligación no proviene de otros hombres)]

Finalmente, se descubre en el argumento de Octavio N. Derisi un último silogismo disyuntivo que consiste en lo siguiente: si existe en el hombre una capacidad de juzgar lo bueno como preceptivo o lo malo como prohibido, entonces o bien proviene de sí mismo o de los demás hombres o de alguien superior. Ya se ha demostrado por reducción al absurdo que no puede provenir de uno mismo ni de otros hombres, luego proviene de alguien superior, y este ha de ser necesariamente Dios que es el único que puede acceder a la interioridad del hombre y atar la inclinación natural como exigencia ontológica con la voz de la obligación.

Resulta muy interesante observar que en este descubrimiento de las inclinaciones naturales específicamente humanas se produce una especie de diálogo en el interior del hombre, en el que el hombre desvela la palabra divina pronunciada en su naturaleza humana por el Creador y ordenada a ciertos fines, de manera que Dios “habla” también a la interioridad humana y promulga su ley eterna mediante la ley natural que fácilmente descubre el hombre, y después este responde en su interior cuando elige libremente, escogiendo el bien o el mal y también cuando aplica dicho dinamismo a situaciones particulares, de lo que se deriva el orden de los preceptos de la ley natural:

Dios habla y promulga su Ley Eterna en la inteligencia humana –ley natural-, ata moralmente al hombre por esta ley natural, a través de los objetos de la naturaleza, en cuyas inclinaciones la inscribe y desde donde la inteligencia humana les descifra. Aprehendiendo la verdad del ser natural, la inteligencia aprehende a la vez la Ley divina inscrita en aquella verdad.¹⁰³¹

V.4.9.5. Orden de los preceptos de la ley natural

El Aquinate compara la razón especulativa con la razón práctica, y destaca la universalidad e inmutabilidad de los principios y conclusiones de la razón especulativa, aunque de hecho algunas conclusiones no sean conocidas por todos. En cambio, las conclusiones de la razón práctica carecen de ese grado de certeza, univocidad y fijeza, debido a que entran de lleno en el terreno de lo contingente¹⁰³².

En este sentido, Santo Tomás afirma que los principios generales de la razón especulativa, como las leyes de la lógica, o los de la razón práctica como la obligación de hacer el bien y evitar el mal, son iguales para todos los hombres e igualmente

¹⁰³¹ Octavio N. DERISI. *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, p.448-449

¹⁰³² Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.94, art 4, in c.

conocidos por todos ellos. Sin embargo, no sucede lo mismo con las conclusiones y a este respecto compara el grado de certeza e inmutabilidad de una consecuencia de la ciencia matemática con la aplicación de una norma moral, resultando que así como la de la matemática es una verdad idéntica para todos los hombres aunque no todos la conozcan del mismo modo, sin embargo la consecuencia o aplicación moral puede estar sujeta a pequeñas variaciones en atención a las circunstancias o intenciones. El ejemplo que menciona el Aquinate es el de que si bien es un deber moral la devolución de ciertos bienes a su dueño legítimo, este principio puede desatenderse si se sabe que dichos bienes van a ser utilizados para atacar a la patria. Y aquí observa el Doctor Común que cuanto más descendemos a lo contingente y singular, las aplicaciones y consecuencias morales más se exponen a tener algún tipo de variación:

Es evidente que en orden a los principios generales de la razón, sea especulativa o práctica, la verdad o rectitud es idéntica en todos los hombres e igualmente conocida por todos ellos. Respecto de las conclusiones particulares de la razón especulativa, la verdad es idéntica en todos, pero no todos la conocen igualmente. Así por ejemplo, es verdad que para todos los hombres que el triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos, pero no todos conocen esta verdad. Respecto de las conclusiones particulares de la razón práctica, la verdad o rectitud ni es idéntica en todos los hombres ni en aquellos que lo es, es igualmente conocida. Así, es recto y verdadero para todos obrar en conformidad con la razón, y de este principio se sigue, como consecuencia propia, que los bienes depositados en poder de otros deben ser devueltos a su dueño. Esta consecuencia es verdadera en la mayor parte de los casos, pero puede suceder que en un caso particular sea perjudicial, por ejemplo, si son reclamados esos bienes para hostilizar a la patria. Y este principio será cada vez más defectible a medida que se desciende a lo concreto (...) porque cuanto mayor número de condiciones se señala, mayor es el número de casos en que el principio puede fallar o no ser recto o verdadero, bien tratándose de la entrega o bien de la retención.¹⁰³³

De estos diversos grados de certeza de la razón práctica entre sus principios y conclusiones, infiere el Aquinate lo que él llama los diversos órdenes de preceptos de la ley natural. En primer lugar están los preceptos más comunes y generales, los cuales están inscritos en el corazón de los hombres y nunca pueden ser borrados, aunque quizás sí que puede olvidarse momentáneamente la aplicación concreta de los mismos, debido al influjo de las pasiones, y también hay otro orden de preceptos que son secundarios y derivados:

¹⁰³³ *Sic igitur patet quod, quantum ad communia principia rationis sive speculativae sive practicae, est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, et aequaliter nota. Quantum vero ad proprias conclusiones rationis speculativae, est eadem veritas apud omnes, non tamen aequaliter omnibus nota, apud omnes enim verum est quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, quamvis hoc non sit omnibus notum. Sed quantum ad proprias conclusiones rationis practicae, nec est eadem veritas seu rectitudo apud omnes; nec etiam apud quos est eadem, est aequaliter nota. Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quod deposita sint reddenda. Et hoc quidem ut in pluribus verum est, sed potest in aliquo casu contingere quod sit damnosum, et per consequens irrationabile, si deposita reddantur; puta si aliquis petat ad impugnandam patriam. Et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur, puta si dicatur quod deposita sunt reddenda cum tali cautione, vel tali modo, quanto enim plures conditiones particulares apponuntur, tanto pluribus modis poterit deficere, ut non sit rectum vel in reddendo vel in non reddendo.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.94, art 4, in c.

Pertencen a la ley natural, primariamente, ciertos preceptos comunísimos, que son de todos conocidos; en segundo lugar, otros preceptos secundarios más particulares, que son a modo de conclusiones próximas a los principios. En lo que toca a esos principios generales, la ley natural no puede ser borrada de los corazones de los hombres en general, pero se borra en las obras particulares, por cuanto la razón es impedida de aplicar los principios comunes a las obras particulares por la concupiscencia o por otra pasión.¹⁰³⁴

Estos preceptos secundarios y derivados sí que están más expuestos a ser enturbiados por las malas costumbres, por los vicios, o bien por los sofismas y doctrinas falsas:

Pero si miramos a los principios secundarios, la ley natural puede borrarse del corazón humano, sea por malas persuaciones, como en las materias especulativas se dan errores sobre conclusiones necesarias, sea por las costumbres perversas y los hábitos corrompidos, como en algunos pueblos no se reputaban pecados los robos y aun los vicios contra naturaleza, según dice el Apóstol.¹⁰³⁵

En esta gradación de los preceptos de la ley natural se observa que cuanto más desciende a lo particular se pierde la fuerza de la evidencia, y en algunos casos complejos únicamente obtenemos un juicio probable. Así pues, los primeros y segundos preceptos de la ley natural son fácilmente cognoscibles para cualquier hombre con uso de razón. Acerca de los primeros primeros preceptos no se puede errar y son el fundamento del raciocinio práctico.

A partir de estos primeros preceptos se produce una fácil derivación hacia los preceptos segundos, que son los mandamientos del Decálogo, pertenecientes a la vez a la ley divina y a la ley natural. Sin embargo, en este segundo nivel sí que es posible un cierto grado de ceguera por haber vivido en un ambiente moral degradado, aunque esta ceguera es vencible y de posible resolución con el razonamiento. No obstante, no suele suceder en este tipo de situaciones de decadencia moral que un mal sea vea exento de toda gravedad, sino que se reconoce como mal pero mucho menos grave de lo que realmente es.

Es en los preceptos terceros de la ley natural donde la ceguera puede ser mayor y a veces invencible, pues exige un mayor desenvolvimiento lógico a partir de los primeros y segundos preceptos. Así por ejemplo, el mal moral del duelo o la ilicitud de la venganza, a veces no ha sido visto con tanta claridad. Sin embargo, estos preceptos terceros de la

¹⁰³⁴ *Ad legem naturalem pertinent primo quidem quaedam praecepta communissima, quae sunt omnibus nota, quaedam autem secundaria praecepta magis propria, quae sunt quasi conclusiones propinqua principiiis. Quantum ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali. Deletur tamen in particulari operabili, secundum quod ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile, propter concupiscentiam vel aliquam aliam passionem.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.94, art 6, in c.

¹⁰³⁵ *Quantum vero ad alia praecepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuaciones, eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias; vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos; sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam, ut etiam apostolus dicit, ad Rom. I.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.94, art 6, in c.

ley natural van implicados y dados en los primeros y segundos, pues toda la ley se obtiene a partir de los primeros preceptos:

Donde cabe la ignorancia en mayor extensión, y a las veces aun de modo invencible, es en materia que atañe a los preceptos de la tercera categoría. Así, verbigracia, la ilicitud del duelo, en ciertas circunstancias sobre todo, desde que su conocimiento implica una deducción más larga y sutil y una consideración a veces difícil en ciertas circunstancias (...) Los últimos son deducciones de los de segundo orden y estos a su vez, de los de primera categoría. Todos ellos -como conclusiones en sus premisas- están virtualmente contenidos en los primeros principios de orden moral, que ningún hombre en posesión del uso de su razón puede ignorar.¹⁰³⁶

Asimismo, es importante advertir que esta ley natural no es fruto de una imposición arbitraria de Dios, sino que los preceptos de la ley moral son obra de la suprema Sabiduría y Bondad infinita de Dios, en orden a conseguir el acrecentamiento de nuestro propio ser y de la obtención de nuestro fin último:

La ley moral natural -la norma ordenada obligatoriamente por el Imperio divino- no es la imposición de preceptos que Dios libremente nos impone: es la expresión de su divina Voluntad, que bajo la dirección de su Sabiduría y Santidad infinitas, necesariamente quiere y nos manda adoptar el orden de nuestra propia perfección y nos pone la necesidad moral de encaminar nuestra actividad humana por el sendero de la conquista de nuestro propio ser mediante la realización de sus exigencias ontológicas.¹⁰³⁷

De esto se desprende, que la ley natural es universal e inmutable. Esto se comprende advirtiendo que la ley natural que prescribe lo bueno y prohíbe lo malo, lo hace en relación con el ordenamiento de las cosas y del hombre mismo a su último fin. Como este orden deriva de la forma o especie, y esta no cambia, tampoco cambiará el dinamismo tendencial de los entes prescrito por la ley eterna y la ley natural. Es por esto que hay que advertir que cuando el hombre pretende llamar bueno a lo que es malo y malo a lo que es bueno, su palabra se vuelve especialmente homicida y criminal, porque se vuelve contra el mismo ser de las cosas. El hombre tiene el gran privilegio de desvelar por medio de su palabra el dinamismo tendencial de los entes y el suyo propio, pero no puede constituirlo por medio de su palabra. Por consiguiente, mucho menos puede cambiarlo, lo cual no le es posible hacerlo ni al mismo Dios, porque equivaldría a dejar de ordenar las cosas a su último, y esto parecería implicar un menoscabo de la Bondad y Perfección de Dios:

Dios, por su infinita Sabiduría y Santidad, no puede no aprobar lo intrínsecamente bueno y no mandarlo cuando es necesario para la consecución del último fin del hombre (...) Dios no puede dejar de querer dicho último fin, tampoco puede dejar de imponer los actos necesarios como medios indispensables para su consecución y no prohibir aquellos otros que intrínsecamente apartan a la creatura de su final destino. De lo cual se sigue que Dios no es libre para prohibir lo intrínsecamente malo y aprobar lo intrínsecamente bueno y mandarlo

¹⁰³⁶ Octavio N. DERISI. *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, p.455

¹⁰³⁷ Octavio N. DERISI. *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, p.532

(...) La sola posibilidad de permitir a la creatura racional obrar de otro modo al reclamado por la naturaleza de las cosas, y en alguna instancia, por el fin de las creaturas, implicaría una imperfección imposible en Dios, Ser perfectísimo.¹⁰³⁸

Es interesante observar también que Dios que posee la capacidad de suspender el cumplimiento de las leyes físicas para realizar un milagro, sin embargo, no puede suspender las leyes morales contenidas en la ley natural, sin que esto último suponga una limitación u objeción a la Omnipotencia divina. Esto nos ayuda a entender la gravedad de la soberbia humana que pretende llamar bueno a lo malo y viceversa, pues se atribuye una facultad que ni el mismo Dios puede ejercer, porque es incompatible con su infinita Bondad.

V.4.9.6. *La ley humana*

Esta ley natural es el fundamento de toda ley humana, la cual ayudará a determinar la aplicación de la primera a ciertas situaciones particulares y establecer una cierta sanción. La ley humana se convierte en una interpretación y aplicación de la ley divino-natural, resultando de este modo como una prolongación de esta última. No obstante, existe una diferencia destacable en cuanto al origen y la obligación de la ley humana respecto de la ley natural. Así pues, la ley natural procede directamente de Dios, mientras que la ley humana procede inmediatamente de una autoridad humana e indirectamente procede de Dios, y en la medida en que esté injertada en la ley natural, recibirá de esta su consistencia y obligatoriedad:

Es necesario que la razón práctica llegue a obtener soluciones más concretas partiendo de los preceptos de la ley natural como de principios generales e indemostrables. Estas disposiciones particulares de la razón práctica reciben el nombre de leyes humanas cuando cumplen todas las demás condiciones que pertenecen a la naturaleza de la ley.¹⁰³⁹

Es por esto que incluso la obligación de obedecer las leyes humanas es algo prescrito por la misma ley natural, bajo su precepto común de “hay que obedecer a los superiores”. De aquí se infiere, que cuando se niega la base de la ley natural para las leyes humanas, entonces su fuerza de obligación se reducirá únicamente a algo coactivo:

La obligación de obedecer a la ley humana tiene su razón suprema en el precepto de ley natural, que dice: “Hay que obedecer a nuestros legítimos superiores”. Por lo demás, si este precepto fundamental no estuviese formulado e impuesto por la ley natural, ninguna ley humana tendría autoridad moral para imponerlo; porque en ese caso, ¿de dónde vendría la obligación de aceptar esta ley humana: “Hay que obedecer las leyes humanas”? Sin el reconocimiento de que toda ley humana se apoya y recibe su fuerza obligatoria de la ley

¹⁰³⁸ Octavio N. DERISI. *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, p.458

¹⁰³⁹ *Necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda. Et istae particulares dispositiones adinventae secundum rationem humanam, dicuntur leges humanae, servatis aliis conditionibus quae pertinent ad rationem legis.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.91, art 3, in c.

natural, toda legislación humana se apoya en una “petición de principio” y se convierte en una arbitraria usurpación y atropello de derechos individuales.¹⁰⁴⁰

Si se pierde la luz de la palabra y se niega su capacidad de iluminar las exigencias ontológicas insertadas en el dinamismo de los entes, entonces este olvido de la ley natural acabará con el fundamento de la misma obediencia a la ley humana, la cual se impondrá únicamente por medio de la fuerza y del miedo. Asimismo, en tal situación la ley humana perderá fácilmente la savia de la ley natural y dejará de poseer el carácter de auténtica ley. Es por esto, que un criterio fundamental para discernir la verdadera obligatoriedad de una ley humana es si realmente es una prolongación y desarrollo de la ley natural, pues en caso de contradecirla pierde toda obligación y sentido, y se convierte en corrupción de la ley y en violencia, y así advierte el Doctor Común que “toda ley humana tendrá carácter de ley en la medida en que se derive de la ley de la naturaleza; y si se aparta en un punto de la ley natural, ya no será ley, sino corrupción de la ley”¹⁰⁴¹. En consecuencia, una ley humana antinatural no debe llamarse “ley”, y el hacerlo es pervertir la palabra, es dejar de llamar a las cosas por su nombre y utilizar la palabra humana para permitir algo inaceptable o prohibir algo necesario y bueno.

Por otra parte, podemos enunciar brevemente las condiciones de validez de una ley humana. En primer lugar debe ser honesta, es decir, no puede oponerse a la ley natural ni tampoco a otra ley humana positiva superior. En segundo lugar debe ser justa, es decir, debe tender al bien común, debe ser promulgada por quien realmente tiene autoridad y debe exigir la realización de algo de un modo adecuado, repartiendo las obligaciones de forma proporcionada. Finalmente, en tercer lugar, debe ser posible de cumplir física y moralmente.

Octavio N. Derisi sintetiza brevemente la visión del Aquinate de la resistencia a las leyes inicuas o pseudoleyes, permitiendo no cumplirla cuando carezca de alguna de estas condiciones. Asimismo debe combatirse y resistirse en caso de que esta ley proponga hacer algo inmoral. En otros casos que no incurran en inmoralidad manifiesta, a veces se pueden cumplir para evitar males mayores:

Cualquier de estas condiciones de que carezca la ley humana, la hace inválida y la despoja de toda fuerza obligatoria. Por de pronto, siempre se podría en conciencia no cumplirla. En el caso de ordenar ella algo inmoral (es decir, contrario a la ley natural), no solo no hay obligación de cumplirla, sino que se debe resistir a ella. En los demás casos, aunque no haya obligación, se puede, con todo, ejecutar lo establecido, y en ocasiones, habrá accidentalmente obligación de hacerlo para evitar mayores males que para sí mismo o para otro se pudiesen temer del no cumplimiento de la pretendida ley humana.¹⁰⁴²

Es por esto, que uno de los medios más importantes que posee el Estado es la ley, que sirve de instrumento o ayuda para la adquisición de las virtudes por parte de los miembros

¹⁰⁴⁰ Octavio N. DERISI. *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, p.464

¹⁰⁴¹ *Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo, a lege naturali discordet, iam non erit lex sed legis corruptio.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.95, art 2, in c.

¹⁰⁴² Octavio N. DERISI. *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, p.467

de la comunidad. El Aquinate observa que si se trata de una comunidad rectamente ordenada al bien común, sus leyes favorecerán el hacer buenos a los hombres en un sentido propio y absoluto, pero si se trata de un ordenamiento político pervertido y desviado del bien común, solamente los hará buenos en algún aspecto parcial (*secundum quid*) que los hará funcionar correctamente dentro de esa comunidad:

Mas las leyes se ordenan a ser cumplidas por quienes les están sujetos. Resulta, pues, manifiesto que es propio de la ley inducir a los súbditos a su propia virtud. Por otra parte, la virtud es la que hace bueno a quien la posee. Luego el efecto propio de la ley es hacer buenos a sus destinatarios, bien *simpliciter* o bien *secundum quid*. Porque si el legislador se propone conseguir el verdadero bien, que es el bien común regulado en consonancia con la justicia divina, la ley hará buenos a los hombres en sentido absoluto. Si, en cambio, lo que el legislador se propone no es el bien verdadero, sino un bien útil o deleitable para él mismo, o no acorde con la justicia divina, entonces la ley no hace buenos a los hombres en sentido absoluto, sino solo en sentido relativo, es decir, buenos para un determinado régimen.¹⁰⁴³

La ley humana en la comunidad política es en cierto modo educadora de los súbditos, en tanto que por medio de la sanción, obliga a ciertos actos y prohíbe otros, lo cual aunque no supone un acceso directo a la interioridad del hombre, sí que puede sembrar buenas disposiciones. Ciertamente que el Estado no es causa suficiente para engendrar las virtudes en los individuos de una comunidad, pero sí que ayuda fomentando unas costumbres y eliminando otras. Cuando la ley humana es una auténtica concreción de la ley natural, entonces el hombre puede percibir en la ley como el eco exterior de las resonancias íntimas de su naturaleza:

Las leyes civiles no se refieren inmediatamente al modo humano de la acción. Mandan el bien, lo honesto, lo justo, sin consideración por el modo en que el sujeto lo cumple. Poco importa que este satisfaga su deber por miedo o por inclinación libre, con o sin el apoyo subjetivo de la virtud adquirida. Lo principal es que lo cumpla. Así pues el Estado alcanza la vida humana no por el interior, sino más bien desde fuera. Sin embargo, en virtud de un vínculo preestablecido entre el actuar y la virtud, la causalidad del Estado tiene por efecto engendrar la virtud privada. En efecto, cada acto emitido por el individuo deja una traza en su alma y sus facultades. Y a fuerza de repetirlo bajo la imposición de la ley, acaba por adquirir la costumbre (...) Además si se considera que la ley humana es como el desarrollo de la ley natural, como su complemento de claridad y de coerción, se comprende que el influjo del aparato político pueda prolongarse hasta el fondo del alma.¹⁰⁴⁴

Finalmente distingue el Aquinate un último tipo de ley que es la divina, la cual se establece en atención al fin último sobrenatural del hombre, y que era totalmente necesaria para

¹⁰⁴³ *Ad hoc autem ordinatur unaquaeque lex, ut obediatur ei a subditis. Unde manifestum est quod hoc sit proprium legis, inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem. Cum igitur virtus sit quae bonum facit habentem, sequitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter vel secundum quid. Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum, quod est bonum commune secundum iustitiam divinam regulatum, sequitur quod per legem homines fiant boni simpliciter. Si vero intentio legislatoris feratur ad id quod non est bonum simpliciter, sed utile vel delectabile sibi, vel repugnans iustitiae divinae; tunc lex non facit homines bonos simpliciter, sed secundum quid, scilicet in ordine ad tale regimen.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.92, art.1, in c.

¹⁰⁴⁴ Louis LACHANCE. *Humanismo político*, p.343

que el hombre fuese encauzado a dicho fin último. Santo Tomás divide esta ley divina en ley antigua y ley nueva, las cuales pertenecen a un mismo género, y únicamente se establece entre ellas una diferencia de grado como entre lo imperfecto y lo perfecto.

V.4.10. Los súbditos son conducidos por la autoridad política

La autoridad política es necesaria para conducir a los individuos de una sociedad a su fin debido. Este concepto de autoridad es análogo, y se dice primeramente de Dios que ha creado todas las cosas y las gobierna con su providencia. Sin embargo, Dios mismo ha querido asociar en su gobierno divino del mundo a causas segundas, que participan de su autoridad y guían a otros hombres que tienen bajo su cargo hacia su debido fin:

La autoridad expresa una relación entre dos personas (...) En primer lugar, la autoridad corresponde a Dios, que es Criador de todas las cosas y providencia suya (...) se digna, sin embargo, por su Providencia buscar el fin nuestro; de tal manera, que es únicamente para nuestro bien que Dios se constituye a sí mismo como nuestro fin. De la autoridad de Dios deriva toda autoridad, como deriva de él toda causalidad, toda paternidad, toda excelencia. Después de Dios, hemos de honrar, por la virtud de la piedad, a los padres, de quienes hemos recibido el ser, y a la Patria, en la que hemos recibido el ser; por la generación y educación.¹⁰⁴⁵

En este sentido, por parte del súbdito se requiere una actitud de obediencia, de escucha atenta y confiada a quien tiene como misión guiarle a su debido fin, que es comparable a la recta disposición de la materia en orden a atraer a la forma, y a este respecto destaca el Aquinate la importancia de la obediencia, diciendo que “cuantos son instruidos o ejercitados para llegar a cualquier fin deben estar bajo la dirección de uno, cuyo criterio es el que han de seguir en su adiestramiento como discípulos respecto del maestro”¹⁰⁴⁶.

Jaime Bofill conecta la necesidad y derecho de ser gobernado por parte del súbdito con su obligación respectiva de obedecer, lo cual se fundamenta en la indigencia de la persona humana que necesita ser dirigida por otro, que es quien tiene la autoridad, a su debido fin:

A esta obligación de obedecer es correlativo, en el súbdito mismo, el derecho de ser gobernado, es decir, conducido a su bien: bien más o menos íntimo, más o menos personal o común (trascendente, en sus relaciones con Dios y con la Iglesia; social, en sus relaciones con la autoridad política; intermedio en la sociedad familiar). Esta exigencia deriva de la radical imperfección de la persona humana, que no se basta a sí misma ni en el orden substancial, ni en el orden operativo, ni en el orden final.¹⁰⁴⁷

Es por esto que la autoridad es esencial y necesaria en toda sociedad humana, ya que sin ella la multitud de hombres que componen una sociedad no llegarían a su debido fin,

¹⁰⁴⁵ Jaime BOFILL. “Autoridad, Jerarquía, Individuo” en *ibid*, *Obra filosófica*. p.14-15

¹⁰⁴⁶ *Quicumque autem instruuntur vel exercitantur ut perveniant ad aliquem finem, oportet quod directionem alicuius sequantur, secundum cuius arbitrium instruuntur vel exercitentur, quasi discipuli sub magistro.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* II-II, q.186, art 5, in c.

¹⁰⁴⁷ Jaime BOFILL. “Autoridad, Jerarquía, Individuo” en *ibid*, *Obra filosófica*. p.15

quedando como una nave a la deriva, a merced de los vientos que soplen. Precisamente con este ejemplo tan elocuente comienza el Aquinate su tratado *De Regno*:

En todas las cosas que se ordenan a un fin, y que pueden proceder de distinta manera, es necesario un dirigente que conduzca al fin debido. Pues no llegaría la nave al puerto de destino si, al ser movida en distintas direcciones por vientos diversos, no fuese dirigida al puerto por el gobierno del capitán. Ahora bien, el hombre tiene un fin al que se ordena toda su vida y acción, al ser agente racional, de quien es propio evidentemente obrar por un fin. Sin embargo, ocurre que los hombres tienden de diversos modos al fin que se proponen, como manifiestan sus diversos afanes y acciones. El hombre, por consiguiente, necesita un dirigente que lo conduzca al fin.¹⁰⁴⁸

Santo Tomás compara atinadamente la necesidad que tiene una multitud de hombres de ser regida por una autoridad, con la que poseen los miembros del cuerpo respecto del alma humana para formar un único cuerpo vivo, de manera que sin una fuerza unitiva y directiva ambos se desintegrarían¹⁰⁴⁹.

Asimismo, el Aquinate advierte que la palabra del gobernante, enunciada ordinariamente en forma de leyes, facilita al hombre el obrar bien, de manera que se crea un ambiente propicio para la adquisición de las virtudes, y en este sentido comenta que “es difícil que alguno desde su juventud sea llevado de la mano a la virtud según las buenas costumbres, si no se educa bajo buenas leyes, por las cuales la obligatoriedad induzca al hombre al bien”¹⁰⁵⁰. En relación con esto, destaca Santo Tomás que únicamente es fecunda la palabra de la autoridad política justa en aquellas personas que se hallan bien dispuestas por sus buenas costumbres, de manera que estos por la sola escucha atenta de la norma se mueven a obrar lo debido; sin embargo, todos aquellos que están cegados por sus pasiones no se moverán a obrar bien por las palabras de la autoridad correspondiente, ya sea en el ámbito familiar, escolar o político:

La palabra y la enseñanza no son eficaces en todos. Para que sea eficaz en alguno, solo es preciso que el alma del oyente, por la costumbre de muchos bienes, esté preparada para disfrutar del bien y odiar del mal, como también la tierra debe estar cultivada para que la semilla germine bien. Como la semilla en la tierra cultivada, así, se halla la palabra oída en el alma. Aquel que vive según las pasiones, sin gusto o sin ganas, oye la palabra que lo exhorta

¹⁰⁴⁸ *In omnibus autem quae ad finem aliquem ordinantur, in quibus contingit sic et aliter procedere, opus est aliquo dirigente, per quod directe debitum perveniatur ad finem. Non enim navis, quam secundum diversorum ventorum impulsus in diversa moveri contingit, ad destinatum finem perveniret nisi per gubernatoris industriam dirigeretur ad portum. Hominis autem est aliquis finis, ad quem tota vita eius et actio ordinatur, cum sit agens per intellectum, cuius est manifeste propter finem operari. Contingit autem diversimode homines ad finem intentum procedere, quod ipsa diversitas humanorum studiorum et actionum declarat. Indiget igitur homo aliquo dirigente ad finem.* TOMÁS DE AQUINO. *De Regno*, libro I, cap.1

¹⁰⁴⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *De Regno*, libro I, cap.1

¹⁰⁵⁰ *Difficile est quod aliquis ab ipsa iuventute manuducatur ad virtutem secundum bonas consuetudines, nisi nutriatur sub bonis legibus, per quas quaedam necessitas inducitur homini ad bonum.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro X, lectio 14

y no la entiende, de manera que juzgue que aquello a lo cual se induce es un bien. De ahí que no pueda ser persuadido por alguien.¹⁰⁵¹

A la vista de que una gran parte de los miembros de la sociedad no se dejarán guiar por la palabra verdadera y cálida del gobernante justo, es necesario que pronuncie otra palabra en forma de legislación por la que se abstengan de obrar mal ante la previsión de penas y castigos dolorosos:

Son necesarias las leyes, no solo al comienzo de la vida adulta sino también en general, durante toda la vida del hombre. Pues hay muchos que obedecen más a la obligatoriedad, a la coacción, que a la palabra, y que obedecen más por el perjuicio o daño a que se exponen en vista de penas, que por el bien honesto (...) Esto sucede porque el virtuoso, que ordena su vida al bien, obedece al bien que le es propuesto solo por la palabra. En cambio, el hombre malo, como apetece el deleite debe ser castigado por medio del pesar o dolor, lo mismo que la bestia de carga, como el asno que es conducido a latigazos.¹⁰⁵²

Santo Tomás afirma de alguna manera que cuanto más virtuoso sea un hombre más fecunda será en él la luz de la palabra auténtica que reciba, mientras que por el contrario, el hombre vicioso viene a asemejarse al necio que niega los primeros principios del entendimiento, de manera que se hace imposible razonar con él:

No es posible, o por lo menos, no es fácil que por la palabra pueda un hombre cambiar aquello que abraza por una larga costumbre. Como tampoco en lo especulativo podría reconducirse a la verdad a aquel que se adhiere con firmeza a lo contrario de los principios, que en lo operable, son proporcionados por los fines.¹⁰⁵³

V.4.11. La palabra de la ley se ordena a la amistad entre los hombres

Una vez vista la importancia de la ley y de la palabra amistosa en el perfeccionamiento de la vida humana, estamos en condiciones de considerar desde otra perspectiva a la ley, en tanto que se formula con vistas procurar la amistad entre los hombres. Así pues, una primera dimensión de la ley humana establece un orden de justicia entre las diferentes personas, pues cuando es verdadera ley, implica una captación de la dignidad

¹⁰⁵¹ *Sermo et doctrina non habet efficaciam in omnibus, sed oportet quod, ad hoc quod efficaciam habeat in aliquo, quod auditoris anima ex multis bonis consuetudinibus sit praeparata ad gaudendum de bonis et ad odiendum mala; sicut etiam oportet terram esse bene cultam ad hoc quod nutriat semen; sic enim se habet sermo auditus in anima, sicut semen in terra. Ille enim qui vivit secundum passiones, non libenter audiet sermonem monentis, neque etiam intelliget, ita scilicet quod iudicet illud esse bonum ad quod inducitur. Unde non potest ab aliquo persuaderi.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro X, lectio 14

¹⁰⁵² *Et ad hoc indigemus legibus; et non solum a principio, quando scilicet aliquis incipit fieri vir, sed etiam universaliter per totam vitam hominis. Multi enim sunt, qui magis obediunt necessitati, idest coactioni, quam sermoni. Et magis obediunt iacturae, idest damno, quod incurrunt pro poenis, quam bono honesto (...). Et hoc ideo, quia virtuosus qui suam vitam ordinat ad bonum, soli sermoni oboedit quo ei bonum proponitur, sed homo pravus qui appetit delectationem debet puniri per tristitiam seu dolorem, quemadmodum subiugale, idest sicut asinus ducitur flagellis.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro X, lectio 14

¹⁰⁵³ *Unde non est possibile, vel saltem non est facile, quod aliquis per sermonem possit hominem transmutare ab his quae per antiquam consuetudinem comprehendit. Sicut etiam in speculativis, non posset reduci ad veritatem ille qui firmiter adhaeret contrariis principiorum, quibus in operabilibus proportionantur fines.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro X, lectio 14

del subsistente personal, y el respeto a este funda el orden de la justicia, que regula nuestras relaciones sociales, de modo que advertimos que un atentado contra la dignidad personal de alguien es un atentado contra nuestra propia dignidad:

Este orden, fundado en el respeto, es el de la justicia. Ella es una relación estrictamente interpersonal: porque tan solo la persona, en efecto, es sujeto de derechos y deberes (...) La justicia es la salvaguardia de nuestra dignidad personal, a la par que es su reconocimiento (...) La justicia nos hace solidarios (...) de suerte que todo atentado a la dignidad personal de mi prójimo es un atentado a mi propia dignidad personal (...) Así, la justicia crea una primera forma de unidad. No es todavía la unión afectiva de la amistad que es el fin de la Ley, pero sí una unión efectiva, como la que se da entre quienes colaboran a una empresa común. La justicia equilibra las fuerzas sociales, dando a cada uno lo que se le debe.¹⁰⁵⁴

Sin embargo, cuando se ha alcanzado ese amor o unión afectiva la ley deja de ser gravosa, puesto que se asume e interioriza como algo bueno y connatural. No obstante, no se deben contraponer dialécticamente la ley y el amor, pues cuando este último es imperfecto, la primera salvaguarda el orden de la justicia y marca unos trazos que favorecen la adquisición de hábitos desde fuera. Sin embargo, únicamente cuando la ley esté impresa en los corazones, entonces nos mueve suavemente al bien, y en este sentido podemos afirmar que la plenitud de la ley es el amor. O dicho en otros términos, la palabra de la ley humana o de la ley divino-positiva es perfectiva del hombre, en tanto que se ordena a la perfección del subsistente personal por medio del amor:

Esta *impressio* puede tener lugar de dos maneras: ya como obligación, ya como inclinación. En el primer caso, el súbdito queda vinculado a un orden, salvado de las improvisaciones de su capricho (...) en el segundo, por el amor del Bien que es el fin de la Ley. Solo en este segundo caso desaparece el disgusto por la Ley (...) La Ley es un bien para el hombre, incluso cuando está grabada en tablas de piedra, y obra en sobre el sujeto principalmente por la sanción que la acompaña (...) únicamente se da cuando la Ley está grabada en nuestros corazones, cuando ella nos impulsa, *fortiter et suaviter*, a su Fin, porque ha conquistado nuestro amor. La plenitud y perfección de la Ley es el Amor.¹⁰⁵⁵

La amistad está profundamente enraizada en nuestra naturaleza, hasta el punto de que podemos decir que en la edificación de la ciudad humana, la amistad va más allá de la justicia, y constituye el perfeccionamiento y prolongamiento de esta última. Así pues, la justicia salvaguarda la dignidad de los entes personales y hace que estos se ubiquen en el lugar que les corresponde, mientras que la amistad que brota del corazón humano y su dinamismo nos lleva con fuerza a un sentimiento de unificación, de confianza mutua y entrega.

Por tanto, la justicia realiza previamente una función fundamental en la comunidad política y así permite el desarrollo de la amistad, es como el suelo sobre el que esta última crece. No obstante, la justicia posee una dimensión más material, es como una disposición de las partes que esperan el advenimiento de una nueva forma que es la

¹⁰⁵⁴ Jaime BOFILL. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, p.121

¹⁰⁵⁵ Jaime BOFILL. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, p.122-123

amistad. La justicia es pues el sostén y esqueleto de la comunidad política, mientras que la amistad va más allá de la justicia, aunque se nutre de su ordenamiento, y es no solamente principio de vida comunitaria, sino en cierto modo el mismo fin, pues en la vida de los hombres uno de los bienes más excelentes y más necesarios para la vida humana es la amistad:

No obstante, la amistad no se disuelve en la justicia. Se sirve de ella, le confía el cuidado de su propio ordenamiento, pero se reserva la prerrogativa de reaparecer una vez realizado este ordenamiento. Si ha encontrado el medio de despuntar y de vivir cuando los hombres eran aún imperfectos, ¿por qué no iba a poder renacer más pura, más fuerte, más bella, después de que han sido mejorados por la cultura y la civilización? Si la amistad es principio de la vida común, ¿por qué no iba a ser su fin? ¹⁰⁵⁶

Aunque la ley humana cuando es verdadera ley supone un auténtico perfeccionamiento del hombre, ya que se ajusta a la ley eterna promulgada por Dios en la ley natural, que el hombre descubre y devela por medio de su razón y de su palabra, hemos decidido colocar la ley en este apartado de la perspectiva “*ex indigentia*” porque como bien advierte el Aquinate la ley se ordena a la amistad entre los hombres: “la intención principal de la ley humana es producir la amistad de los hombres entre sí”¹⁰⁵⁷. Y esto es de tal manera que las ciudades se conservan por la amistad, siendo esta una preocupación constante de los legisladores, hasta el punto de que a veces se prefiere salvar algún tipo de amistad o concordia, que conservar la justicia:

Por medio de la amistad, parecen conservarse las ciudades, de allí que los legisladores procuren conservar la amistad entre los ciudadanos, aún más que la justicia, a la cual a veces suspenden, como en las penas que deben inferirse para no levantar disensiones. Esto se hace patente porque la concordia se asimila a la amistad. En efecto, los legisladores desean, sobre todo, que exista la concordia y ahuyentan las contiendas entre los ciudadanos como enemigas de la salud de la ciudad. ¹⁰⁵⁸

Es por esto que la palabra de la ley humana se ordena a la palabra aún más perfecta de la amistad entre los hombres, hasta el punto de que cuando la amistad alcanza cierto grado de desarrollo, el cultivo del orden de la justicia no exige tanta urgencia, porque espontáneamente los amigos se tratan entre sí como consigo mismo. Sin embargo, en unas circunstancias en las que los hombres son justos y meramente justos, la amistad exige ser cultivada:

Si hay amistad, en nada se necesitaría la justicia propiamente dicha, porque los amigos tendrían todas las cosas como si fueran comunes, ya que el amigo es como otro yo y no hay

¹⁰⁵⁶ Louis LACHANCE. *Humanismo político*, p.441

¹⁰⁵⁷ *Intentio principalis legis humanae est ut faciat amicitiam hominum ad invicem*. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.99, art.2, in c.

¹⁰⁵⁸ *Per amicitiam videntur conservari civitates. Unde legistatores magis student ad amicitiam conservandam inter cives, quam etiam ad iustitiam, quam quandoque intermittunt, puta in poenis inferendis, ne dissensio oriatur. Et hoc patet per hoc, quod concordia assimilatur amicitiae. Quam quidem, scilicet concordiam, legistatores maxime appetunt, contentionem autem civium maxime expellunt, quasi inimicam salutis civitatis*. TOMÁS DE AQUINO. *Sententia Libri Ethicorum*, libro VIII, lectio 1

justicia para consigo mismo. No obstante, aunque sean justos necesitan la amistad entre sí. Y aquello que es más justo parece conservar y restaurar la amistad.¹⁰⁵⁹

La unidad y paz a que aspira naturalmente el hombre no se puede alcanzar únicamente por la fuerza de los preceptos legales, pues esto daría lugar a una mecanización fría y seca de la vida social y la unidad a que daría lugar sería bastante frágil. Es por esto que el amor de benevolencia y el de amistad son lo más fecundo en orden a alcanzar dicha unidad y concordia:

La unidad, la concordia y la paz (...) están cimentadas por el sentimiento de la benevolencia. Sin duda, la justicia basta por sí sola para producir la concordia, pero el fin último al que aspira no es una concordia fría, mantenida a fuerza de preceptos. Semejante concordia sería inhumana y precaria. La que quiere producir, para que tenga fondo y sea duradera, debe inspirarse en la benevolencia. De modo que esta está implicada en el fin del Estado.¹⁰⁶⁰

Por otra parte, así como la virtud no es tan frecuente ni generalizada en los miembros de una comunidad, así tampoco es frecuente que la amistad se dé de una forma tan perfecta en una comunidad política. Este realismo es recogido por Santo Tomás, y así reconoce que la ley humana está hecha para la multitud de los hombres, por lo que no es prudente que esta reprima absolutamente todos los vicios, según el modo y medida del hombre virtuoso, sino que únicamente debe reprimir aquellos vicios que impiden la convivencia humana¹⁰⁶¹. Sin embargo, este realismo no implica negar que la amistad y la benevolencia sean el fin al que se ordena la vida en común. Esta amistad cuanto más perfecta sea, tanto más redundará en beneficios a todos los miembros de la comunidad, los cuales serán beneficiarios de la donación habitual y espontánea de todos ellos en favor del bien común.

No obstante, es cierto que el fin inmediato de los preceptos legales no suele ser explícitamente la amistad, sino la prohibición de robar o matar, o bien la obligación de pagar ciertos impuestos, etcétera. Sin embargo, esta deuda legal o *debitum legale* es más bien el objeto de la ley humana, mientras que el fin o deuda moral (*debitum morale*) es el cultivo de la amistad que es el ornato de la vida política y su esplendor. En este sentido puede entenderse la afirmación que hace el Aquinate de que la amistad es virtud y algo que sigue a la virtud, lo que sucede que va más allá de la justicia, pues esta se limita a lo que es debido como deuda legal, mientras que la amistad se corresponde con una donación gratuita, que nace de una suerte de deuda moral y a su vez engendra esta correspondencia:

El Filósofo no niega en VIII *Ethic.* que la amistad sea virtud, sino que afirma que es virtud o que acompaña a la virtud. Se puede, en efecto, sostener que es virtud moral que tiene por objeto las acciones para los demás, pero bajo un aspecto distinto del de la justicia. Esta,

¹⁰⁵⁹ *Si aliqui sint amici, in nullo indigerent iustitia proprie dicta, quia haberent omnia quasi communia, cum amicus sit alter ipse; non est autem iustitia ad seipsum. Sed si sint iusti, nihilominus indigent amicitia adinvicem. Et illud quod est maxime iustum videtur esse conservativum et reparativum amicitiae.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia Libri Ethicorum*, libro VIII, lectio 1

¹⁰⁶⁰ Louis LACHANCE. *Humanismo político*, p.442

¹⁰⁶¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.96, art.2, in c.

efectivamente, se refiere a las acciones desde el punto de vista de lo que les es debido; la amistad, empero, lo hace a título de un débito moral o de amistad, o más aún, a título de beneficio gratuito, como enseña el Filósofo en VIII *Ethic.* ¹⁰⁶²

Louis Lachance destaca que la amistad es el coronamiento y perfección de una sociedad justa, en el que la amistad ya no es un precepto legal sino el ornato que se sigue de las virtudes públicas, y este grado de amistad implica un grado de refinamiento de la civilización e impregna a todas las dimensiones de la cultura, pues por esta amistad todos los ámbitos de la cultura se vuelven simpatía, generosidad y misericordia, promoviendo el encuentro entre los hombres y no su alejamiento o encerramiento¹⁰⁶³. Por consiguiente, la palabra perfecta de la amistad no es únicamente perfecta de la vida individual de las personas, sino que ejerce un gran influjo sobre la vida comunitaria, hasta el punto de que esta tiende naturalmente hacia ella.

V.4.12. Ley, palabra y fin último

En relación con el fin último y la auténtica ley humana que es palabra, cabe destacar una formalidad interesante que descubre el Aquinate, según la cual si la ley se ordena a la amistad entre los hombres y nos ordena al amor del prójimo, esto es también porque nos predispone a una ayuda mutua para alcanzar el fin último ya que este orden y tranquilidad permite a los hombres ocuparse y entregarse intensamente a las cosas de Dios:

Entre aquellos que tienen un fin común debe existir unión de afectos. Es así que los hombres tienen como fin último la bienaventuranza, a la cual han sido ordenados por Dios. Por tanto, es preciso que los hombres se unan entre sí con un mutuo amor (...) Como el hombre es naturalmente un animal social, precisa ser ayudado por los demás para conseguir su propio fin. La mejor manera de ayudarse es el amor mutuo entre los hombres. Luego de la ley de Dios, que dirige los hombres a su último fin, recibimos el mandato del mutuo amor. El hombre precisa de paz y tranquilidad para dedicarse holgadamente a lo divino. Es así que todo cuanto puede perturbar la paz se quita principalmente con el amor mutuo.¹⁰⁶⁴

A este respecto hay que destacar que la ley divina del amor no hace otra cosa que ratificar algo que ya se da en la ley natural y en las mismas inclinaciones naturales del hombre, el cual a partir de la semejanza que advierte con los demás, se ve naturalmente movido a ayudar al que lo necesita, a orientar al que está perdido, a socorrer a un accidentado, incluso tratándose de personas totalmente desconocidas para uno:

¹⁰⁶² *Philosophus in VIII Ethic. non negat amicitiam esse virtutem, sed dicit quod est virtus vel cum virtute. Posset enim dici quod est virtus moralis circa operationes quae sunt ad alium, sub alia tamen ratione quam iustitia. Nam iustitia est circa operationes quae sunt ad alium sub ratione debiti legalis, amicitia autem sub ratione cuiusdam debiti amicabilem et moralis, vel magis sub ratione beneficii gratuiti, ut patet per philosophum, in VIII Ethic.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* II-II, q.23, art.3, ad 1

¹⁰⁶³ Cf. Louis LACHANCE. *Humanismo político*, p.444

¹⁰⁶⁴ *Oportet enim esse unionem affectus inter eos quibus est unus finis communis. Communicant autem homines in uno ultimo fine beatitudinis, ad quem divinitus ordinantur. Oportet igitur quod uniantur homines ad invicem mutua dilectione (...) Cum homo sit naturaliter animal sociale, indiget ab aliis hominibus adiuvari ad consequendum proprium finem. Quod convenientissime fit dilectione mutua inter homines existente. Ex lege igitur Dei, quae homines in ultimum finem dirigit, praecipitur in nobis mutua dilectio. Item. Ad hoc quod homo divinis vacet, indiget tranquillitate et pace. Ea vero quae pacem perturbare possunt, praecipue per dilectionem mutuam tolluntur.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro III, cap.117

La ley divina se da al hombre en auxilio de la ley natural. Mas es natural a todos los hombres el amarse mutuamente, como lo demuestra el hecho de que un hombre, por cierto instinto natural, socorre a otro, incluso desconocido, en caso de necesidad, por ejemplo, apartándolo de un camino equivocado, ayudándole a levantarse, si se presenta, etc.,—como si todo hombre fuera naturalmente para su semejante un familiar y amigo.¹⁰⁶⁵

Esto nos muestra que tanto la ley como la amistad se ordenan al fin último de la vida humana, que es la fruición de Dios, por lo que a este fin debe atender también la comunidad política¹⁰⁶⁶. Sin embargo, este fin último no es alcanzable para el hombre por las solas fuerzas naturales, sino que es obra de la gracia, y por consiguiente tampoco es accesible directamente para el rey o gobierno temporal, aunque este último sí que posee un cometido muy importante en la medida que debe fomentar todo aquello que favorezca la consecución del fin último por parte de sus súbditos y debe prohibir todo aquello que lo dificulte, y esto precisamente lo establece por medio de la palabra:

Quien tiene encomendado hacer algo ordenado a un ulterior fin debe esmerarse en que su obra responda a las exigencias de dicho fin, como el fabricante hace la espada tal cual conviene a la pelea y el arquitecto hace la casa como conviene a la vivienda. Así, pues, como el fin de la vida, bien llevada en este mundo, es la bienaventuranza eterna, es decir, que ordene lo que conduce a ella y prohíba, en la medida de lo posible, lo que le es contrario.¹⁰⁶⁷

En relación con esto, Jaime Bofill destaca la exigencia que posee el Estado de estar ordenado a la eternidad, porque tiene que ayudar a las personas a alcanzar su fin último que es trascendente al mundo. Por su parte, la función natural del Estado como todo respecto de sus partes, es la de favorecer el perfeccionamiento auténtico de sus miembros:

Este carácter más divino de que goza el Estado con respecto a los particulares proviene de la razón de todo que le caracteriza y que es necesaria para su propia perfección y la de sus miembros. Pero no puede tener, menos que ningún otro ser finito, un valor estático, absoluto, inmanente, sino que ha de estar —también él, y sobre todo él— ordenado hacia la eternidad: tiene, en efecto, un sentido histórico, escatológico, ha de tener un desenlace; porque, en definitiva, se ordena a un Fin extramundano, a saber: el *Bonum Universale* (...) Su función es sobre todo servir a las Personas para que el Universo alcance un día por ellas su última y

¹⁰⁶⁵ *Lex divina profertur homini in auxilium legis naturalis. Est autem omnibus hominibus naturale ut se invicem diligant. Cuius signum est quod quodam naturali instinctu homo cuilibet homini, etiam ignoto, subvenit in necessitate, puta revocando ab errore viae, erigendo a casu, et aliis huiusmodi: ac si omnino homo omni homini esset naturaliter familiaris et amicus.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro III, cap.117

¹⁰⁶⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *De Regno*, libro I, cap.15

¹⁰⁶⁷ *Cuicumque autem incumbit aliquid perficere quod ordinatur in aliud sicut in finem, hoc debet attendere ut suum opus sit congruum fini. Sicut faber sic facit gladium ut pugnae conveniat, et aedificator sic debet domum disponere ut ad habitandum sit apta. Quia igitur vitae, qua in praesenti bene vivimus, finis est beatitudo caelestis, ad regis officium pertinet ea ratione vitam multitudinis bonam procurare secundum quod congruit ad caelestem beatitudinem consequendam, ut scilicet ea praecipiat quae ad caelestem beatitudinem ducunt, et eorum contraria, secundum quod fuerit possibile, interdicit.* TOMÁS DE AQUINO. *De Regno*, libro I, cap.16

definitiva perfección en una Sociedad superior y perfectísima, extensión de la íntima Sociedad de las Tres divinas Personas.¹⁰⁶⁸

De aquí se deriva una exigencia, que es que las leyes humanas no obstaculicen, antes bien favorezcan la comunicación de la Palabra Divina que ha querido manifestarse a los hombres por medio de su Iglesia. Que la palabra humana no se utilice para acallar la Palabra Divina, de la que recibe su ser y su obrar, pues en caso contrario tendrá que callar para siempre. En relación con esto, hay que destacar el papel rector de la Iglesia, la cual animada por la vida divina ilumina todas las realidades temporales incluida toda la cultura, a la luz de la fe revelada, reorientando y corrigiendo todo aquello que pueda desviarse. Esto significa que toda la obra cultural debe permitir ser coronada y perfeccionada sobrenaturalmente por la Iglesia instituida por el que el es la Palabra:

Y si tenemos en cuenta, además, que el hombre, de hecho, se mueve en un plano de Providencia cristiana y que su vida no es solo espiritual humana, sino sobrenatural y participante de la misma vida divina, la triple dirección del perfeccionamiento cultural de la persona humana –y la obra de impartición de la misma por la Universidad, como órgano superior suyo- deberá reconocer este coronamiento divino del hombre, superior a él mismo, y subordinarse e integrarse a lo que podíamos llamar la obra de cultura y perfeccionamiento sobrenatural, que solo puede impartir la institución para ella establecida por el mismo Jesucristo, que es la Iglesia.¹⁰⁶⁹

Dicho en otros términos, la palabra humana debe escuchar y someterse a la Palabra divina, por la que fueron hechas todas las cosas y de cuya plenitud participa. En efecto, como bien advertía Octavio N. Derisi, el Verbo de Dios no se contentó con pronunciar las esencias de las cosas creadas, sino que además quiso dirigir a los hombres su misma Palabra personal mediante la Encarnación Redentora, para ofrecerles su Verdad y Vida. El hombre y su acción cultural no pueden permanecer ajenos ante tal acontecimiento:

El Verbo de Dios no se contentó con pronunciar su Palabra necesaria en las esencias y su Palabra libre y amorosa en las existencias de los entes del mundo y del hombre, y la palabra develante y transformadora propia del espíritu humano; quiso Ella, la Palabra o Verbo personal de Dios darse a los hombres en la Encarnación; en un hombre que es Cristo, para brindarles su Verdad y su Vida. “Y el Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros” (...) Cuando el hombre quiere organizar su vida al margen de esa Palabra divina, no solo pierde la fe y la vida sobrenatural cristianas, son también el camino de la dignidad y de la grandeza humana y recae en todos los vicios, en la abyección y en la violencia.¹⁰⁷⁰

V.5. El perfeccionamiento de la vida humana *ex plenitudine* por la palabra

Aunque en el dinamismo de la vida humana suelen darse a la vez con frecuencia el que un hombre que desde cierta indigencia sea perfeccionado por otro que posee ese algo en plenitud, como por ejemplo un alumno por su maestro, en el apartado presente nos

¹⁰⁶⁸ Jaime BOFILL. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, p.60

¹⁰⁶⁹ Octavio N. DERISI. *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, p.371

¹⁰⁷⁰ Octavio N. DERISI. *La palabra*, p.289 a 291

añadiremos a la comunicación *ex plenitudine* de perfección y plenitud de vida por medio de la palabra, ya que en dicha comunicación se da una mayor perfección que en aquel que busca adquirir un bien del cual carece. En efecto, un ente en tanto que es perfecto, tiende a comunicar su propia perfección a otros, y de esta manera es como el bien se convierte para él en un fin que debe ser comunicado, verificándose así el principio metafísico capital de que "*bonum est diffusivum sui*". Esto significa que las cosas que son en acto, no solamente son perfectas, sino perfectivas y comunicadoras de su misma bondad y perfección. El Aquinate lo expresa diciendo que "la naturaleza de cualquier acto es que se comunique a sí mismo en la medida de lo posible"¹⁰⁷¹, por lo que el subsistente personal que goza de una sobreabundancia de actualidad, tiende como veremos a comunicar su actualidad por medio de la palabra.

Así pues, más se perfecciona un ente cuando comunica sus perfecciones a otro, que cuando busca adquirir algo de lo que carece. En este sentido, cabe afirmar que el bien es amable en cuanto que es comunicable a otro, ya que de este modo las criaturas se asemejan de forma especial a Dios cuando comunican liberalmente desde su propia plenitud, aunque al ser creadas e imperfectas su capacidad de dar va entremezclada con su necesidad de recibir¹⁰⁷². En relación con esto, destaca el Aquinate que pertenece a la inclinación natural del agente que está en acto que se comunique a los demás y difundir así su propia bondad:

Una cosa natural no solo tiene inclinación natural con respecto al propio bien, para conseguirlo si no lo tiene y para descansar en él si lo tiene; sino para difundir el propio bien en otros en la medida de lo posible. Por lo cual, vemos que todo agente, en cuanto está en acto y es perfecto, hace lo semejante a él. Por eso, en la razón de voluntad entra que el bien poseído se comunique a los demás en la medida de lo posible.¹⁰⁷³

Por consiguiente, un ente que ya ha adquirido toda una serie de perfecciones, que de algún modo ya implican una semejanza divina, entonces aspira a imitar a Dios en la medida de las posibilidades de su naturaleza, intentando finalmente ser causa de otros entes:

Para que una cosa pueda ser causa de otra se requiere previamente que sea perfecta en sí misma. Luego la perfección de poder ser causa de otros es lo último que sobreviene a la cosa. Si pues una cosa creada tiende por muchos medios a la semejanza divina, deberá buscar en último lugar, para asemejarse a Dios, el ser causa de otras.¹⁰⁷⁴

¹⁰⁷¹ *Natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est.* TOMÁS DE AQUINO. *De Potentia*, q.2, art 1, in c.

¹⁰⁷² Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.44, art 4, ad 1

¹⁰⁷³ *Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum cum non habet, vel ut quiescat in illo cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat, secundum quod possibile est. Unde videmus quod omne agens, in quantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem voluntatis, ut bonum quod quis habet, aliis communicet, secundum quod possibile est.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.19, art.2, in c.

¹⁰⁷⁴ *Prius est unumquodque in se perfectum quam possit alterum causare, ut iam dictum est. Haec igitur perfectio ultimo accidit rei, ut aliorum causa existat. Cum igitur per multa tendat res creata in divinam similitudinem, hoc ultimum ei restat, ut divinam similitudinem quaerat per hoc quod sit aliorum causa.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro III, cap.21.

Esta comunicación, como ya vimos, se da de forma graduada en la escala de los entes, de modo que cuanto más perfecto es un ente no se limitará a poseer sus perfecciones sino a comunicarlas, imitando así más perfectamente a Dios, siendo causa de otras cosas, y cuanto más perfecto sea un ente mejor comunicará sus propias perfecciones:

Todas las criaturas se asemejan a la bondad divina en difundir a otras el bien que poseen; pues comunicarse es propio del bien. Vemos que incluso los agentes corporales comunican a otros su semejanza en la medida de lo posible. Por lo tanto, cuanto más participan las causas de la bondad divina, tanto más aspiran a transmitir a otros sus perfecciones.¹⁰⁷⁵

En conexión con esto, hay que destacar que un tipo especial de causación es la generación, por medio de la cual un ente llega a producir otro ente que participa de la misma naturaleza y que procede de él. Un ejemplo de esto es la generación corpórea, la cual es compartida por el hombre con el resto de animales, y por medio de la cual aparece un nuevo viviente, el hijo, que procede de un viviente semejante, que es el padre y con el cual comparte su misma naturaleza. En conexión con esto, podemos afirmar que un modo privilegiado de comunicación o causación es la generación, por lo que el Aquinate afirma que “un ente llega a su máxima perfección cuando es capaz de hacer otro ser semejante a él”¹⁰⁷⁶.

Así pues, en última instancia resulta que el hombre se ordena a asemejarse a Dios como causa comunicativa y lo hace por medio de su palabra. Es por medio de la palabra humana, por la que el hombre aspira a perfeccionar a los otros hombres, manifestando el ser de las cosas y ayudándoles a descubrir su bien propio, y esta es la dimensión en que más propiamente se cumple la naturaleza autocomunicativa del acto, pues como advierte Santo Tomás “así como es más perfecto iluminar que lucir, así es más perfecto el comunicar a otros lo contemplado que contemplar exclusivamente”¹⁰⁷⁷.

A este respecto, podemos destacar como dimensiones propias de esta comunicación *ex plenitudine* por la palabra: la acción educativa de los padres sobre los hijos, la enseñanza de los maestros a sus discípulos, el gobierno justo de la autoridad política sobre los súbditos y la verdadera amistad fundada en la virtud.

V.5.1. La acción educativa de los padres sobre sus hijos

En el ámbito de la vida familiar se verifica esta comunicación de bien “*ex plenitudine*”, ya que son los padres quienes enseñan a hablar a sus hijos y quienes además sientan las bases para su perfeccionamiento moral. Pero además, los padres comunican a sus hijos

¹⁰⁷⁵ *Omnnes creaturae ex divina bonitate participant ut bonum quod habent, in alia diffundant, nam de ratione boni est quod se aliis communicet. Et inde est etiam quod agentia corporalia similitudinem suam aliis tradunt, quantum possibile est. Quanto igitur aliqua agentia magis in participatione divinae bonitatis constituuntur, tanto magis perfectiones suas nituntur in alios transfundere, quantum possibile est.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.106, art.4, in c.

¹⁰⁷⁶ *Tunc maxime perfectum est unumquodque quando potest alterum sibi simile facere.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro III, cap.21.

¹⁰⁷⁷ *Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* II-II, q.188, art.6, in c.

no solamente las palabras manifestativas del ser de las cosas (palabras docentes) sino la intimidad y plenitud de vida por medio de la experiencia, del recuerdo y del amor:

Toda la posibilidad de vida histórica cesaría en la humanidad si no se diese en la vida personal, desde lo más íntimo de la vida donléstica y cotidiana, la comunicación amistosa en que la propia vida se transmite y comunica: “por nuestros oídos hemos oído, nuestros padres nos lo han contado”. No se trata aquí, evidentemente, de suponer que los padres son “docentes” de una “ciencia demostrativa”, sino que el lenguaje del espíritu transmite vitalmente lo que el hombre posee como viviente personal: la experiencia, el recuerdo, y el amor.¹⁰⁷⁸

El primer ámbito de la vida personal en que se cultiva la palabra, comunicándola y perfeccionándola, es la familia. En ella se comienza a hablar gracias a la interacción que establecemos con nuestros padres. Con anterioridad a la palabra hablada, el hombre posee unos signos naturales, que comparte con el animal irracional, y que son manifestación de estados internos. Balmes lo resume diciendo que “el niño antes del uso de razón manifiesta con gritos y gestos el dolor, el placer y otras afecciones internas”¹⁰⁷⁹. Y también sucede respecto de sus padres, puesto que “el niño mucho antes de hablar distingue entre las caricias, los regaños o los ademanes severos”¹⁰⁸⁰. San Agustín hizo unas observaciones muy interesantes acerca de estos signos naturales y respecto de las primeras operaciones de la inteligencia humana, a partir de la observación de otros niños:

Esto han dicho de mí, y lo creo, porque así lo vemos también en otros niños; pues yo de estas cosas mías, no tengo el menor recuerdo. Poco a poco comencé a darme cuenta dónde estaba y a querer dar a conocer mis deseos a quiénes me los podían satisfacer, aunque realmente no podía, porque aquellos estaban dentro y estos fuera, y por ningún sentido podían entrar en mi alma. Así que agitaba los miembros y daba voces, signos semejantes a mis deseos, los pocos que podía y como podía, aunque verdaderamente no se les asemejaban.¹⁰⁸¹

Son pues estos signos naturales propios de la vida sensitiva los que constituyen la primera comunicación entre un recién nacido y un adulto, pero además estos primeros gestos y signos son la base para después nombrar los primeros objetos y seguidamente realizar las primeras abstracciones de los objetos cotidianos:

Recuerdo esto; mas cómo aprendí a hablar, lo advertí después. Ciertamente no me enseñaron esto los mayores, presentándome las palabras con cierto orden de método, como luego después me enseñaron las letras; sino yo mismo con el entendimiento que tú me diste, Dios mío, al querer manifestar mis sentimientos con gemidos y voces varias y diversos movimientos de los miembros, a fin de que satisficiesen mis deseos (...) Así pues, cuando estos nombraban alguna cosa, fijábala yo en la memoria, y si al pronunciar de nuevo tal

¹⁰⁷⁸ Francisco CANALS. *Sobre la esencia del conocimiento*, p.681-682

¹⁰⁷⁹ Jaime BALMES. *Filosofía elemental*. Tomo II, p.204

¹⁰⁸⁰ Jaime BALMES. *Filosofía elemental*. Tomo II, p.204

¹⁰⁸¹ *Hoc enim de me mihi indicatum est et credidi, quoniam sic videmus alios infantes; nam ista mea non memini. Et ecce paulatim sentiebam, ubi essem, et voluntates meas volebam ostendere eis, per quos impleverentur, et non poteram, quia illae intus erant, foris autem illi nec ullo suo sensu valebant introire in animam meam. Itaque iactabam membra et voces, signa similia voluntatibus meis, pauca quae poteram, qualia poteram: non enim erant veresimilia.* AGUSTÍN DE HIPONA. *Confesiones*, libro I, cap.6.

palabra movían el cuerpo hacia tal objeto, entendía y colegía que aquel objeto era el denominado con la palabra que pronunciaban, cuando lo querían mostrar. Que esta fuese su intención lo deducía yo de los movimientos del cuerpo, que son como las palabras naturales de todas las gentes, y que se hacen con el rostro y el guiño de los ojos y cierta actitud de los miembros y tono de la voz, que indican los afectos del alma para pedir, retener, rechazar o huir alguna cosa.¹⁰⁸²

Jaime Bofill asocia la aparición del rostro humano con su mirada definida con esta interacción que establecen el tierno infante y los padres por medio de ruidos y movimientos, lo cual constituye de alguna manera el comienzo del diálogo y el alumbramiento de la palabra:

Hasta que el rostro irrumpe en su psiquismo -con qué carga de emocionada afectividad, una madre lo sabe- ruidos y movimientos habían sacudido el pequeño cuerpo del niño a modo de estímulos meramente físicos; desde este momento, en cambio, un estímulo meramente físico; desde este momento, en cambio, un estímulo propiamente psíquico le conmueve, y responde con un gorgojo a las muestras de cariño. Su vida humana acaba de empezar: ha empezado el diálogo.¹⁰⁸³

Por tanto, los signos naturales sensitivos poseen un valor en la educación y desarrollo del lenguaje en el hombre. En este sentido, San Agustín explica que aprendemos a hablar progresivamente, captando por un lado el significado de las palabras, y aprendiendo a articular su expresión lingüística, por otro:

De este modo, de las palabras, puestas en varias frases y en sus lugares y oídas repetidas veces, iba coligiendo yo poco a poco los objetos que significaban y vencida la dificultad de mi lengua comencé a dar a entender mis quereres por medio de ellas.¹⁰⁸⁴

Antes hemos destacado que la cultura es posible únicamente gracias a la palabra humana, y que el lenguaje humano es la más importante obra cultural. En este sentido, hay que observar que la posibilidad de maduración y transmisión de una cultura se produce gracias a la educación, que corresponde en primer lugar a la familia, y todo esto es posible únicamente por medio de la palabra. En conclusión, podemos afirmar que sin palabra mental y palabra exterior no habría educación y los hombres quedarían sumidos en un estado de potencialidad e ignorancia:

¹⁰⁸² *Et memini hoc, et unde loqui didiceram, post adverti. Non enim docebant me maiores homines praebentes mihi verba certo aliquo ordine doctrinae sicut paulo post litteras, sed ego ipse mente, quam dedisti mihi, Deus meus, cum gemitibus et vocibus variis et variis membrorum motibus edere vellem sensa cordis mei, ut voluntati pareretur, nec valerem quae volebam omnia nec quibus volebam omnibus. Prensabam memoria, cum ipsi appellabant rem aliquam et cum secundum eam vocem corpus ad aliquid movebant, videbam, et tenebam hoc ab eis vocari rem illam, quod sonabant, cum eam vellent ostendere. Hoc autem eos velle ex motu corporis aperiatur tamquam verbis naturalibus omnium gentium, quae fiunt vultu et nutu oculorum ceteroque membrorum actu et sonitu vocis indicante affectionem animi in petendis, habendis, reiciendis fugiendisve rebus.* AGUSTÍN DE HIPONA. *Confesiones*, libro I, cap.8.

¹⁰⁸³ Jaime BOFILL. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, p.26

¹⁰⁸⁴ *Ita verba in variis sententiis locis suis posita et crebro audita quarum rerum signa essent paulatim colligebam measque iam voluntates edomito in eis signis ore per haec enuntiabam.* AGUSTÍN DE HIPONA. *Confesiones*, libro I, cap.8.

Ahora bien, la vida espiritual de un hombre, abandonado a sus solas fuerzas, sería insignificante. Un hombre, que tuviera que vivir, desde su infancia solo, abandonado a su propio esfuerzo, sería capaz de pensar, razonar, pero solo de una manera muy rudimentaria (...). Si el hombre puede desarrollar la vida de su espíritu, de su inteligencia y de su voluntad, si puede enriquecer sus conocimientos en distintas direcciones y si puede acrecentar su voluntad con los hábitos morales o virtudes (...) es gracias al lenguaje y palabra hablada o escrita, que le permite comunicarse con los demás hombres, y recibir los conocimientos de los otros, y a través de ellos, la manera de enriquecerse en los otros aspectos de su espíritu, por la educación; y a su vez el sujeto enriquecido puede hacer otro tanto con los otros, y enriquecerlos con el acervo interior de su espíritu –de su inteligencia y de su voluntad-, es decir, que también él puede ayudar a los demás a acrecentar la vida espiritual, por la educación.¹⁰⁸⁵

V.5.1.1. *La familia educa en el culto a Dios por medio de la palabra*

El Aquinate destaca una importantísima vertiente de la educación familiar que conduce a la culminación del proceso en el que el hombre alcanza su estado de perfección, hasta el punto de que no duda en calificarlo como el bien más importante del matrimonio, que consiste en la educación al culto divino, a la plegaria de súplica y a la alabanza a Dios, hasta el punto de que el Doctor Común desaconseja los matrimonios mixtos en orden a la consecución de dicho fin:

El más importante bien del matrimonio es la prole que ha de ser educada en el culto a Dios. Mas como quiera que la educación se hace conjuntamente por el padre y la madre, y cada uno de ellos al educar la prole para el culto de Dios tiende a hacerlo según su propia fe, si esta es diversa, la intención del uno será contraria a la del otro, y entre ellos, por tanto, no puede ser conveniente el matrimonio.¹⁰⁸⁶

Santo Tomás desarrolla esta línea de la conducción de la prole a su estado de perfección por medio de la recepción de la gracia y de la educación en el culto divino, y advierte que esta última perfección solo se cumple en el matrimonio sacramental entre dos fieles cristianos. No obstante, reconoce que entre los no fieles se da también matrimonio, y que se conduce al hombre a un cierto perfeccionamiento de su dimensión corpórea y de su dimensión espiritual en un plano meramente natural:

El matrimonio está principalmente establecido para el bien de la prole, que consiste no solo en engendrarla, para lo cual no es necesario el matrimonio sino además en promoverla al estado perfecto, porque todas las cosas tienden naturalmente a llevar sus efectos a la perfección. Y dos son las perfecciones que deben ser consideradas en la prole; una es la perfección de la naturaleza en aquellas cosas que son de ley natural, mas no solo en cuanto al cuerpo, sino también en cuanto al alma; otra es la perfección de la gracia; y la primera

¹⁰⁸⁵ Octavio N. DERISI. *La palabra*, p.199-200

¹⁰⁸⁶ *Principalius bonum matrimonii est proles ad cultum Dei educanda. Cum autem educatio fiat communiter per patrem et matrem, uterque secundum fidem intendit ad cultum Dei prolem educare; et ideo si sint diversae fidei, intentio unius alterius intentioni contraria erit; et ita inter eos non potest esse conveniens matrimonium.* TOMÁS DE AQUINO. *Scriptum super Sententiis*, libro IV, d.39, q.1, art.1, in c.

perfección es material e imperfecta respecto de la segunda. E igualmente, como las cosas que son a causa del fin deben ser proporcionadas al fin, entonces el matrimonio que tiende a la primera perfección es imperfecto y material respecto de aquel que tiende a la segunda perfección. La primera perfección puede ser común a fieles e infieles, mas la segunda es solo de los fieles; por ello entre los infieles se da cierto matrimonio, pero no según la última perfección, que es la que se da entre los fieles. ¹⁰⁸⁷

V.5.2. La palabra del maestro en la enseñanza

Subsidiariamente a los padres en su función educadora, aparecen el maestro y la escuela, en la que también se prolonga esta educación por medio de la palabra. La importancia de esta prolongación en la educación y enseñanza del hombre por medio de la palabra exige una consideración aparte.

En primer lugar, conviene advertir que la visión del Doctor Común de la educación y del acto de enseñar es mucho más rica y compleja y no encaja en una visión puramente pasiva del alumno, como algunos pedagogos actuales pretenden descalificar a toda la enseñanza tradicional. Así como la visión del conocimiento del Aquinate no puede ser explicada en base a un intuicionismo pasivo por parte del entendimiento, así tampoco puede explicarse el acto de enseñanza en términos de pasividad total por parte del alumno.

En el *De Veritate* Santo Tomás analiza esta misma cuestión desde una perspectiva histórica ampliada y detallada, y presenta la posición aristotélica sobre la enseñanza como una posición intermedia entre dos posturas extremas acerca de la educación de formas naturales, de la adquisición de virtudes y de la adquisición de ciencia. Una primera postura consiste en sostener que todas las formas sensibles son producidas por una sustancia externa, de modo que los agentes inferiores solamente se limitan a disponer la materia, lo cual aplicado a la forja de las virtudes se limitaría a evitar los vicios y a predisponerse para que esa sustancia externa otorgue dichos hábitos. Este planteamiento lo ejemplifica con Avicena, el cual en lo tocante a la enseñanza atribuye la adquisición de la ciencia a la acción exclusiva de dicha sustancia externa separada.

La otra postura contraria, consiste en negar toda causación exterior y en sostener que todo es intrínseco a las cosas, lo cual aplicado a las formas naturales de las cosas se reduce a afirmar que ellas están latentes en la materia y en el caso de las virtudes también estarían poseídas en acto, mientras que las acciones se reducirían a desempolvar

¹⁰⁸⁷ *Matrimonium principaliter institutum est ad bonum prolis, non tantum generandae, quia hoc sine matrimonio fieri posset, sed etiam promovendae ad perfectum statum: quia quaelibet res intendit effectum suum naturaliter perducere ad perfectum statum. Est autem in prole duplex perfectio consideranda; scilicet perfectio naturae non solum quantum ad corpus, sed etiam quantum ad animam, per ea quae sunt de lege naturae; et perfectio gratiae; et prima perfectio est materialis et imperfecta respectu secundae. Et ideo, cum res quae sunt propter finem, sint proportionatae fini; matrimonium quod tendit ad primam perfectionem, est imperfectum et materiale respectu illius quod tendit in perfectionem secundam. Et quia prima perfectio communis esse potest fidelibus et infidelibus, secunda autem est tantum fidelium; ideo inter infideles est quidem matrimonium, sed non perfectum ultima perfectione, sicut est inter fideles. TOMÁS DE AQUINO. *Scriptum super Sententiis*, libro IV, d.39, q.1, art.2, in c.*

aquello que las oculta y esconde. En el caso de la ciencia, consistiría en suponer que ella es poseída por el alma, de modo que conocer no es otra cosa que recordar, lo cual se parece bastante a la visión platónica. En este caso, el Aquinate hace suya la posición aristotélica que califica de vía media:

Y por esto, según la doctrina de Aristóteles hay que mantener la vía media entre ambas opiniones. Porque las formas naturales preexisten ciertamente en la materia, no en acto (...) sino solo en potencia, del cual son puestas en acto por un agente extrínseco próximo, no solo por el agente primero (...) De igual manera, según la sentencia del mismo Aristóteles (...) los hábitos de las virtudes, antes de que lleguen a su consumación, preexisten en nosotros en ciertas inclinaciones naturales, que son como incoaciones de las virtudes, pero después, por el ejercicio de las obras, se dirigen a su debida consumación.¹⁰⁸⁸

En el caso de la enseñanza, Santo Tomás reconoce la existencia de un principio intrínseco, que en este caso es la luz del entendimiento agente y los primeros principios del entendimiento, los cuales a su vez requieren de la acción de un agente externo que ayude a salir al hombre de su estado de indigencia, y es aquí donde interviene el maestro:

Lo mismo hay que decir de la adquisición de la ciencia, a saber, que preexiste en nosotros algo así como semillas de las ciencias, que son las primeras concepciones del intelecto, las cuales son conocidas por la luz del entendimiento agente mediante especies abstraídas de lo sensible, ya sean estas complejas, como las dignidades, ya simples, como la razón de ente, de uno, etcétera, que el intelecto aprehende inmediatamente. Todos los principios se siguen de estos principios universales, como si se tratara de razones seminales. Por consiguiente, cuando a partir de estos conocimientos universales la mente es llevada a conocer en acto los particulares, que primeramente eran conocidos en potencia y como de manera universal, entonces se dice que alguien adquiere una ciencia.¹⁰⁸⁹

El Aquinate analiza en qué consiste la potencialidad del hombre que está en disposición de conocer. A este respecto distingue entre una potencia pasiva y una potencia activa completa, siendo la primera un estado en el que un principio intrínseco no es capaz por sí mismo de pasar al acto, sino que requiere de una acción externa, como por ejemplo cierto tipo de materia o el aire mismo no son capaces de incendiarse sin la acción de algo externo, en este caso el fuego. Por su parte, la potencia activa completa consiste en que el principio intrínseco posee en sí mismo la capacidad de llegar hasta el acto perfecto,

¹⁰⁸⁸ *Et ideo, secundum doctrinam Aristotelis, via media inter has duas tenenda est in omnibus praedictis. Formae enim naturales praeexistunt quidem in materia, non in actu (...) sed in potentia solum, de qua in actum reducuntur per agens extrinsecum proximum, non solum per agens primum (...). Similiter etiam secundum ipsius sententiam (...) virtutum habitus ante earum consummationem praeexistunt in nobis in quibusdam naturalibus inclinationibus, quae sunt quaedam virtutum inchoationes, sed postea per exercitium operum adducuntur in debitam consummationem.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, art.1, in c.

¹⁰⁸⁹ *Similiter etiam dicendum est de scientiae acquisitione; quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, sicut dignitates, sive incompleta, sicut ratio entis, et unius, et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit. In istis autem principiis universalibus omnia sequentia includuntur, sicut in quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur ut actu cognoscat particularia, quae prius in universali et quasi in potentia cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, art.1, in c.

como por ejemplo, un enfermo que sana gracias a la virtualidad natural que posee. En este caso, el agente externo actúa solamente ayudando al principio intrínseco, para que este pueda realizar su operación, como el médico que da los remedios oportunos al paciente:

Hay que saber que en las cosas naturales algo puede preexistir en potencia de doble modo. Primero, en potencia activa completa, a saber, cuando el principio intrínseco es capaz de conducir hasta el acto perfecto, como se manifiesta en la curación, donde el enfermo se sana gracias al poder natural que existe en él. Segundo, en potencia pasiva, cuando el principio intrínseco no es suficiente para conducir hasta el acto (...) Por lo tanto, cuando preexiste algo en potencia activa completa, entonces el agente extrínseco no obra sino ayudando al agente intrínseco, y ofreciéndole aquello que le hace posible llegar al acto; así como el médico, cuando cura, es ayudante de la naturaleza, que es la que obra principalmente, conformándola y aplicando los remedios que esta utiliza como instrumentos para la curación.¹⁰⁹⁰

Ahora bien, no todos los efectos que provienen de una causa exterior se producen del mismo modo, ya que hay algunos efectos que provienen únicamente de una causa exterior, como por ejemplo el coche es obra de la técnica del que lo ha construido a partir de ciertos materiales, mientras que hay otros efectos que resultan de una conjunción entre un principio extrínseco y un principio intrínseco, como por ejemplo la acción del médico sobre el enfermo resulta a veces de causas externas como una intervención quirúrgica pero también a veces se recobra la salud más en virtud de la propia naturaleza que de las acciones externas. Es por esto, que el médico procura reforzar los principios naturales del paciente por medio de alimentos y medicinas:

El que enseña causa ciencia en el que aprende haciéndole pasar de la potencia al acto (...) Para demostrarlo, hay que tener presente que de los efectos procedentes de un principio exterior, unos provienen exclusivamente de un principio exterior. Ejemplo: La forma de la casa se origina en la materia solo por el arte. Otros, proceden a veces de un principio exterior y a veces de un principio interior. Ejemplo: La salud es causada en el enfermo unas veces por un principio externo, la medicina, y otras por un principio interno, como cuando alguno sana por virtud de la naturaleza. En esta segunda clase de efectos hay que tener presente: Primero, que el arte imita a la naturaleza en sus operaciones, porque, así como la naturaleza sana al enfermo alterando, digiriendo y echando lo que causa la enfermedad, así también el arte. Segundo, hay que atender al hecho de que el principio externo, el arte, no obra como agente principal, sino como subsidiario, ya que el agente principal es el principio interno, reforzándole y suministrándole los instrumentos y auxilios que ha de utilizar en la producción

¹⁰⁹⁰ *Sciendum tamen est, quod in rebus naturalibus aliquid praeexistit in potentia dupliciter. Uno modo in potentia activa completa; quando, scilicet, principium intrinsecum sufficienter potest perducere in actum perfectum, sicut patet in sanatione: ex virtute enim naturali quae est in aegro, aeger ad sanitatem perducitur. Alio modo in potentia passiva; quando, scilicet, principium intrinsecum non sufficit ad educendum in actum, sicut patet quando ex aere fit ignis; hoc enim non poterat fieri per aliquam virtutem in aere existentem. Quando igitur praeexistit aliquid in potentia activa completa, tunc agens extrinsecum non agit nisi adiuvando agens intrinsecum, et ministrando ei ea quibus possit in actum exire; sicut medicus in sanatione est minister naturae, quae principaliter operatur, confortando naturam, et apponendo medicinas, quibus velut instrumentis natura utitur ad sanationem.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, art.1, in c.

del efecto. Ejemplo: El médico refuerza la naturaleza y le proporciona alimentos y medicinas de los cuales podrá usar para el fin que persigue.¹⁰⁹¹

En el texto anteriormente citado, el Aquinate establece una analogía de proporcionalidad, entre aquellas obras en las que interactúan conjuntamente el arte y la naturaleza, en las cuales el arte imita y sigue a la naturaleza, y así de manera equivalente el maestro guía al alumno según un proceso muy semejante al que él emplearía para sí mismo por vía de investigación personal. Es por esto, que el acto de enseñar, al igual que el de la curación del médico, se llevan a cabo por la acción conjunta de ambos principios extrínsecos e intrínsecos:

En aquellas cosas que resultan de la naturaleza y del arte, el arte obra de la misma manera que la naturaleza. Así como la naturaleza sana mediante el calor que padece por causa del frío, así también el médico (...) De manera semejante sucede asimismo que en la adquisición de la ciencia, donde el que enseña lleva a otro al conocimiento de lo ignorando siguiendo un procedimiento similar al que uno emplea para descubrir por sí mismo lo que ignora (...) Por consiguiente, así como se dice que el médico causa la salud en el enfermo obrando la naturaleza del enfermo, así también se dice que el hombre causa la ciencia en otro por la operación natural de este. Y esto es enseñar. Por ello decimos que un hombre enseña a otro y es su maestro.¹⁰⁹²

De entre todas las artes humanas, Santo Tomás utiliza el arte de la medicina como la más semejante al acto de enseñar, ya que presupone la capacidad natural del enfermo a sanar, y así advierte que un hombre puede sanar o bien por sí mismo o bien gracias a los medicamentos que le receta el doctor. A este respecto, advierte que aquí se da una analogía de manera que uno puede aprender por sí mismo según la vía de invención, o bien puede aprender por medio de la acción de agente externo según un aprendizaje de disciplina:

Así como alguien puede sanar de dos maneras: una sería por la sola acción de la naturaleza, y la otra, por la naturaleza con el sostén de la medicina; así también hay un doble modo de

¹⁰⁹¹ *Et ideo aliter dicendum est, quod docens causat scientiam in addiscente, reduciendo ipsum de potentia in actum, sicut dicitur in VIII Physic. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod effectuum qui sunt ab exteriori principio, aliquis est ab exteriori principio tantum; sicut forma domus causatur in materia solum ab arte. Aliquis autem effectus est quandoque quidem ab exteriori principio, quandoque autem ab interiori; sicut sanitas causatur in infirmo quandoque ab exteriori principio, scilicet ab arte medicinae; quandoque autem ab interiori principio ut cum aliquis sanatur per virtutem naturae. Et in talibus effectibus sunt duo attendenda. Primo quidem, quod ars imitatur naturam in sua operatione, sicut enim natura sanat infirmum alterando, digerendo, et expellendo materiam quae causat morbum, ita et ars. Secundo attendendum est, quod principium exterius, scilicet ars, non operatur sicut principale agens, sed sicut coadiuvans agens principale, quod est principium interius, confortando ipsum, et ministrando ei instrumenta et auxilia, quibus utatur ad effectum producendum, sicut medicus confortat naturam, et adhibet ei cibos et medicinas, quibus natura utatur ad finem intentum. TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae I, q.117, art.1, in c.*

¹⁰⁹² *In his autem quae fiunt a natura et arte, eodem modo ars operatur, et per eadem media, quibus et natura. Sicut enim natura in eo qui ex frigida causa laborat, calefaciendo induceret sanitatem, ita et medicus (...) Et similiter etiam contingit in scientiae acquisitione, quod eodem modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit sicuti aliquis inveniendū deducit seipsum in cognitionem ignoti (...) Sicut igitur medicus dicitur causare sanitatem in infirmo natura operante, ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius: et hoc est docere; unde unus homo alium docere dicitur, et eius esse magister. TOMÁS DE AQUINO. De Veritate, q.11, art.1, in c.*

adquirir la ciencia: uno, cuando la razón natural llega por sí misma al conocimiento de lo ignorado, y a este modo se llama invención; y otro, cuando desde afuera algo apunta a la razón natural, y a este modo se llama disciplina.¹⁰⁹³

Por consiguiente, el maestro es verdadera causa en el proceso de enseñanza; lo que sucede es que actúa como agente secundario o coadyuvante. El maestro ciertamente no infunde en el alumno la luz natural del entendimiento, pero sí que interviene de dos maneras principales:

- a) Indicándole lo que son las cosas y enseñándole a nombrarlas, como por ejemplo cuando explica el aparato digestivo en una clase de biología o el funcionamiento del motor del coche en una clase de mecánica. De manera semejante, esto mismo se da cuando se ofrecen ejemplos particulares, proposiciones menos universales o se indica el término medio de un razonamiento.
- b) Fortaleciendo la luz de la razón del alumno, guiándole paso a paso a través de la conexión entre principios y consecuencias, como por ejemplo el profesor de Matemáticas que explica detenidamente la resolución de un problema.

En este sentido, el Aquinate resume estas dos vías principales de maestro en los términos siguientes:

El maestro puede contribuir de dos maneras al conocimiento del discípulo. La primera, suministrándole algunos medios o ayudas de los cuales pueda usar su entendimiento para adquirir la ciencia, tales como ciertas proposiciones menos universales, que el discípulo puede fácilmente juzgar mediante sus previos conocimientos, o dándole ejemplos palpables, o cosas semejantes, o cosas opuestas a partir de las que el entendimiento del que aprende es llevado al conocimiento de algo desconocido. La segunda, fortaleciendo el entendimiento del que aprende, no mediante alguna virtud activa como si el entendimiento del que enseña fuese de una naturaleza superior (...) puesto que todos los entendimientos humanos son de un mismo grado en el orden natural, sino en cuanto que se hace ver al discípulo la conexión de los principios con las conclusiones, en el caso de que no tenga suficiente poder comparativo para deducir por sí mismo tales conclusiones de tales principios. Se dice en *l. Poster.: La demostración es un silogismo que causa ciencia*. De este modo, aquel que enseña por demostración hace que el oyente adquiera ciencia.¹⁰⁹⁴

¹⁰⁹³ *Sicut ergo aliquis dupliciter sanatur: uno modo per operationem naturae tantum, alio modo a natura cum adminiculo medicinae; ita etiam est duplex modus acquirendi scientiam: unus, quando naturalis ratio per seipsam devenit in cognitionem ignotorum; et hic modus dicitur inventio; alius, quando naturali rationi aliquis exterius adminiculatur, et hic modus dicitur disciplina.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, art.1, in c.

¹⁰⁹⁴ *Ducit autem magister discipulum ex praecognitis in cognitionem ignotorum, dupliciter. Primo quidem, proponendo ei aliqua auxilia vel instrumenta, quibus intellectus eius utatur ad scientiam acquirendam, puta cum proponit ei aliquas propositiones minus universales, quas tamen ex praecognitis discipulus diiudicare potest; vel cum proponit ei aliqua sensibilia exempla, vel similia, vel opposita, vel aliqua huiusmodi ex quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotae. Alio modo, cum confortat intellectum addiscentis; non quidem aliqua virtute activa quasi superioris naturae, sicut supra dictum est de Angelis illuminantibus, quia omnes humani intellectus sunt unius gradus in ordine naturae; sed in quantum proponit discipulo ordinem principiorum ad conclusiones, qui forte per seipsum non haberet tantam virtutem collativam, ut ex principiis posset conclusiones deducere. Et ideo dicitur in *l. Poster.*, quod demonstratio est syllogismus faciens scire. Et per hunc modum ille qui demonstrat, auditorem scientem facit.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.117, art.1, in c.

Según esto, resulta claro que el alumno es el agente principal en su conocimiento, pues la ciencia del maestro no llega directamente al entendimiento del discípulo sino a sus sentidos externos por medio de la palabra hablada o de esquemas visibles, pero luego el alumno debe asumir e interiorizar lo transmitido en orden al acto de conocer, de modo semejante a como el enfermo se toma el fármaco recetado por el médico y destinado a fortalecer sus virtudes naturales en orden a la salud del organismo. Sin embargo, el papel del maestro es fundamental pues él es quien selecciona y ordena los materiales que deben presentarse al que aprende. Aunque es cierto que uno puede investigar por su propia cuenta, sin embargo, el aprendizaje humano no puede estar desprovisto de este magisterio y transmisión ordenada y segura. De lo contrario la situación sería tan confusa como alguien que tuviera que recetarse un medicamento a sí mismo y no conoce ni los nombres de estos ni tampoco sus propiedades.

Aquí conviene resaltar especialmente la importancia del maestro en la vida humana, ya que comprobamos que el orden del universo exige que haya entes que además poseer ciertas perfecciones, sean la causa segunda de las perfecciones de otros entes y en esto imiten a Dios de forma más especial. De todo esto resulta que el maestro cumple un papel fundamental en ese nivel de la escala de los entes que es la vida humana. Esto lo comenta el Aquinate al hilo de su crítica a la posición histórica de Avicena, según la cual todas las formas naturales sensibles, las virtudes y la ciencia son exclusivamente la obra de una sustancia externa separada, y allí destaca que la bondad de Dios no se ha limitado a hacer que las cosas sean, sino que además ha querido que le imiten en ser causa comunicativa de las perfecciones poseídas:

Ambas opiniones son erróneas. Porque la primera excluye las causas próximas, ya que atribuye solamente a las causas primeras todos los efectos que se producen en los entes inferiores; con lo cual se deroga el orden del universo, entretejido por el orden y por la conexión de las causas. En realidad, la causa primera, por la eminencia de su bondad, no solo hace que las otras cosas sean, sino que también sean causas.¹⁰⁹⁵

Este papel del maestro y su acción docente por medio de la palabra es conforme al puesto privilegiado que ocupa el hombre en la escala de los entes, por eso no es azaroso que el Aquinate se ocupe de examinar la acción de enseñar en el *Tratado del Gobierno del Mundo*, ya que ahí es donde se considera la importancia de las causas segundas en el gobierno divino del mundo, y entre ellas tiene un papel fundamental el magisterio verbal del maestro¹⁰⁹⁶, que con la luz de la palabra guía al alumno al conocimiento de la verdad.

Según este papel secundario y coadyuvante del maestro humano, Santo Tomás saca una hermosa conclusión para mostrar que solamente Dios es maestro en sentido pleno

¹⁰⁹⁵ *Utraque autem istarum opinionum est absque ratione. Prima enim opinio excludit causas propinquas, dum effectus omnes in inferioribus provenientes, solis causis primis attribuit; in quo derogatur ordini universi, qui ordine et connexione causarum contexitur: dum prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint, sed et quod causae sint.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, art.1, in c.

¹⁰⁹⁶ En relación con esta cuestión cabe destacar la reciente tesis aún no publicada pero ya defendida por Luis Mariano Bártoli titulada "La acción de enseñar en el orden de la providencia y del gobierno divino según Santo Tomás de Aquino".

y perfecto, ya que Él es la causa de las cosas externas que concurren en el acto de conocer pero también es el autor de la misma luz del entendimiento:

El hombre que enseña ejerce únicamente un ministerio externo, lo mismo que el médico cuando sana. Pero como la naturaleza interna es la causa principal de la curación, así la luz interior del entendimiento es la causa principal de la ciencia. Ambas cosas proceden de Dios. Así como se dice de Él: *El que sana todas tus enfermedades* (Sal 102,3), también se dice: *El que enseña al hombre la ciencia* (Sal 93,10), en cuanto que *llevamos impresa en nosotros la luz de su rostro* (Sal 4,7), por la que se nos manifiestan todas las cosas.¹⁰⁹⁷

Esta misma idea la repite en otra obra suya, destacando que solamente Dios es el autor de aquella luz interior por la que conocemos, y por tanto quien nos instruye internamente:

La luz de la razón, gracias a la cual conocemos tales principios, ha sido introducida por Dios en nosotros, resultando en nosotros como una semejanza de la verdad increada. Por lo tanto, como cualquier enseñanza humana no puede tener eficacia sino en virtud de aquella luz, consta que solo Dios es quien interior y principalmente enseña, así como también la naturaleza interior y principalmente sana.¹⁰⁹⁸

En relación con esto, a pesar de que ciertamente en sentido propio el ser maestro corresponde solo a Dios, sin embargo advierte el Aquinate que esto no impide hablar de maestros a nivel humano y en un sentido derivado:

La prohibición del Señor a sus discípulos de hacerse llamar maestros, no debe entenderse de manera absoluta (...) Lo que se nos prohíbe es que llamemos maestro a un hombre, de modo tal que le atribuyamos la principalidad del magisterio, la cual compete a Dios, como si pudiéramos nuestra esperanza en la sabiduría de los hombres y no más bien en aquello que oímos de la boca del hombre, confiéndolo con la verdad divina que habla en nosotros por la impresión de su semejanza y gracias a la cual podemos juzgar de todas las cosas.¹⁰⁹⁹

Esto se percibe más fácilmente en lo que concierne a la purificación del corazón y de la voluntad, ya que ambas solo pueden ser obradas por Dios. No obstante, el mal del entendimiento humano que consiste en la ignorancia puede ser solucionado también por

¹⁰⁹⁷ *Homo docens solummodo exterius ministerium adhibet, sicut medicus sanans, sed sicut natura interior est principalis causa sanationis, ita et interius lumen intellectus est principalis causa scientiae. Utrumque autem horum est a Deo. Et ideo sicut de Deo dicitur, qui sanat omnes infirmitates tuas; ita de eo dicitur, qui docet hominem scientiam, in quantum lumen vultus eius super nos signatur, per quod nobis omnia ostenduntur.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.117, art.1, ad 1

¹⁰⁹⁸ *Huiusmodi autem rationis lumen, quo principia huiusmodi nobis sunt nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultans. Unde, cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis; constat quod solus Deus est qui interius et principaliter docet, sicut natura interius et principaliter sanat.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, art.1, in c.

¹⁰⁹⁹ *Quod quia dominus praeceperat discipulis ne vocarentur magistri, ne posset intelligi hoc esse prohibitum absolute. Glossa exponit qualiter haec prohibitio sit intelligenda. Prohibemur enim hoc modo hominem vocare magistrum, ut ei principalitatem magisterii attribuamus, quae Deo competit; quasi in hominum sapientia spem ponentes, et non magis de his quae ab homine audimus, divinam veritatem consulentes, quae in nobis loquitur per suae similitudinis impressionem, qua de omnibus possumus iudicare.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, art.1, ad 1

otros agentes creados como el maestro, que puede interactuar junto con las cosas sensibles que nos rodean, en orden a la adquisición de ciencia por parte de otro hombre:

La culpa está en el afecto, en el cual solo Dios puede imprimir (...) la ignorancia, en cambio, reside en el intelecto, en el cual también puede imprimir la virtud creada, así como el intelecto agente imprime las especies inteligibles en el intelecto posible mediante el cual, a partir de las cosas sensibles y de la enseñanza del hombre, se causa la ciencia en el alma. ¹¹⁰⁰

Es por esto que aunque un hombre sea maestro de modo secundario y derivado, pues al igual que el médico solo actúa exteriormente, sin embargo ambos deben considerarse como verdaderas causas en la enseñanza y en la recuperación de la salud, respectivamente¹¹⁰¹. Por su parte, el maestro humano cuenta con la capacidad natural del discípulo y no tiene acceso directo a la interioridad del hombre, sino que su modo de enseñar consiste en un cierto acceso indirecto a través de los signos sensibles, que principalmente son las palabras.

Por otra parte, para tener una idea más precisa del modo en que tiene lugar el acto de enseñar, conviene empezar diciendo qué no es la enseñanza humana. Así por ejemplo, la acción de enseñar en el hombre no puede ser explicada en términos de cualidades activas físicas, pues la acción del maestro es de una naturaleza diferente a la acción de calentar un cuerpo o enfriarlo, ya que la ciencia no es una cualidad física como el calor, sino más bien un principio interno por el que se guía el maestro y conduce al alumno, del mismo modo que no es la técnica de la escultura la que causa directamente tal obra, sino cierto artista que se guía y vale de esos conocimientos:

El maestro no causa en el discípulo la ciencia a modo de agente natural (...) Por eso no es necesario que la ciencia sea una cualidad activa, sino que esta es un principio por el que alguien es dirigido al enseñar, como el arte es el principio por el que alguien es dirigido a actuar. ¹¹⁰²

El maestro no accede a la interioridad más estricta del alumno en la que el entendimiento en acto y la especie inteligible se hacen algo uno, sino que lo que hace es procurar que el alumno extraiga las capacidades contenidas en la luz de su entendimiento agente, y para eso el maestro se vale de signos sensibles como palabra oral o escrita, de imágenes, esquemas o cálculos, que el alumno integrará en orden a la formación de las especies inteligibles:

El maestro no produce en el discípulo la luz intelectual; no produce tampoco directamente las especies inteligibles, sino que por la enseñanza mueve al discípulo para que él, por su propio

¹¹⁰⁰ *Culpa est in affectu, in quem solus Deus imprimere potest (...) ignorantia autem in intellectu est, in quem etiam virtus creata potest imprimere, sicut intellectus agens imprimit species intelligibiles in intellectum possibilem, quo mediante, ex rebus sensibilibus et ex doctrina hominis causatur scientia in anima nostra.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, art.1, ad 16

¹¹⁰¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, art.1, ad 7

¹¹⁰² *Doctor non causat scientiam in discipulo per modum agentis naturalis, ut Averroes obiicit. Unde non oportet quod scientia sit qualitas activa, sed est principium quo aliquis dirigitur in docendo, sicut ars est principium quo aliquis dirigitur in operando.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.117, art.1, ad 2

entendimiento, forme las concepciones inteligibles, cuyos signos le propone exteriormente.¹¹⁰³

Según esto se puede afirmar que la ciencia preexiste de algún modo en el alumno, en tanto que este posee las razones seminales a partir de las cuales desarrollará su conocimiento desde los principios hasta las conclusiones:

La ciencia ya preexistía en el discípulo, no ciertamente en acto perfecto, sino al modo de razones seminales, por lo cual los conceptos universales, cuyo conocimiento ya está naturalmente ínsito en nosotros, son como semillas de todos los conocimientos ulteriores.¹¹⁰⁴

Es por esto, que si el conocimiento puede caracterizarse por la unión del entendimiento en acto con la especie inteligible en acto, la actuación del maestro va en la línea de ser cierta causa de la especie inteligible, pero en ningún modo de la luz del entendimiento agente:

El hombre que enseña exteriormente no comunica la luz inteligible sino que es, en cierto modo, causa de la especie inteligible, en cuanto nos propone algunos signos de las intenciones inteligibles que nuestro intelecto recibe de aquellos signos y guarda en sí mismo.¹¹⁰⁵

Conviene plantearse finalmente de qué manera nos llevan los signos a las cosas, porque se puede plantear el falso dilema de que si un maestro se comunica con su alumno por medio de signos, entonces o bien este último ya conoce las cosas a las que se refieren esos signos y entonces no hay enseñanza; o bien no conoce las cosas y entonces no puede dar sentido a los signos, así como quien ignora que esta cosa es una piedra, entonces no puede saber lo que significa la palabra “piedra”, de modo equivalente a como si oyese una lengua extranjera desconocida:

El maestro no hace más que proponer al discípulo ciertos signos expresando algo, sea con palabras, sea con gestos. Pero proponiendo con signos no se puede enseñar a otro causando en él la ciencia, porque o propone signos de lo conocido o de lo desconocido. Si es de lo conocido, entonces aquél a quien se le proponen tales signos ya tiene la ciencia y no la recibe del maestro. Si de lo desconocido, nada se puede aprender por tales signos. Ejemplo: Si alguien propone algo en griego a uno que solo habla latín nada puede enseñarle. Por lo tanto, de ninguna manera puede un hombre, enseñando, producir en otro la ciencia.¹¹⁰⁶

¹¹⁰³ *Magister non causat lumen intelligibile in discipulo, nec directe species intelligibiles, sed movet discipulum per suam doctrinam ad hoc, quod ipse per virtutem sui intellectus formet intelligibiles conceptiones, quarum signa sibi proponit exterius.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.117, art.1, ad 3

¹¹⁰⁴ *Quod in eo qui docetur, scientia praeexistebat, non quidem in actu completo, sed quasi in rationibus seminalibus, secundum quod universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter indita, sunt quasi semina quaedam omnium sequentium cognitorum.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, art.1, ad 5

¹¹⁰⁵ *Homo exterius docens non influit lumen intelligibile; sed est causa quodammodo speciei intelligibilis, inquantum proponit nobis quaedam signa intelligibilium intentionum, quas intellectus noster ab illis signis accipit, et recondit in seipso.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, art.1, ad 14

¹¹⁰⁶ *Praeterea, doctor nihil agit ad discipulum nisi quod proponit ei quaedam signa, vel vocibus aliquid significando, vel nutibus. Sed proponendo signa non potest aliquis alium docere, causando in eo scientiam. Quia aut proponit signa rerum notarum; aut rerum ignotarum. Si rerum notarum, ille ergo cui*

Pero resulta obvio que este dilema es exagerado, ya que la comunicación entre el maestro y el alumno se da de manera que este último conoce en parte los signos utilizados y en parte los desconoce, y así se va gradualmente desde lo menos conocido hacia lo más conocido, pues toda disciplina o ciencia se construye a partir de algunos conocimientos preexistentes:

Aquello que se enseña por medio de signos, en parte lo conocemos y en parte lo ignoramos; por ejemplo, si alguien nos enseña qué es el hombre, es necesario que sepamos de él algo de antemano, o sea, la razón de animal, o de sustancia, o al menos de ente, lo cual de ningún modo podemos ignorar (...) toda disciplina se edifica a partir de un conocimiento preexistente.¹¹⁰⁷

Así pues, el tránsito hacia la ciencia en acto es gradual, pues se procede a partir de un lenguaje compartido, de conceptos generales asumidos pero que no son claros en sus detalles particulares. Es por esto que el acto de enseñanza del maestro al alumno no se encuentra normalmente en la situación descrita de un hombre que desconoce completamente el lenguaje, pues como advierte el Aquinate “los signos que el maestro propone al discípulo son de cosas conocidas en general y con cierta vaguedad, pero desconocidas en particular e indistintamente”¹¹⁰⁸. Mucho más interesante es la observación que hace a continuación, según la cual concluye que no puede decirse en sentido propio que alguien sea maestro de sí mismo, ya que carece de la ciencia en acto, la cual sí que la posee el maestro:

Por eso, cuando adquiere uno por sí mismo la ciencia, no puede decirse que se enseña a sí mismo o que es maestro de sí mismo, ya que no existe en él anteriormente la ciencia completa, como se requiere en el maestro.¹¹⁰⁹

En consecuencia, puede precisarse que no es lo mismo aprender por sí solo o por invención que ser maestro de sí mismo. Lo primero es viable según ciertas condiciones, pero lo segundo es imposible, pues nadie es maestro de sí mismo, porque carece de la ciencia que precisamente busca o necesita.

El fundamento último por el que nadie puede ser maestro de sí mismo es porque se necesita de una palabra en la que la realidad ya esté entendida, y esta es precisamente

signa proponuntur, iam habet scientiam, et eam non acquirit a magistro. Si autem rerum ignotarum, per huiusmodi signa nihil addiscit, sicut si aliquis proponeret alicui Latino verba Graeca, quorum significationem ignoraret, per hoc eum docere non posset. Nullo ergo modo unus homo potest, alium docendo, scientiam in eo causare. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.117, art.1, obj.4

¹¹⁰⁷ *Illa de quibus per signa edocemur, cognoscimus quidem quantum ad aliquid, et quantum ad aliquid ignoramus; utpote si docemur quid est homo, oportet quod de eo praesciamus aliquid: scilicet rationem animalis, vel substantiae, aut saltem ipsius entis, quae nobis ignota esse non potest (...) omnis enim disciplina fit ex praeexistenti cognitione.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, art.1, ad 3

¹¹⁰⁸ *Signa quae magister discipulo proponit, sunt rerum notarum in universali, et sub quadam confusione; sed ignotarum in particulari, et sub quadam distinctione.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.117, art.1, ad 4

¹¹⁰⁹ *Et ideo cum quisque per seipsum scientiam acquirit, non potest dici docere seipsum, vel esse sui ipsius magister, quia non praeexistit in eo scientia completa, qualis requiritur in magistro.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.117, art.1, ad 4

la palabra humana del maestro. En este sentido, es muy importante aquel lugar en el que el Doctor Común compara los signos sensibles del maestro (principalmente la palabra humana) con las cosas del mundo en orden a la génesis del conocimiento, como aquello que se da primero a nivel sensitivo y que facilita la posterior formación de las especies inteligibles. A este respecto, destaca que entre las palabras de la enseñanza y las cosas mismas, son las palabras la causa más próxima del conocimiento, porque en el maestro ya se hallan entendidas:

Las formas inteligibles, a partir de las cuales se constituye la ciencia recibida por la enseñanza, son reproducidas en el discípulo, inmediatamente por el intelecto agente, pero mediatamente por aquel que enseña. Pues el que enseña propone los signos de las cosas inteligibles, a partir de las cuales el intelecto agente toma las intenciones inteligibles y las reproduce en el intelecto posible. De donde las mismas palabras que dice el que enseña, o que se leen en un escrito, en orden a causar ciencia en el intelecto, obran de la misma manera que las cosas que están fuera del alma, porque de ambas el intelecto toma las intenciones inteligibles; aun cuando las palabras del que enseña (*verba doctoris*) son causa más próxima de la ciencia que las cosas sensibles que existen fuera del alma, en cuanto que son signos de las intenciones inteligibles.¹¹¹⁰

Por consiguiente, la causa más próxima de entre las realidades externas en orden a la génesis del conocimiento es la luz de la palabra del maestro, en la que este comunica aquellas cosas que ya tiene entendidas. Esto es muy importante, pues gran parte de los problemas educativos actuales se pueden reducir a un eclipse creciente del maestro y de su palabra fecunda, ya sea por la imposición arbitraria de prácticas como el trabajo cooperativo en la que los alumnos pretenden construir el conocimiento al margen del maestro o bien en toda la introducción invasiva de nuevas tecnologías como la *tablet*, que pretende sustituir el diálogo con el maestro por una interacción con dicho aparato:

El Doctor Angélico nos muestra aquí los dos lugares en donde hallar la realidad inteligible objeto de la enseñanza: en “las cosas que están fuera del alma” y en “el que enseña”; pero en este último lo inteligible se convierte en “causa más próxima de la ciencia”, pues sus palabras “son signos de las intenciones inteligibles”. Es decir, la palabra presenta la realidad en tanto que entendida. Es por ello que no puede enseñarse uno a sí mismo, ni pueden hacerlo tampoco los medios audiovisuales o los libros: es necesario un maestro que enseñe a través de ellos. En efecto, solo existe educación en la medida en que el educando escuche una palabra en la que la realidad ya esté entendida: la palabra del maestro.¹¹¹¹

A esto se podría añadir que no todas las enseñanzas transmitidas por un maestro poseen la misma nobleza y perfección, sino que entre ellas cabe destacar la Filosofía, la cual por

¹¹¹⁰ *In discipulo describuntur formae intelligibiles, ex quibus scientia per doctrinam accepta constituitur, immediate quidem per intellectum agentem, sed mediate per eum qui docet. Proponit enim doctor rerum intelligibilium signa ex quibus intellectus agens accipit intentiones intelligibiles, et describit eas in intellectu possibili. Unde ipsa verba doctoris audita, vel visa in scripto, hoc modo se habent ad causandum scientiam in intellectu sicut res quae sunt extra animam, quia ex utrisque intellectus agens intentiones intelligibiles accipit; quamvis verba doctoris propinquius se habeant ad causandum scientiam quam sensibilia extra animam existentia in quantum sunt signa intelligibilium intentionum.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, art.1, ad 11

¹¹¹¹ Enrique MARTÍNEZ, “Verba doctoris, la fecundidad educativa de las palabras del maestro”, p.46

ser una genuina enseñanza sapiencial ayuda a ordenar todo el cuerpo de conocimientos humanos y hace que el sujeto cognoscente de alguna manera pueda conocer el orden del universo y sus causas. Este papel de la Filosofía viene a ser respecto del orden natural, lo que la Teología respecto de la Revelación.

V.5.3. La palabra del hombre: una nueva creación de las cosas materiales

En relación a esta comunicación *ex plenitudine* que realiza el hombre por medio de la palabra, resulta muy interesante destacar que Santo Tomás advierte que cuanto más perfecto sea un ente más y mejor difunde su bondad incluso a lo que está más distanciado de él y le es remoto, y que precisamente en esto imita más a Dios:

Quando algo tiene una virtud más perfecta y sobresale más en el grado de bondad, tiene un apetito más universal del bien y lo busca y produce en las cosas más distanciadas de él. Pues los entes imperfectos solo tienden al bien propio del individuo, sin embargo, los perfectos tienden al bien de la especie; y los más perfectos que estos, al bien del género, y Dios que es perfectísimo en bondad, al bien de todo ente. Por eso dicen algunos y con razón, que el bien en cuanto tal es difusivo, porque cuanto mejor es una cosa tanto más hace llegar su bondad a lo más remoto. Y como lo que es perfectísimo en un género cualquiera es el ejemplar y la medida de todo cuanto hay en él, es preciso que Dios, que es perfectísimo en bondad y la difunde universalmente, sea, al difundirla el ejemplar de cuantos la difunden.¹¹¹²

Esto tiene relación con esta perspectiva de la comunicación de bien desde la plenitud, pues cuando un padre enseña a hablar a su hijo o cuando un maestro enseña cierta ciencia o técnica al discípulo, en ambos se les habilita para nombrar las cosas y posesionarse de ellas de un modo que equivale a una cierta recreación de las cosas. A este respecto, Octavio N. Derisi destaca la novedad que introduce la persona humana en el universo, planteando la hipotética situación absurda de un posible mundo de vivientes irracionales y de cosas materiales, que al no poder conocerse a sí mismos en ninguna de sus criaturas, se estaría en una situación que diferiría muy poco de la nada, pues dicho mundo existiría como si no existiese:

Imaginemos, en efecto, que existiese un mundo material sin inteligencia alguna que lo pensase, hipótesis absurda (...) Ese ser sería real, pero al no ser aprehendido como objeto ni por sí ni por otro, existiría inconscientemente e ignorado de su existencia, existiría como si no existiese. Pero supongamos que en ese mundo oscuro de lo inconsciente apareciese de pronto un ser espiritual y consiguientemente inteligente. Con él habría entrado la luz, el mundo comenzaría a tener una nueva existencia: la del objeto en el seno de este nuevo ser –diverso de todos los seres materiales- que lo capta, y captándolo así como otro,

¹¹¹² *Ex quo patet quod quanto aliquid est perfectioris virtutis, et eminentius in gradu bonitatis, tanto appetitum boni communiorem habet, et magis in distantibus a se bonum quaerit et operatur. Nam imperfecta ad solum bonum proprii individui tendunt; perfecta vero ad bonum speciei; perfectiora vero ad bonum generis; Deus autem, qui est perfectissimus in bonitate, ad bonum totius entis. Unde non immerito dicitur a quibusdam quod bonum, in quantum huiusmodi, est diffusivum: quia quanto aliquid invenitur melius, tanto ad remotiora bonitatem suam diffundit. Et quia in quolibet genere quod est perfectissimum est exemplar et mensura omnium quae sunt illius generis, oportet quod Deus, qui est in bonitate perfectissimus et suam bonitatem communissime diffundens, in sua diffusionem sit exemplar omnium bonitatem diffundentium.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro III, cap.24.

correlativamente se posesionaría intencionalmente de su propio ser; no solo existiría como los otros, sino que se daría cuenta, tendría conciencia de que existe.¹¹¹³

En efecto, el acto de conocer una cosa y de nombrarla por medio de un verbo mental interior, es semejante al acto creador de Dios, pues ser otorga un nuevo modo de ser a las cosas materiales, que aparecen ahora elevadas en su ser, pues por medio de su unión intencional con el entendimiento que las entiende en acto, son elevadas a un orden más alto de cosas, es decir, desde su ser entitativo a un ser inteligible:

Con esta nueva manera de existir intencional u objetiva, el ser de dentro y de fuera del cognoscente comienza como a existir de nuevo. El conocimiento tiene, pues, cierta analogía con la creación, pues mientras esta confiere al ser su existencia o acto en sí mismo, el conocimiento, en la inmanencia desbordante de su acto, otorga una nueva existencia a esta misma y única realidad del ser (...) en cuanto distinto del ser del propio acto.¹¹¹⁴

Esta manera intencional de apropiarse de todas las cosas y nombrarlas supone como una nueva creación, pues gracias a la sobreabundancia de acto de ser del subsistente personal, las cosas comienzan a ser en el entendimiento que las concibe y nombra, y es por esto por lo que Octavio N. Derisi afirma que “si las cosas pudieran tener un deseo, sería que nosotros las pensemos”¹¹¹⁵. Así pues, la persona no es un ente más, sino que confiere a toda la realidad un nuevo modo de existir a nivel intencional. Por medio de la palabra del hombre, el mundo comienza como a existir de nuevo en su unidad intencional. Sucede, por tanto, que las diversas esencias de las cosas son constituidas y creadas por la Palabra divina, pero de manera que su verdad o inteligibilidad no les es patente a sí misma, más que en los subsistentes espirituales, los cuales sí que poseen autoconciencia y pueden decirse a sí mismos:

La Palabra dicha por Dios en las cosas materiales queda pronunciada en ellas y constituye su esencia o verdad, su inteligibilidad o luz que las ilumina y da sentido. Pero esta verdad queda oculta a sí misma; una verdad que no puede entenderse o decirse a sí misma, que no logra el acto de conciencia de sí.¹¹¹⁶

Es por esto que la palabra humana en su interioridad imita la unidad originaria que se da entre el Ser y el Entender divino y cuando conoce las esencias de las cosas materiales les brinda una nueva existencia que supone una cierta recreación:

El universo adquiere la fisonomía de un poema, de una sinfonía compuestos por Dios y dirigidos al único ser, que por su espíritu, es capaz de escucharlo, pronunciarlo y cantarlo, respectivamente, en el acento de su palabra. De ahí que la palabra pronunciada por Dios en el hombre sea correlativa de la palabra pronunciada por Dios en las cosas: a la inteligibilidad de la realidad responde el entendimiento del hombre. Solo este es capaz de actualizar y dar vida a esa inteligibilidad en el acento de su verbo. En la palabra del ser inteligente el mundo comienza a existir de nuevo. La palabra dicha por Dios en las cosas, resplandor de la Luz

¹¹¹³ Octavio N. DERISI. *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, p.333-334

¹¹¹⁴ Octavio N. DERISI. *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, p.334

¹¹¹⁵ Octavio N. DERISI, “La creación humana del lenguaje”, p.18

¹¹¹⁶ Octavio N. DERISI. *La palabra*, p.81

divina reflejado, pero oculto en ellas, recobra el sentido y la armonía y también la luz inicial de su Origen, en el acto de la palabra, que el hombre es el único capaz de pronunciar por su espíritu.¹¹¹⁷

Esto nos permite advertir la peculiar y nobilísima participación del *esse* que posee la persona humana, pues además de brindar como una nueva existencia a las cosas materiales, también imita de algún modo la identidad y unidad que se da entre el Ser y el Entender divino. En este sentido, hay que precisar que el hombre por su verbo no constituye las esencias de las cosas, sino que más bien su entendimiento es medido por ellas, y cuando conoce las cosas por su verbo se limita a descubrirlo y expresarlo, y con ello imita la unidad que se da en Dios entre su Ser y su Entender. Por otro lado, la Palabra divina causa la correspondencia entre el orden entitativo y el orden inteligible que se reproduce en la interioridad del entendimiento humano:

La unidad real de Ser o Verdad y Entender de Dios- en Quien todo Ser está Entendido, y por eso, es verdadero o inteligible-, no solo causa la verdad o palabra dicha en las cosas, por una parte, y por otra, la palabra pronunciante del espíritu del hombre, de su inteligencia, por otra, sino también la correspondencia entre ambas (...) Brevemente, aquella unidad real de Ser o Verdad y Entender de Dios fundamenta la unidad intencional o inmaterial del ser o verdad de las cosas y del acto mental del verbo humano que las aprehende y formula.¹¹¹⁸

Esta consideración de la naturaleza locutiva del entendimiento y de la emanación de un verbo mental que dice lo que las cosas son y restituye las cosas al estado que tenían en la mente del divino Autor, fue también puesta de relieve por Jaime Bofill, el cual lo conecta con la novedad radical que aporta el subsistente personal ya que con su decir interior introduce una grandísima riqueza ontológica en el universo:

Nuestro conocimiento intelectual no consiste tan solo en ver, sino además en expresar: se perfecciona, en efecto, en un verbo mental o concepto, fruto inmanente de un parto intelectual. No se entra en el alma de las cosas sino dándolas a luz, de alguna manera, en nuestra propia alma: entenderlas exige decir lo que ellas son (...) Nuestro pensar en efecto, no es un calco, sino una interpretación (...) un devolver las cosas en lo posible al primitivo y perfecto estado ideal que tienen en la mente de su Autor. Así cada mente producirá una réplica completamente original del Universo, dotada de un valor propio que justificará que, junto a las cosas, aparezca como una nueva perfección lo que cada Persona pueda pensar y decir de ellas.¹¹¹⁹

Sucede por tanto, que el hombre por la luz de su palabra despierta la inteligencia y el verbo de otros hombres, haciendo que los demás recreen de algún modo las cosas materiales descubiertas de nuevo. Esta difusión de perfección por la luz de la palabra merece una mención muy especial, pues como decíamos de algún modo todo el universo material está a la expectativa de un ser personal lo nombre y redescubra, y cada vez que se hace supone una novedad y una cierta infinitación del universo, porque siendo el

¹¹¹⁷ Octavio N. DERISI. *La palabra*, p.82

¹¹¹⁸ Octavio N. DERISI. *La palabra*, p.83-84

¹¹¹⁹ Jaime BOFILL. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, p.37-38

conocimiento en cuanto tal infinito, los accidentes que sobrevienen y perfeccionan al acto cognoscente, no se limitan a perfeccionar únicamente a este, sino que además elevan de nuevo a toda la realidad material a un orden inteligible.

Por otro lado, sucede también que el verbo o palabra humana es la única capaz en el mundo de los vivientes corpóreos de dar acto a la verdad pronunciada por Dios en las cosas y al amor expresado en su bondad, de manera que por este encuentro con la palabra del hombre también se pone de relieve y manifiesta la bondad que poseen y les hace susceptibles de ser amadas:

Se podría decir también que las cosas en que el ser está dicho y amado, pero oculto y amado en su verdad o bondad para sí mismo, están como a la espera de esta epifanía, de esta manifestación actual, están como anhelando inconscientemente que la inteligencia o el verbo las ilumine y actualice en esa su verdad y bondad, que pronuncia su nombre esencial y su acto de existencia y las saque de su anonimato (...) Las cosas que son verdaderas y buenas, pero que no saben que lo son, comienzan como a existir de nuevo, con una existencia espiritual y consciente, en el acto del entendimiento, donde ellas son verdaderas y son pronunciadas o entendidas como tales, y en el acto de amor de la voluntad donde ellas son buenas y amadas como tales.¹¹²⁰

De esta manera resulta también que el hombre al conocer la bondad de los entes, que se le presentan como apetecibles y amables, y en ello descubre de alguna manera cómo el amor de Dios crea e infunde su bondad en todas las cosas, y en este sentido el hombre imita en su interioridad la unión divina que se da entre su Bondad y su Amor:

De una manera análoga la palabra amor formulada por el hombre, que en su acto reencuentra y da acto a la bondad de las cosas (...) El reencuentro intencional del amor y la bondad finita -y de la misma Bondad infinita finitamente amada- solo es posible, porque en su origen imparticipado e infinito- que realiza todo Amor y Bondad- Amor y Bondad están identificados en el acto puro.¹¹²¹

V.5.4. La educación como segunda generación

Después de considerar la acción educativa de los padres sobre sus hijos en el ámbito familiar y de los maestros sobre sus alumnos en la escuela, y dentro de estas la importancia que supone que un hombre enseñe a otro a nombrar las cosas materiales del universo que le rodea, es interesante atender ahora a cómo esta comunicación de vida *ex plenitudine* por la palabra se convierte de algún modo en una segunda generación, ya que en el caso de los padres va más allá de la generación corpórea y es más perfecta, pues equivale de algún modo a una generación espiritual¹¹²².

En efecto, la educación humana trasciende la mera enseñanza o instrucción intelectual pues busca la adquisición de las virtudes morales en el hijo o discípulo y pretende por

¹¹²⁰ Octavio N. DERISI. *La palabra*, p.132

¹¹²¹ Octavio N. DERISI. *La palabra*, p.110

¹¹²² Cf. Enrique MARTÍNEZ, "La educación, una segunda generación", p.64-81

tanto su perfeccionamiento integral, por lo que además en este caso resulta decisivo el ejemplo del educador. Obviamente, todo este proceso está atravesado por la luz de la palabra humana y sin esta sería inviable.

Todo este proceso se funda en los principios metafísicos nucleares ya vistos de que el ser es de suyo acto y perfección, así como también de que el ser que es poseído en grado elevado por el subsistente personal y en el principio de que la naturaleza del acto es que se comunique a sí mismo en la medida de lo posible, de todo lo cual se sigue a su vez, que el bien (que se convierte con el ente) es difusivo y comunicativo de sus propias perfecciones.

Por la Revelación sabemos que esta perfecta y máxima comunicación se da en el seno de la Trinidad, porque el Padre comunica eternamente su Ser divino al Hijo. Esto significa que la difusión del bien se da máximamente en el seno de la Santísima Trinidad. Pero en el mismo orden natural también se da esta difusión del bien, porque la misma creación entera es obra de difusión de la Bondad divina, que comunica liberalmente su propia perfección y lo hace en grado diverso. Es por esto que a cada grado de la escala de los seres le corresponde un cierto tipo de emanación perfectiva. Por ejemplo, en el mundo corpóreo se da un tipo importante de comunicación de vida que es la generación corpórea, la cual es compartida por el hombre con el resto de animales, y por medio de la cual aparece un nuevo viviente, el hijo, que procede de un viviente semejante, que es el padre y con el cual comparte una misma naturaleza.

Sin embargo, la generación corpórea tiene unos límites que provienen de la materia, de modo que la semejanza no es creada por el que genera, sino más bien educada o extraída de cierta materia en potencia:

Algunos entes perfectos que participan de una naturaleza, producen otros entes semejantes a sí mismos. Pero al hacer esto no producen de forma absoluta y total dicha naturaleza, sino que la comunican a otro ente. Ejemplo: No es posible que un hombre en concreto produzca absolutamente la naturaleza humana, porque de hacerlo sería causa de sí mismo. Solo hace que la naturaleza humana se reproduzca en otro hombre concreto engendrado, y para esto supone con anterioridad a lo que hace una materia determinada a partir de la cual se hace un hombre concreto (...) Por lo tanto, ningún ente creado puede producir absolutamente otro ente, sino solo en cuanto que causa el ser en tal sujeto. Para esto es necesario que lo que hace que tal sujeto sea este ser concreto, sea anterior a la acción con la cual el agente hace algo semejante a sí mismo.¹¹²³

El Aquinate distingue dos sentidos del término generación, uno primero más genérico que hace referencia al un tránsito del no-ente al ente, y uno segundo más propio y estricto

¹¹²³ *Aliquod perfectum participans aliquam naturam, facit sibi simile, non quidem producendo absolute illam naturam, sed applicando eam ad aliquid. Non enim hic homo potest esse causa naturae humanae absolute, quia sic esset causa sui ipsius, sed est causa quod natura humana sit in hoc homine generato. Et sic praesupponit in sua actione determinatam materiam per quam est hic homo (...) Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi in quantum esse causat in hoc, et sic oportet quod praeintelligatur id per quod aliquid est hoc, actioni qua facit sibi simile.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.45, art.5, ad 1

que se corresponde con la generación vital, que se caracteriza por tres notas esenciales, que son la procedencia de un origen, la semejanza con dicho origen y la posesión de una misma naturaleza por ambos:

Nosotros utilizamos el término generación en un doble sentido. 1) Uno, con carácter general para todo lo reproducible y corruptible. En este sentido, generación no es más que el paso del no ser al ser. 2) Otro, con carácter propio para los vivientes. En este sentido, generación indica el origen de algún viviente unido al principio viviente. Su nombre es el de nacimiento. Sin embargo, no a todo lo de este tipo se le llama engendrado, sino solo y propiamente a lo que procede por razón de semejanza. Por eso, el pelo o cabello no tiene razón de engendrado ni de hijo, sino solo lo que procede por razón de semejanza; y no de una cualquiera, pues los gusanos que se engendran en los animales no tienen razón de generación y de filiación, aun cuando haya semejanza de origen; sino que para tener razón de tal generación se requiere que proceda por razón de semejanza con la naturaleza de la misma especie, como el hombre procede del hombre y el caballo del caballo.¹¹²⁴

Este texto del Aquinate brinda los principios para distinguir lo que es verdaderamente una generación. Según estos, podemos afirmar que un autorretrato de un pintor no es su “hijo”, y que por tanto no ha sido generado por él, ya que aunque posea semejanza y razón de procedencia no comparten la misma naturaleza el cuadro y el pintor. Asimismo, un pelo no es un hijo generado por el hombre, ya que aunque procede de él, no se le parece ni posee su misma naturaleza. De manera semejante, un huevo no es un hijo generado por otro huevo, pues aunque sean semejantes y posean una misma naturaleza, sin embargo el uno no procede del otro. En cambio, entre un padre y un hijo sí que se da verdadera generación vital. A este respecto, advierte el Aquinate que esta generación corpórea acaba siempre en algo externo al generante, a diferencia de la generación divina que se da en el seno de la Trinidad:

Tampoco podemos concebir la generación divina al igual que la generación que se da en las plantas, e incluso en los animales, los cuales tienen de común con ellas la virtud de nutrirse y de reproducirse. Porque en ellos, cuando engendran a un semejante en especie, se desprende algo que estaba en la planta o en el animal, lo cual queda totalmente fuera del engendrante al terminar la generación.¹¹²⁵

La generación intelectual, sin embargo no requiere esta separación externa, ya que se da una mayor intimidad entre el generante y lo emanado, de modo que aquí no se

¹¹²⁴ *Nomine generationis dupliciter utimur. Uno modo, communiter ad omnia generabilia et corruptibilia, et sic generatio nihil aliud est quam mutatio de non esse ad esse. Alio modo, proprie in viventibus, et sic generatio significat originem alicuius viventis a principio vivente coniuncto. Et haec proprie dicitur nativitas. Non tamen omne huiusmodi dicitur genitum, sed proprie quod procedit secundum rationem similitudinis. Unde pilus vel capillus non habet rationem geniti et filii, sed solum quod procedit secundum rationem similitudinis, non cuiuscumque, nam vermes qui generantur in animalibus, non habent rationem generationis et filiationis, licet sit similitudo secundum genus, sed requiritur ad rationem talis generationis, quod procedat secundum rationem similitudinis in natura eiusdem speciei, sicut homo procedit ab homine, et equus ab equo.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.27, art.2, in c.

¹¹²⁵ *Similiter autem non potest accipi divina generatio ad modum generationis quae in plantis invenitur, et etiam in animalibus, quae communicant cum plantis in nutritiva et generativa virtute. Separatur enim aliquid quod erat in planta vel animali, ad generationem similis in specie, quod in fine generationis est omnino extra generantem.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro IV, cap.11

diferencian el parto respecto de lo engendrado intelectualmente, que es denominado concepto:

También hay que tener en cuenta que lo engendrado, mientras permanece en el engendrante, se dice que está concebido (...) Es necesario que en las cosas corpóreas lo que se concibe aún no exista y lo que se da a luz, en el dar a luz no se distinga de quien lo da a luz. Pero la concepción y el parto del verbo inteligible no es con movimiento ni con sucesión, por eso, al mismo tiempo que es concebido existe, y al mismo tiempo que es dado a luz es distinto.¹¹²⁶

La generación intelectual no es propiamente generación si no se da la nota esencial de comunicación de naturaleza, por lo que se infiere que la generación intelectual solamente se da en sentido estricto en Dios y no en el hombre, ya que en este último “la razón o idea de hombre que está en el entendimiento no es el hombre”¹¹²⁷, sin embargo en Dios sí que se da esta perfecta generación intelectual, por la que la “Palabra” o Hijo es de la misma naturaleza divina que el Padre:

La procesión de la Palabra en las personas divinas tiene razón de generación. Pues procede por acción intelectual, que es una operación vital unida al principio (...) y por razón de semejanza, porque la concepción del entendimiento es la semejanza de lo entendido, y existente en la misma naturaleza, porque en Dios entender y ser son lo mismo (...) Por eso, la procesión de la Palabra en las personas divinas se llama generación, y la misma Palabra que procede es llamada Hijo.¹¹²⁸

Esta incursión teológica no es gratuita, sino que servirá para advertir por analogía de atribución que toda generación en las criaturas será a imitación y participación de esta perfecta generación. Aquí no podemos dejar de citar el conocido pasaje de Santo Tomás, en el que a pesar de que esta comunicación sea más perfecta en los ángeles que en hombre, sin embargo afirma que el privilegio de la generación corpórea hace al hombre más semejante a Dios que el ángel, al menos en este aspecto:

Podemos hablar de imagen de Dios en un doble sentido. Primero, en cuanto a aquello en lo que se considera ante todo la razón de imagen: la naturaleza intelectual. Considerada así, la imagen de Dios se da más en el ángel que en el hombre. Segundo, puede considerarse la imagen de Dios en el hombre en su elemento secundario, es decir, en cuanto que en el hombre se da cierta imitación de Dios, ya que hombre procede de hombre, como Dios de Dios; y en cuanto que el alma humana está toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus

¹¹²⁶ *Id quod generatur, quandiu in generante manet, dicitur esse conceptum (...) Conceptio autem et partus intelligibilis verbi non est cum motu, nec cum successione: unde simul dum concipitur, est; et simul dum parturitur, distinctum est.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro IV, cap.11

¹¹²⁷ *Ratio enim hominis in intellectu non est homo.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro IV, cap.11

¹¹²⁸ *Sic igitur processio verbi in divinis habet rationem generationis. Procedit enim per modum intelligibilis actionis, quae est operatio vitae, et a principio coniuncto (...) et secundum rationem similitudinis, quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectae, et in eadem natura existens, quia in Deo idem est intelligere et esse (...) Unde processio verbi in divinis dicitur generatio, et ipsum verbum procedens dicitur filius.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.27, art.2, in c.

partes, como Dios respecto del mundo. En cuanto a esto y a otros aspectos semejantes, se encuentra la imagen de Dios más plenamente en el hombre que en el ángel.¹¹²⁹

Esta comparación de la generación corpórea humana como superior respecto de la generación intelectual angélica, no aparece vista por el Aquinate del mismo modo en cuanto a la generación corpórea de los vivientes irracionales, de lo cual se infiere que algo muy especial y particular encierra la generación humana, la cual no se limita únicamente a la generación corpórea de un nuevo viviente, sino que se prolonga y continúa con la educación que viene a ser en cierto modo como una segunda generación.

En efecto, el hombre es el único de los vivientes corpóreos que es imagen de Dios, gracias a su naturaleza intelectual que le permite conocer el orden del universo y sus causas. Esta peculiar posición del hombre en la escala de los entes, le lleva al Aquinate a sostener que todas las demás generaciones corpóreas se ordenan a la generación del hombre:

Así pues el último fin de la generación de todo es el alma humana y a ella tiende la materia como a su última forma. Luego las cosas elementales existen para las mixtas, estas para las vivientes, y entre estos, las plantas para los animales y estos para el hombre. En consecuencia, el hombre es el fin de toda generación.¹¹³⁰

Según esto, vemos que la misma generación corpórea humana ya entraña algo especial y singular que le hace irreductible a la generación de los vivientes irracionales, pues todo el universo material de algún modo está como a la expectativa, de que llegue esta palabra humana, que es participación de la Palabra divina. Es por esto, que la misma generación corpórea del hombre no se limita únicamente a esta dimensión material, sino que requiere sobre todo del cuidado y guía que lleve al hombre a su estado de perfeccionamiento y madurez:

Algo se dice natural de dos modos. Un modo como causado por necesidad a partir de los principios de la naturaleza (...) De otro modo se llama natural, a lo que inclina la naturaleza, aunque se precise del libre albedrío para su ejecución, como son llamados naturales los actos virtuosos; y de este modo es natural el matrimonio, pues la razón inclina al mismo de dos maneras. En primer lugar, en cuanto a su fin principal, que es el bien de la prole: y es que no tiende la naturaleza solo a su generación, sino también a su conducción y promoción hasta el estado perfecto de hombre, que es el estado de virtud.¹¹³¹

¹¹²⁹ *De imagine Dei loqui dupliciter possumus. Uno modo, quantum ad id in quo primo consideratur ratio imaginis, quod est intellectualis natura. Et sic imago Dei est magis in Angelis quam sit in hominibus, quia intellectualis natura perfectior est in eis, ut ex supra dictis patet. Secundo potest considerari imago Dei in homine, quantum ad id in quo secundario consideratur, prout scilicet in homine invenitur quaedam Dei imitatio, in quantum scilicet homo est de homine, sicut Deus de Deo; et in quantum anima hominis est tota in toto corpore eius, et iterum tota in qualibet parte ipsius, sicut Deus se habet ad mundum. Et secundum haec et similia, magis invenitur Dei imago in homine quam in Angelo.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.93, art.3, in c.

¹¹³⁰ *Ultimus igitur finis generationis totius est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam. Sunt ergo elementa propter corpora mixta; haec vero propter viventia; in quibus plantae sunt propter animalia; animalia vero propter hominem. Homo igitur est finis totius generationis.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro III, cap.22

¹¹³¹ *Aliquid dicitur esse naturale dupliciter. Uno modo sicut ex principiis naturae ex necessitate causatum (...) Alio modo dicitur naturale ad quod natura inclinat, sed mediante libero arbitrio completur, sicut actus*

Así pues, con la generación corpórea no se termina sino que más bien todo acaba de comenzar, pues se abre una etapa en la que el hombre tanto necesita de sus padres, tanto a nivel del desarrollo físico como a nivel de maduración y perfeccionamiento moral. Es por esto, que solo el matrimonio es la institución humana capaz de garantizar dicho proceso, por unos padres determinados y decididos a serlo, lo cual tiene su verdadera realización en el compromiso de por vida entre un hombre y una mujer:

Tres cosas nos dan los padres, que son: el ser, el alimento y la educación. Ahora bien, el hijo no puede ser criado e instruido por los padres sin tener unos padres determinados y decididos a serlo; cosa que no ocurriría de no existir un compromiso del varón respecto a una mujer determinada, que es lo que hace el matrimonio.¹¹³²

La crianza y la educación vienen naturalmente exigidas por la misma generación corpórea, para lo cual es necesario el matrimonio, precisamente porque lo que se busca es algo más excelso que la mera reproducción biológica, y para tan alta misión es necesario el matrimonio, el cual se funda a su vez en una palabra de compromiso de por vida entre los contrayentes, se sostiene por la palabra y entrega amorosa, y además se proyecta a los hijos por medio de una palabra educativa que guía y corrige.

Enrique Martínez, que ha analizado en profundidad esta dimensión de la educación humana como segunda generación, observa el gran período de tiempo que necesita el hombre para adquirir la virtud de la prudencia, por medio de la educación:

¿Qué sucede en el hombre? Los hijos también requieren (...) de ambos progenitores y que estos sean determinados, mas no solo para la nutrición corpórea, sino sobre todo para la nutrición del alma (...) Esta educación del alma humana no se realiza en breve tiempo, pues la razón aprende a vivir prudentemente por medio de una larga experiencia (...) La educación pretende que el hombre se valga por sí mismo, es decir, que aprenda a vivir prudentemente.¹¹³³

De todo esto resulta, que aunque en sentido estricto la concepción intelectual humana no sea una generación, puesto que la razón de hombre no es un hombre, sin embargo, vemos que la educación sí que provoca una maduración intelectual en el discípulo que le estimula a descubrir la verdad y a seguir el bien, y todo ello es posible gracias a la palabra humana, por lo que en cierto sentido sí que se puede afirmar que la educación es como una segunda generación, y al margen de la mayor o menor propiedad con que

virtutum dicuntur naturales; et hoc modo etiam matrimonium est naturale, quia ratio naturalis ad ipsum inclinatur dupliciter. Primo quantum ad principalem ejus finem, qui est bonum prolis: non enim intendit natura solum generationem ejus, sed traductionem, et promotionem usque ad perfectum statum hominis, in quantum homo est, qui est virtutis status. TOMÁS DE AQUINO. *Scriptum super Sententiis*, libro IV, d.26, q.1, art.1, in c.

¹¹³² *Tria a parentibus habemus: scilicet esse, nutrimentum, et disciplinam. Filius autem a parente educari et instrui non posset, nisi determinatos et certos parentes haberet: quod non esset, nisi esset aliqua obligatio viri ad mulierem determinatam, quae matrimonium facit.* TOMÁS DE AQUINO. *Scriptum super Sententiis*, libro IV, d.26, q.1, art.1, in c.

¹¹³³ Enrique MARTÍNEZ, "La educación, una segunda generación", p.73-74

se aplique dicho nombre, lo que está bien claro es que es mucho más importante este estado de perfección al que apunta la educación que la mera generación corpórea:

La educación se ordena a que el hombre alcance un estado de perfección, que es el estado de virtud. Previo es, por consiguiente, el estado imperfecto, propio del niño necesitado de educación. El niño, ciertamente, tiene por naturaleza la capacidad para ser dueño de sus actos y provisor de sí mismo, pero aún no tiene el dominio de esta capacidad al carecer de virtud, es por eso que necesita ser apartado del mal por la disciplina del educador (...) Este estado perfecciona, por tanto, aquella capacidad natural para ser provisor de sí mismo, y lo hace mediante la virtud correspondiente; esta no es otra que la prudencia, desde la que se ordenan todas las demás virtudes morales. ¹¹³⁴

Por medio de la educación, el hombre muestra una perfecta imagen según su naturaleza, que es la del hombre virtuoso y también refleja la imagen de su maestro y padre. Por otra parte, en el hombre prudente se refleja una imagen del Dios providente, y sobre todo en aquellos padres y educadores que llevan adecuadamente su misión. En este sentido, es muy hermoso leer del Aquinate cuando compara la palabra de la autoridad paterna con la de la autoridad política, ya que la palabra paterna es más eficaz por la vía de amor, mientras que la palabra del que rige la comunidad política es más eficaz por la vía del temor, porque funciona sobre todo con aquellos que se hallan mal dispuestos a causa de sus vicios:

Así, aunque la palabra del gobernante pueda más por la vía del temor, la palabra paterna puede más por la vía del amor, que es más eficaz con aquellos que no están del todo mal dispuestos. ¹¹³⁵

En la generación corpórea sucede que el hombre se parece a su padre no solo en tanto que posee una misma naturaleza, sino también en cuanto al modo particular de manifestar ciertos rasgos debido al patrimonio genético. Es por esto que el hijo se parece a sus padres no únicamente a nivel de la especie, sino también en cuanto a los rasgos individuales y accidentales ¹¹³⁶. En relación con esto hay que decir que algo semejante sucede en la educación, ya que el discípulo o el hijo se parece a su maestro o padre en el modo concreto de vivir las virtudes, de manera que la educación se realiza atendiendo a las circunstancias particulares, es decir, atendiendo a la persona y no únicamente a la especie:

El hombre es imagen de su maestro en lo que conviene a la naturaleza humana por la adquisición de la virtud, y en esto se asemeja a todo hombre virtuoso. Pero también el discípulo se asemeja en particular a su maestro, y no ya en lo material, sino en el modo concreto en que este vive la virtud. Estamos, por tanto, ante una educación personal, y no solo según la especie. Por eso, en la educación paterna se requiere un padre y una madre determinados, que conozcan a los hijos y estos conozcan a sus padres. Y así también en

¹¹³⁴ Enrique MARTÍNEZ, "La educación, una segunda generación", p.76-77

¹¹³⁵ *Sic igitur, licet sermo regius magis possit per viam timoris, tamen sermo paternus magis potest per viam amoris, quae quidem via est efficacior in his qui non sunt totaliter male dispositi.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro X, lectio 15

¹¹³⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Scriptum super Sententiis*, libro IV, d.40, q.1, art.1, ad 1

toda otra educación, en la que se requiere un maestro y un discípulo determinados, que se conozcan mutuamente (...) Una educación en la que los padres saben mirar a los hijos, buscando en ellos la virtud según el modo singular de cada uno, conduce naturalmente a que el hijo se sienta imagen de sus padres. Se constituye así esa entrañable institución que denominamos "familia", que es lugar más propio de la educación del hombre. ¹¹³⁷

También los maestros deben saber atender a las realidades particulares de cada alumno, y la realización de esto permitirá que el alumno se sienta imagen de su maestro, y esta es la razón de las llamadas tradiciones o escuelas diversas de enseñanza a las que los hombres se sienten vinculados, no únicamente por un conjunto de ideas sino sobre todo por el modo concreto en que se lleva a cabo dicha transmisión:

Una educación en la que los maestros saben mirar a sus discípulos, buscando en ellos el saber según el modo singular de cada uno, conduce naturalmente a que el discípulo se sienta imagen de su maestro. Surgen entonces las "escuelas", esto es, tradiciones concretas de enseñanza en la que los discípulos no solo aprenden aquello que podrían aprender de cualquier maestro, sino que aprenden el modo concreto de su maestro. Una expresión sintética de esta continuidad natural que debe darse en la educación la encontramos en aquel sabio refrán español: "Quien a los suyos se parece, honra merece". ¹¹³⁸

Es por esto que la educación humana se puede denominar de algún modo como segunda generación, es decir, una comunicación espiritual que viene después de la corpórea, y que le hace afirmar a Santo Tomás de una manera tan bella como sintética que "así como tu padre te engendró corporalmente, así el maestro te engendró espiritualmente"¹¹³⁹.

En conclusión, podemos decir que todo este proceso de maduración del hombre a través de la educación está atravesado por la palabra. En primer lugar, aparece la Palabra divina inscrita en el dinamismo natural del hombre, que el verdadero educador reconoce y no puede saltarse. En este sentido se comprueba que la ordenación natural del hombre a sus fines no se elige, sino que viene dada y funda el carácter imperativo de la ley natural. Es por esto, que no puede haber verdadera educación al margen de la ley natural, como desgraciadamente acontece en nuestros días:

Así como toda cosa natural debe ser tal que imite la propia idea que está en la mente divina, el hombre en cuanto consciente de la inclinación natural (...) lleva impresa naturalmente la ordenación a los fines que le son determinados por la naturaleza misma. La ordenación natural a estos fines no es pues imperada por una deliberación y elección, sino que por el contrario funda el carácter absolutamente imperativo de los principios de la ley natural. ¹¹⁴⁰

¹¹³⁷ Enrique MARTÍNEZ, "La educación, una segunda generación", p.80

¹¹³⁸ Enrique MARTÍNEZ, "La educación, una segunda generación", p.80

¹¹³⁹ *Sicut pater te genuit corporaliter, ita magister genuit te spiritualiter.* TOMÁS DE AQUINO. *Puer Iesus*, pars 3.

¹¹⁴⁰ Francisco CANALS. "El logos, ¿indigencia o plenitud?" en *ibid*, *Obras completas. Escritos filosóficos (I)*. Tomo VI. p.143

En segundo lugar, el educador tiene un amplio campo de trabajo, ya que debe enseñar a deliberar y a elegir al educando partiendo de los primeros principios morales ante objetos y circunstancias concretas (que vienen a convertirse en premisas menores) para que aprenda a distinguir prudentemente una elección mala de una buena:

La deliberación práctica es pues la que partiendo como premisa mayor de las "proposiciones universales de la razón práctica" en que la ley consiste, y que imperan acerca de la acción del hombre *circa ea quae sunt ad finem*, ordenándola preceptivamente al fin, tiene como premisa menor el juicio acerca de lo que al fin se ordena, es decir, acerca de lo particular agible por el hombre.¹¹⁴¹

En tercer lugar, el hombre que ha llegado al estado de plenitud posee el privilegio de culminar su propio acabamiento y del mundo en el que vive por medio de su palabra persona. En relación con esto, hay que advertir que la Palabra divina que constituye todas las cosas, incluida la misma naturaleza del hombre, ha querido que además de que el hombre recree por su palabra de algún modo a las cosas materiales y que sea causa también de que otros hombres lleguen a este estado de perfección en el que cada persona de alguna manera culmina el mundo:

La persona humana es llamada, pues, a dar nombre a las cosas, a darles sentido usándolas. Las personas humanas somos el sentido de la tierra. El mundo es para la persona humana, no la persona humana para el mundo (...) No todo, sin embargo, se acaba aquí. Pero, ¿quién es el sentido del hombre? (...) La persona humana, en el humanismo cristiano, es ciertamente la culminación del mundo porque así lo ha querido Dios, al hacernos imagen suya.¹¹⁴²

Esta misión humana de culminar el mundo que es de orden natural se conserva y perfecciona en el orden de la gracia, de manera que el educador no puede olvidarla sino que debe asociarse a la divinización del mundo por medio Jesucristo y pretender que su educando refleje de algún modo al divino Maestro:

Pero hay un maestro que revela en plenitud la Paternidad divina, Cristo. Por eso, si la educación en general del hombre busca conseguir que se manifieste la imagen de Dios en el educando, hay que añadir ahora que la educación cristiana buscará que en el educando se manifieste la imagen personal de Cristo (...) Y el estado perfecto, fin de la educación cristiana, no será otro por tanto que el de Cristo, el hombre perfecto.¹¹⁴³

V.5.5. La autoridad política conduce a los súbditos a su fin

En un luminoso artículo Jaime Boffil muestra la nobleza y alta misión de la autoridad política, en tanto que esta es verdadero principio de los súbditos cuando los conduce a su fin, ya que estos necesitan ser guiados por una autoridad, como ya vimos en la perspectiva *ex indigentia*:

¹¹⁴¹ Francisco CANALS. "El logos, ¿indigencia o plenitud?" en *ibid*, *Obras completas. Escritos filosóficos (I)*. Tomo VI. p.143

¹¹⁴² Pau LÓPEZ. *Humanismo cristiano*, p.49

¹¹⁴³ Enrique MARTÍNEZ, "La educación, una segunda generación", p.80

Una cosa es principio de otra en dos sentidos:

- a) O en cuanto le comunica el ser y las cualidades adecuadas a su naturaleza; o
- b) En cuanto le conduce a su fin.

La palabra “autoridad” dice razón de principio en este segundo sentido, es decir, *in gubernando*, aunque a veces incluya el primero, llamado *in essendo*, en cuanto es fundamento de aquel.¹¹⁴⁴

En este sentido, dicho autor muestra la analogía del concepto de “autoridad” destaca que Dios es el primer analogado, a quien compete la autoridad en grado sumo, pero que también participan de la autoridad el rey de una nación, el caudillo de un ejército, el maestro de una cierta materia y el padre de familia, en tanto que tienen como cometido guiar hacia su fin a los que tienen bajo su cargo:

En Dios *invenitur summa auctoritas, quia in ipso datur universaliter ratio principii*; en grado inferior, pero en sentido análogo, vemos cómo el *princeps* en la ciudad, el *dux* en la guerra, el *magister in “discipliniis”*, son autoridades; porque a ellos compete la obligación de conducir a sus súbditos *a un fin*.¹¹⁴⁵

A este respecto señala que la acción de la autoridad política cuando es justa y acertada siempre es una comunicación *ex plenitudine* ya que en ella se busca comunicar un bien a los que tiene bajo su potestad, y dicho bien consiste en guiarlos hacia su fin último; siendo este el rasgo distintivo de toda verdadera autoridad, mientras que en la tiranía o cualquier otra forma política corrupta, quien tiene la autoridad la vive *ex indigentia*, esto es, con el fin de procurarse para sí mismo ciertos bienes particulares y olvidándose del bien común:

De dos maneras el bien puede ser fin para un agente: a) En cuanto tiende a adquirirlo, y en este sentido dice Aristóteles, al principio de su *Ética*, que *bonum est quod omnia appetunt*; y b) En cuanto tiende a comunicarlo, y este es el sentido de Dionisio: *Bonum est diffusivum sui*. En el primer aspecto, todo ser busca, apetece, el bien de que está privado, el bien que su naturaleza postula; en el segundo, todo ser, en tanto que es perfecto, tiende a comunicar a otros su propia perfección. Pues bien: en la subordinación por dominio, el señor busca su bien propio; en la subordinación por autoridad el superior busca el bien del súbdito. Tenemos, pues, otro carácter distintivo de la verdadera autoridad: el buscar el bien de los subordinados. El príncipe, o la facción política que no busca en su gobierno el bien común, sino su bien particular, recibe de Santo Tomás el nombre de “tirano”.¹¹⁴⁶

En este sentido, quien tiene la autoridad debe poseer una ciencia y una prudencia política que le permita pronunciar una palabra adecuada a sus súbditos, y estas palabras constituyen la legislación de un reino o nación, la cual se dirige a personas libres, que precisamente por el hecho de serlo, deben ser gobernadas con autoridad y en caso de necesidad deben ser imperadas por un poder coercitivo en orden al bien común, el cual incluye el bien personal auténtico de cada uno de ellos:

¹¹⁴⁴ Jaime BOFILL. “Autoridad, Jerarquía, Individuo” en *ibid*, *Obra filosófica*. p.13

¹¹⁴⁵ Jaime BOFILL. “Autoridad, Jerarquía, Individuo” en *ibid*, *Obra filosófica*. p.12

¹¹⁴⁶ Jaime BOFILL. “Autoridad, Jerarquía, Individuo” en *ibid*, *Obra filosófica*. p.13

La autoridad es un poder: pero no todo poder es autoridad; la autoridad es un poder moral, y puesto que es un poder de gobernar, es decir, de conducir a un ser a su fin, su sujeto, su depositario, ha de ser inteligente; ha de conocer, en efecto, la razón de fin, la conducencia de los medios a él, ha de ser capaz de establecer las necesarias relaciones de dependencia de estos con respecto a aquel; ha de ser capaz, en una palabra, de “legislar” (...) La autoridad es un poder moral. Este poder incluye, al mismo tiempo, un poder jurídico; incluye la capacidad de hacerse obedecer por *coacción*. Cuando la autoridad está acompañada de poder coactivo entonces alcanza su sentido plenario.¹¹⁴⁷

Cuando la autoridad política es justa y atiende al bien común, actúa *ex plenitudine* y se hace merecedora de las mayores alabanzas, superiores incluso a las acciones buenas y virtuosas de los súbditos, de modo semejante a como también es más perfecto comunicar una verdad que adquirirla únicamente para sí. A este respecto, de modo semejante merece mayor alabanza un buen maestro que su discípulo o el arquitecto que dirige una construcción que los albañiles:

En todas las artes y facultades, son más estimables aquellos que son capaces de dirigir a los demás que los que proceden bien bajo la dirección de otro. Así en las ciencias especulativas es más comunicar la verdad a otros enseñando que llegar a conocer la verdad enseñada por otros; lo mismo en las artes se estima en más y se contrata a mayor precio el arquitecto, que hace el plano del edificio, que el artífice manual que ejecuta la obra conforme al plano (...) Ahora bien, el gobernante del pueblo es respecto de las obras de virtud hechas por los ciudadanos lo que el profesor respecto de las ciencias, y lo que el arquitecto respecto de las construcciones (...) Por consiguiente, el rey, si gobierna bien a sus súbditos, es más digno de mayor premio que ninguno de ellos por comportarse bien bajo su mandato.¹¹⁴⁸

Pero esta acción eficaz de gobierno por parte de la autoridad solamente será plena y fecunda si quien la ejerce posee las virtudes de sabiduría y la prudencia que le permiten pronunciar una palabra que conduzca eficazmente a los súbditos a su debido fin, y tal palabra ordinariamente consistirá en la legislación:

Estas perfecciones han de darse máximamente en el príncipe, en el rector de una sociedad; y en tanto mayor grado en cuanto esta sociedad es más compleja y tiene un fin más elevado. Del príncipe, en efecto, ha de provenir la sabiduría de las leyes, por las que se dispensan los bienes sociales y la justicia de las mismas.¹¹⁴⁹

¹¹⁴⁷ Jaime BOFILL. “Autoridad, Jerarquía, Individuo” en *ibid*, *Obra filosófica*. p.13-14

¹¹⁴⁸ *In omnibus artibus et potentiis laudabiliores sunt qui alios bene regunt, quam qui secundum alienam directionem bene se habent. In speculativis enim maius est veritatem aliis docendo tradere, quam quod ab aliis docetur capere posse. In artificiiis etiam maius existimatur maiori que conducitur pretio architector, qui aedificium disponit, quam artifex, qui secundum eius dispositionem manualiter operator (...) Sic autem se habet rector multitudinis in his quae a singulis secundum virtutem sunt agenda, sicut doctor in disciplinis et architector in aedificiis (...) Est igitur rex maiori praemio dignus, si bene subiectos gubernaverit, quam aliquis subditorum, si sub rege bene se habuerit.* TOMÁS DE AQUINO. *De Regno*, libro I, cap.10

¹¹⁴⁹ Jaime BOFILL. “Autoridad, Jerarquía, Individuo” en *ibid*, *Obra filosófica*. p.23

Por otro lado, la participación de la autoridad política en diversos grados dentro de una misma sociedad da lugar a la jerarquía, que Jaime Bofill conecta con el orden de una sociedad, de manera que la participación escalonada de la autoridad por parte de diversas instituciones y personas a partir de la unidad primera que posee la mayor autoridad, también coopera a la más eficaz conducción de los súbditos a su fin debido:

A esta unidad primaria, origen de la multitud, en cuanto dice razón de eficiencia, la hemos llamado "autoridad"; el orden que de esta unidad deriva y que expresa los diferentes grados de perfección como el influjo de la autoridad puede ser recibido; que expresa la escalonada colaboración de los individuos en la moción que imprime la autoridad hacia el bien común, es la *jerarquía*.¹¹⁵⁰

En efecto, la jerarquía dentro de una sociedad no es algo superfluo sino que es condición indispensable para la paz social, ya que asegura el recto ordenamiento de las diversas partes y grupos sociales en orden a sus fines respectivos y el orden de todos ellos al bien común. Por otra parte, así se imita más perfectamente el gobierno divino del mundo, que ha querido contar con causas segundas para el mismo:

Pero así como Dios ha querido que las criaturas participen de su causalidad en la ordenación del Universo, así como las facultades inferiores son en el hombre racionales por participación, paralelamente, en la conducción de la sociedad a su fin el príncipe necesita la ayuda de personas que participen en mayor o menor grado de su principalidad, para la consecución de los diversos fines particulares que integran o conducen al fin último de la sociedad: al bien común, al bien vivir, al vivir según la virtud. Esta jerarquización en la participación de la autoridad es, para Santo Tomás, una condición imprescindible de estabilidad social, una condición de paz; y será tanto más necesaria cuanto más perfecta sea la sociedad de que se trate.¹¹⁵¹

Santo Tomás establece un criterio de perfección para valorar un régimen político, que deriva de aquel otro según el cual "la obra de arte tanto es mejor cuanto más se asemeja a lo que es natural"¹¹⁵² y establece que tanto más perfecto será cuanto más asemeje al gobierno de la divina Providencia sobre la naturaleza que contiene bajo sí a todas las cosas, y también lo compara respecto del gobierno que el hombre racional ejerce sobre sus miembros exteriores y las facultades del alma por medio de la razón:

Para señalar el mejor oficio del rey debe tomarse por modelo la forma de gobierno de la naturaleza. Ahora bien, en el orden natural hay un gobierno universal y un gobierno particular. El universal es el gobierno de Dios que contiene bajo sí todas las cosas y a todas dirige con su providencia. El particular es aquel gobierno, el más semejante al de Dios, que se da en el hombre, que por eso se llama mundo menor (microcosmos), porque en él se encuentra la forma de gobierno universal. Pues así como toda criatura corporal y todas las fuerzas espirituales están sometidas al gobierno divino, así también los miembros y las distintas

¹¹⁵⁰ Jaime BOFILL. "Autoridad, Jerarquía, Individuo" en *ibid*, *Obra filosófica*. p.17

¹¹⁵¹ Jaime BOFILL. "Autoridad, Jerarquía, Individuo" en *ibid*, *Obra filosófica*. p.22-23

¹¹⁵² *Et tanto magis opus artis est melius, quanto magis assequitur similitudinem eius quod est in natura*. TOMÁS DE AQUINO. *De Regno*, libro I, cap.3

facultades del alma son regidas por la razón, de modo que la razón es en el hombre lo que Dios en el mundo.¹¹⁵³

Es por esto que el Aquinate exige que un rey o autoridad política debe ser consciente de que está colaborando con Dios en el gobierno divino del mundo, lo cual debe estimularle a obrar con celo y a ejercitar todas las virtudes necesarias como por ejemplo la mansedumbre y la clemencia:

Por consiguiente el rey debe reconocer que le incumbe este gran deber: ser respecto de su reino lo que el alma respecto del cuerpo y lo que Dios respecto del mundo. Si piensa esto diligentemente, por una parte se encenderá en él el celo de la justicia, al considerar que ha sido puesto en el cargo para ejercer la justicia en el nombre de Dios; y por otra adquirirá suavidad de mansedumbre y clemencia al considerar a los súbditos, que están bajo su gobierno, como propios miembros suyos.¹¹⁵⁴

En este sentido, el rey o autoridad política, debe advertir que sobre todo imitará la acción divina en el modo de gobernar su nación, y no tanto en la constitución de la misma, ya que ordinariamente los regentes asumen ciudades y naciones ya fundadas por otros:

Es necesario, pues, atender a lo que hace Dios en el mundo, para ver cómo debe imitarle el rey en su gobierno. Hay que considerar dos obras generales de Dios en el mundo. Una, por la que instituye el mundo; otra, por la que gobierna el mundo ya instituido (...) La segunda función señalada es la que más propiamente atañe al oficio de rey (...) En cambio, la primera función no conviene a todos los reyes puesto que no todos los reyes instituyen la ciudad o el reino en que reinan, sino que asumen el gobierno de la ciudad o reino ya instituidos.¹¹⁵⁵

En el caso de que a un cierto rey o autoridad política le tocase instituir una ciudad o reino, entonces deberá imitar en esto la creación del mundo por parte de Dios, en tanto que dio el ser a una multitud de cosas diversas, como los astros, el sol, la luna, la noche, el día, las diversas especies vegetales y animales, etcétera; estableciendo una escala de los seres que fue coronada con el hombre, que es *imago Dei*:

¹¹⁵³ *Optimum videtur regis officium a forma regiminis naturalis assumere. Invenitur autem in rerum natura regimen et universale et particulare. Universale quidem, secundum quod omnia sub Dei regimine continentur, qui sua providentia universa gubernat. Particulare autem regimen maxime quidem divino regimini simile est, quod invenitur in homine, qui ob hoc minor mundus appellatur, quia in eo invenitur forma universalis regiminis. Nam sicut universa creatura corporea et omnes spirituales virtutes sub divino regimine continentur, sic et corporis membra et caeterae vires animae a ratione reguntur, et sic quodammodo se habet ratio in homine sicut Deus in mundo.* TOMÁS DE AQUINO. *De Regno*, libro I, cap.13

¹¹⁵⁴ *Hoc igitur officium rex suscepisse cognoscat, ut sit in regno sicut in corpore anima et sicut Deus in mundo. Quae si diligenter recogitet, ex altero iustitiae in eo zelus accenditur, dum considerat ad hoc se positum ut loco Dei iudicium regno exerceat; ex altero vero mansuetudinis et clementiae lenitatem acquirit, dum reputat singulos, qui suo subsunt regimini, sicut propria membra.* TOMÁS DE AQUINO. *De Regno*, libro I, cap.13

¹¹⁵⁵ *Oportet igitur considerare quid Deus in mundo faciat: sic enim manifestum erit quid immineat regi faciendum. Sunt autem universaliter considerata duo opera Dei in mundo. Unum quo mundum instituit, alterum quo mundum institutum gubernat (...) Horum autem secundum quidem magis proprie pertinet ad regis officium (...) Primum autem opus non omnibus regibus convenit. Non enim omnes regnum aut civitatem instituunt, in quo regnant, sed regno ac civitati iam institutis regiminis curam impendunt.* TOMÁS DE AQUINO. *De Regno*, libro I, cap.14

Ahora bien, la razón de la institución del reino debe tomarse del modelo de la institución del mundo, en el cual se considera, primeramente, la producción de las cosas; luego la distinción ordenada de las partes del mundo; ulteriormente la distribución de las diversas especies de cosas en las distintas partes del mundo, como las estrellas en el cielo, las aves en el aire, los peces en el agua, los animales en la tierra; y finalmente, la abundante provisión de bienes que necesita cada cosa. Moisés expresó sutil y diligentemente este orden de la institución del mundo.¹¹⁵⁶

En este caso, la aplicación concreta que debe sacar el rey o autoridad que instituye una ciudad no podrá ser el de crear las cosas de la nada, sino que a partir de realidades preexistentes deberá escoger un lugar adecuado para la salud, la alimentación, la seguridad y el agrado de sus habitantes. En segundo lugar, deberá establecer la ubicación de las plazas, de las universidades, de los comercios, de las casas, etcétera, y finalmente deberá organizar a los hombres según sus oficios y asegurar que cada uno tenga lo necesario para abastecerse y cumplir con su función respectiva:

Pues bien, el fundador de una ciudad o reino no puede crear hombres y lugares habitables y demás cosas necesarias para la vida, sino que tiene que usar las cosas preexistentes en la naturaleza (...) Por consiguiente lo primero que necesita el fundador de una ciudad o de un reino es elegir un lugar conveniente, salubre para la conservación de sus habitantes, suficientemente rico para la alimentación, agradable por su amenidad, bien defendido contra los enemigos (...) Después de esto, el fundador de una ciudad o de un reino necesita distribuir el lugar elegido según las exigencias requeridas para la perfección de la ciudad o reino (...) hay que prever cuales son los lugares aptos para las ciudades, cuales para las villas, cuales para las fortalezas; dónde se han de fundar las universidades, dónde los cuarteles (...) Posteriormente es necesario reunir a los hombres y distribuirlos en distintos lugares de acuerdo con sus oficios. Finalmente, hay que cuidar que cada uno tenga lo necesario según la condición y estado de cada cual.¹¹⁵⁷

Por otro lado, en lo que concierne al gobierno una vez constituida la comunidad, destaca Santo Tomás que el rey debe imitar el gobierno divino no únicamente en lo tocante a la conservación en el ser sino sobre todo en que los miembros sean conducidos a su fin debido, y a este respecto compara el gobierno de la ciudad con la tarea de guiar una nave al puerto de destino:

¹¹⁵⁶ *Ratio autem institutionis regni ab exemplo institutionis mundi sumenda est: in quo primo consideratur ipsarum rerum productio, deinde partium mundi ordinata distinctio. Ulterius autem singulis mundi partibus diversae rerum species distributae videntur, ut stellae caelo, volucres aeri, pisces aquae, animalia terrae: deinde singulis ea, quibus indigent, abundanter divinitus provisa videntur. Hanc autem institutionis rationem Moyses subtiliter et diligenter expressit.* TOMÁS DE AQUINO. *De Regno*, libro I, cap.14

¹¹⁵⁷ *Institutor autem civitatis et regni de novo producere homines et loca ad inhabitandum et caetera vitae subsidia non potest, sed necesse habet his uti quae in natura praeexistunt (...) Necesse est igitur institutori civitatis et regni primum quidem congruum locum eligere, qui salubritate habitatores conservet, ubertate ad victum sufficiat, amoenitate delectet, munitione ab hostibus tutos reddat (...) Deinde necesse est ut locum electum institutor civitatis aut regni distinguat secundum exigentiam eorum quae perfectio civitatis aut regni requirit (...) oportet providere quis locus aptus sit urbibus constituendis, quis villis, quis castris, ubi constituenda sint studia litterarum, ubi exercitia militum (...) Ulterius autem oportet homines congregare, qui sunt congruis locis secundum sua officia deputandi. Demum vero providendum est ut singulis necessaria suppetant secundum uniuscuiusque constitutionem et statum.* TOMÁS DE AQUINO. *De Regno*, libro I, cap.14

Hay que tener en cuenta que gobernar es conducir convenientemente a su debido fin a los gobernados. Así se dice que la nave es gobernada cuando la pericia del capitán es rectamente conducida ileso al puerto deseado. Por tanto, si una cosa está ordenada a un fin exterior, como la nave al puerto, el deber del gobernante es no solo conservarla ileso, sino conducirla además a su fin.¹¹⁵⁸

Ahora bien, el fin último de la sociedad debe establecerse en relación con el fin último del hombre, de manera que el bien común de la sociedad no puede ser únicamente immanente, pues en tal caso el rey debería ser un médico, un economista o un profesor, si el fin último del hombre se cifrase respectivamente en la salud corporal, las riquezas o la ciencia:

El juicio que se hace sobre el fin del hombre hay que hacerlo también sobre el fin de la multitud (...). Si tal fin último del hombre o de la sociedad, fuese corporal, esto es, la vida y la salud del cuerpo, el oficio de rey sería el de médico; si, en cambio, dicho fin fuese tener abundancia de riquezas, el rey del pueblo sería el economista; y si finalmente, se tomase por tal fin el conocimiento de la verdad alcanzable por el pueblo, el oficio del rey sería el de profesor.¹¹⁵⁹

Resulta pues que el hombre tiene un fin último que es extrínseco al mundo, que consiste en la bienaventuranza eterna, y que no es asequible a las fuerzas naturales sino que únicamente se alcanza por la gracia, y este fin no puede proporcionarlo la autoridad política pero sí crear un ambiente propicio y favorable:

Pero existe otro bien extrínseco al hombre mientras vive en este mundo, esto es, la bienaventuranza última, que consiste en la fruición de Dios, esperada para después de la muerte (...). Si fuese posible conseguir este fin con las solas fuerzas de la naturaleza, sería función obligada del rey dirigir los hombres a su consecución (...). Mas como el hombre no consigue el fin último, que consiste en la fruición de Dios, por las fuerzas humanas, sino por la gracia de Dios, según dice San Pablo, en Rom. 6,23: *la vida eterna por la gracia de Dios*, la conducción a aquel fin no es cosa de gobierno humano sino divino. Por consiguiente tal gobierno pertenece a aquel rey que no es solamente hombre, sino también Dios, es decir, a nuestro Señor Jesucristo.¹¹⁶⁰

¹¹⁵⁸ *Est tamen praeconsiderandum quod gubernare est, id quod gubernatur, convenienter ad debitum finem perducere. Sic etiam navis gubernari dicitur dum per nautae industriam recto itinere ad portum illaesa perducitur. Si igitur aliquid ad finem extra se ordinatur, ut navis ad portum, ad gubernatoris officium pertinebit non solum ut rem in se conservet illaeram, sed quod ulterius ad finem perducatur.* TOMÁS DE AQUINO. *De Regno*, libro I, cap.15

¹¹⁵⁹ *Idem autem oportet esse iudicium de fine totius multitudinis, et unius (...) si quidem talis ultimus sive unius hominis sive multitudinis finis esset corporalis, vita et sanitas corporis, medici esset officium. Si autem ultimus finis esset divitiarum affluentia, oconomus rex quidam multitudinis esset. Si vero bonum cognoscendae veritatis tale quid esset, ad quod posset multitudo pertingere, rex haberet doctoris officium.* TOMÁS DE AQUINO. *De Regno*, libro I, cap.15

¹¹⁶⁰ *Sed est quoddam bonum extrinsecum homini quamdiu mortaliter vivit, scilicet ultima beatitudo, quae in fruitione Dei expectatur post mortem (...) Si quidem autem ad hunc finem perveniri posset virtute humanae naturae, necesse esset ut ad officium regis pertineret dirigere homines in hunc finem (...) Sed quia finem fruitionis divinae non consequitur homo per virtutem humanam, sed virtute divina, iuxta illud apostoli: gratia Dei, vita aeterna, perducere ad illum finem non humani erit, sed divini regiminis. Ad illum igitur regem huiusmodi regimen pertinet, qui non est solum homo sed etiam Deus, scilicet ad dominum nostrum Iesum Christum.* TOMÁS DE AQUINO. *De Regno*, libro I, cap.15

De aquí deriva la obligación que posee el rey de no impedir todo aquello que conduzca a sus súbditos a la eterna felicidad y de prohibir todo aquello que pueda suponer un obstáculo, favoreciendo a los ministros sagrados a quienes les compete administrar la gracia y predicar la Revelación. En este sentido, el Aquinate compara la acción de un gobierno político con la acción de un buen herrero que forja una espada que pueda servir convenientemente en la batalla, o bien en la acción del arquitecto y albañil que realizan la construcción de una casa en orden a que pueda habitarse en ella. Así pues, el rey debe disponer las cosas de tal manera que los ciudadanos se vean favorecidos en aquello que requieren para alcanzar la vida eterna y que sean protegidos de aquello que les amenaza:

Quien tiene encomendado hacer algo ordenado a un ulterior fin debe esmerarse en que su obra responda a las exigencias de dicho fin, como el fabricante hace la espada tal cual conviene a la pelea y el arquitecto hace la casa como conviene a la vivienda. Así pues, como el fin de la vida, bien llevada en este mundo, es la bienaventuranza eterna, es obligación del rey procurar que la vida de su pueblo sea buena, apta para la consecución de la vida eterna, es decir, que ordene lo que conduce a ella y prohíba, en la medida de lo posible, lo que le es contrario. ¹¹⁶¹

A la luz de este fin último, el rey o autoridad política debe atender y ordenar una multitud de fines intermedios que constituyen su cometido habitual y que se ordenan a que los súbditos puedan vivir bien. Destaquemos nuevamente, que para que el gobernante conduzca a la comunidad a su debido fin se requiere de esta palabra peculiar que es la ley, la cual va acompañada de poder coercitivo, y que ha de brotar de la plenitud de un entendimiento que conoce la verdad política que es el bien común y de la prudencia política por la que sabe atender y aplicar los principios a las diversas situaciones particulares:

Conviene que el futuro hombre bueno se eduque y acostumbre bien (...) Así no sucede, si la vida del hombre no es dirigida por un entendimiento que posea, no solo un recto orden para conducir al bien, sino también fuerza o poder coercitivo para obligar a los que no quieren (...) Pero la ley tiene potestad coercitiva en cuanto es promulgada por el rey o gobernante. La ley es una palabra que procede de una peculiar prudencia y de un entendimiento que dirige al bien. Por tanto, vemos que la ley es necesaria para hacer buenos a los hombres. ¹¹⁶²

¹¹⁶¹ *Cuicumque autem incumbit aliquid perficere quod ordinatur in aliud sicut in finem, hoc debet attendere ut suum opus sit congruum fini. Sicut faber sic facit gladium ut pugnae conveniat, et aedificator sic debet domum disponere ut ad habitandum sit apta. Quia igitur vitae, qua in praesenti bene vivimus, finis est beatitudo caelestis, ad regis officium pertinet ea ratione vitam multitudinis bonam procurare secundum quod congruit ad caelestem beatitudinem consequendam, ut scilicet ea praecipiat quae ad caelestem beatitudinem ducunt, et eorum contraria, secundum quod fuerit possibile, interdicit.* TOMÁS DE AQUINO. *De Regno*, libro I, cap.16

¹¹⁶² *Qui est futurus bonus, bene nutrirí et consuescere (...). Quod quidem non contingit nisi vita hominis dirigatur per aliquem intellectum, qui habeat, et rectum ordinem ad hoc quod ducat ad bonum, et habeat fortitudinem, idest vim coactivam ad hoc quod compellat nolentes (...). Sed lex habet coactivam potentiam, in quantum est promulgata a rege vel principe. Et est sermo procedens ab aliqua prudentia et intellectu dirigente ad bonum. Unde patet, quod lex necessaria est ad faciendum homines bonos.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro X, lectio 14

Es por esto que aquel que pronuncie la palabra legislativa debe aunar el conocimiento de lo universal y de lo particular, y no basta únicamente con la aptitud en una de estas dimensiones, pues aquí de lo que se trata es de favorecer que los hombres de una comunidad concreta adquieran buenos hábitos y que así más fácilmente se hagan buenos:

Es posible que sin el arte y la ciencia por la cual se conozca lo universal, se pueda hacer bueno a este o aquel hombre, en razón de la experiencia que tiene de sí mismo. Sin embargo, si alguien quisiera, mediante su cuidado, hacer mejores a otros, sean muchos o pocos, deberá procurar llegar a la ciencia universal que se ocupa de eso por lo cual alguien se hace bueno, es decir, procurará dedicarse a la composición de la ley, procurará saber el arte de componer bien las leyes (...) En todos los casos, es preciso no solo conocer lo particular, sino también poseer la ciencia de lo general, pues puede ocurrir algo que esté comprendido bajo la ciencia de lo general y no bajo el conocimiento de lo particular o accidental.¹¹⁶³

Santo Tomás establece una analogía entre la palabra legislativa del gobernante y la palabra paterna en el hogar, aunque advierte como diferencia que esta última carece de fuerza coercitiva:

Pues, como se hallan las leyes públicas y las costumbres por ellas introducidas en las ciudades, así, se hallan en los hogares las palabras paternas y las costumbres por ellas inculcadas. Hay una sola diferencia, que la palabra paterna no tiene plenamente fuerza coercitiva, como la palabra del gobernante.¹¹⁶⁴

V.5.6. La amistad y la palabra

V.5.6.1. El perfeccionamiento del hombre por el amor

En los apartados anteriores hemos visto el orden que se da entre los distintos sectores de la cultura humana y hemos destacado la primacía de la contemplación respecto de las dimensiones de la praxis y de la actividad técnico-artística. No obstante, no podemos dejar de hacer referencia en este punto a la obra de Jaime Bofill en la que nos previno ante la deformación intelectualista del pensamiento del Aquinate acerca de la contemplación, recordando con insistencia que “esta contemplación debe entenderse no solo como un acto de conocimiento, sino, además, como un acto de amor”¹¹⁶⁵. Así pues,

¹¹⁶³ *Possibile enim est, quod sine arte et scientia, qua cognoscatur universale, aliquis possit hunc vel illum hominem facere bonum, propter experientiam quam habet de ipso. Tamen si aliquis velit per suam curam aliquos facere meliores, sive multos sive paucos, debet tentare ut perveniat ad scientiam universalem eorum, per quae quis fit bonus, idest ut fiat legispositivus, id est ut sciat artem qua leges bene ponantur (...). In omnibus enim oportet, quod aliquis non solum cognoscat singularia, sed etiam quod habeat scientiam communium; quia forte occurrent aliqua, quae comprehenduntur sub scientia communi, non autem sub cognitione singularium accidentium.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro X, lectio 15

¹¹⁶⁴ *Sicut enim se habent leges publicae, et mores per eos introducti in civitatibus, sic se habent in domibus paterni sermones et mores per eos introducti. Haec autem sola differentia est: quod paternus sermo non habet plenarie vim coactivam sicut sermo regius.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro X, lectio 15

¹¹⁶⁵ Jaime BOFILL. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, p.6

resulta imposible plantearse el perfeccionamiento de la vida personal dejando de lado el amor y la palabra comunicativa que lo hace posible.

En este sentido, dicho autor analizó esta postura tomista del primado de la contemplación, destacando que lo más gozoso y fecundo no se produce cuando el hombre conoce una realidad material y en su interioridad la eleva al orden inteligible, sino cuando el hombre conoce y se apropia de otro ente personal por medio de la amistad, haciendo del amigo otro yo, pues la persona es lo más digno de ser contemplado en el universo:

La Persona, dueña de su juicio (...) Puede entregar su amor o retenerlo, prescribirse a sí misma un fin que tiene, por consiguiente, de alguna manera a sí misma. Está ordenada al Bien Universal y Absoluto (...) y goza con respecto a cualquier bien finito de una indiferencia dominante. Su actividad, su perfección, su felicidad son interiores; su vida se desarrolla en la intimidad y el recogimiento de su conciencia; y en los casos en que su objeto sigue siendo todavía lo otro, lo será en la medida en que se haga presente a ella en una profunda unidad e identificación por la comprensión y la amistad; en la medida en que el amigo deviene un *alter ego*, dice razón de yo para mí. Esta altísima forma de actividad -la contemplación- es, pues, la operación más perfecta, porque ninguna otra consigue fusionar tan espontáneamente, tan perennemente a un sujeto con otro, a una Persona con otra.¹¹⁶⁶

A este respecto, destaca el Aquinate que el amor posee más fuerza unitiva que el conocimiento, ya que en este último la unión cognoscitiva se realiza por medio de una semejanza que es la especie expresa, mientras que la unión del amor no se realiza por medio de una semejanza, sino que se busca la unión real y física del amante con el amigo:

El conocimiento se perfecciona por cuanto lo conocido se une al que conoce a través de su semejanza. Pero el amor hace que la misma cosa que se ama se una de algún modo al amante (...) Por consiguiente, el amor es más unitivo que el conocimiento.¹¹⁶⁷

V.5.6.2. *El bien es amable en cuanto que es comunicable*

En un apartado anterior consideramos la amistad exclusivamente desde la perspectiva *ex indigentia*, en la medida en que el hombre apetece de otros semejantes alguna perfección de la que carece y así establece formas imperfectas de amistad como la útil o deleitable. En este sentido, pudimos comprobar que ambas serían inviables sin la palabra humana, y que en estos casos el diálogo deviene una cierta negociación por medio de la cual se intercambian ciertos intereses o placeres.

No obstante, se da una mayor perfección en la comunicación de bien cuando se establece una auténtica amistad entre dos entes personales, y aquí el dinamismo se reorienta de modo que el sujeto ama su propio bien y perfección en tanto que es

¹¹⁶⁶ Jaime BOFILL. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, p.46

¹¹⁶⁷ *Cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti secundum suam similitudinem. Sed amor facit quod ipsa res quae amatur, amanti aliquo modo uniatur, ut dictum est. Unde amor est magis unitivus quam cognitio.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.28, art 1, ad 3

comunicable al amado. A este respecto, afirma Santo Tomás que “el bien se ama en cuanto es comunicable al amante, por lo cual, todo lo que impide la perfección de esta comunicación se hace odioso”¹¹⁶⁸. Según esto, el bien es difusivo de sí mismo no tanto por la imperfección del que lo busca, sino más bien por la plenitud y actualidad del que otorga y comunica el bien que posee, y esta comunicación de bien se da *ex plenitudine*. En este caso, el bien es comunicativo desde sí mismo y por su propia perfección, y este mismo bien también resulta amable en tanto que se quiere comunicar a otros, en tanto que esa posesión se busca entregar a otros, pues en el dar se encuentra la razón más profunda del poseer:

La bondad, la perfección, son el motivo y objeto del amor. Mas no necesariamente para atraerlas hacia sí, o retenerlas para sí: la bondad o perfección de un sujeto puede ser también para él su razón de amar, en cuanto que trata de comunicarlas a los demás.¹¹⁶⁹

Asimismo, como ahora iremos viendo, la riqueza conceptual y analógica del amor nos exige avanzar que, en sentido propio, el amor exige no solamente la donación de un bien particular, sino además la entrega de uno mismo, lo cual únicamente es posible entre seres personales en el seno de la verdadera amistad.

En el caso de la persona humana esta comunicación de bien a su vez se puede dar de muchas maneras, que podemos resumir en las dos perspectivas ya mencionadas, la perspectiva de indigencia por la que el hombre busca el apoyo de otros, pero sobre todo por comunicación gratuita de la propia bondad y perfección:

La consecución de estos bienes se da, pues, en un caminar del hombre en la contingencia; y eso le lleva a necesitar de otros hombres para alcanzarlos y con quien compartirlos. Nos encontramos aquí con una comunicación racional de bienes fundada en la indigencia del hombre respecto del bien, según la que vimos como primera dimensión de la naturaleza difusiva del bien; pero también podemos descubrir que dicha comunicación se da entre los hombres según la segunda, esto es, por una plenitud de vida que lleva uno a compartir benévola y recíprocamente un bien con otro; tal es la amistad.¹¹⁷⁰

Por consiguiente, esta doble perspectiva de comunicación del bien da lugar a los diferentes tipos de amor que se dan en la vida humana: el amor de sí mismo, el amor de concupiscencia, el amor de benevolencia, la dilección y amor de amistad.

V.5.6.3. *El amor de sí mismo, forma y raíz de la amistad*

En primer lugar hay que destacar el amor de sí mismo, que se da en tanto que el propio ser es un bien digno de ser amado, y esto es fundamental porque es lo que posibilita que se den los demás amores, como el de concupiscencia o de amistad. En efecto, nadie querría un bien para sí mismo con amor de concupiscencia, si no tuviese amor de sí

¹¹⁶⁸ *Bonum amatur in quantum est communicabile amanti. Unde omne illud quod perfectionem huius communicationis impedit, efficitur odiosum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.28, art.4, ad 2

¹¹⁶⁹ Jaime BOFILL. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, p.158

¹¹⁷⁰ Enrique MARTÍNEZ, “Bonum amatur in quantum est communicabile amanti”, p.83

mismo, e igualmente uno no podría alcanzar la unión amistosa con el amigo, haciendo de él un *alter ego*, sin el amor de sí mismo. Es por esto que Santo Tomás no duda en calificar al amor de sí mismo como forma y raíz de amistad:

Hay que decir que propiamente uno no tiene amistad consigo mismo, sino otra cosa mayor que ella. La amistad, en efecto, entraña cierta unión, ya que, como escribe Dionisio, el amor es un poder unitivo, y cada uno tiene en sí mismo una unidad superior a la unión. Y así como la unidad es principio de unión, el amor con que uno se ama a sí mismo es forma y raíz de la amistad, ya que con los demás tenemos amistad en cuanto nos comportamos con ellos como con nosotros mismos: lo amistoso para con otro —escribe el Filósofo— proviene de lo amistoso para con uno mismo; como tampoco hay ciencia sobre los principios, sino algo mayor, es decir, el entendimiento.¹¹⁷¹

A veces se han desarrollado interpretaciones confusas en torno a este primer tipo de amor, que han ido en la línea reduccionista de plantear que todo amor en el fondo sea un egoísmo. No obstante, esto implicaría reducir la comunicación de bien únicamente a aquella perspectiva *ex indigentia*, por la que alguien apetece un bien del que carece, pero se olvida de la comunicación de bien *ex plenitudine*. Por otro lado, confundir el egoísmo y el amor de sí mismo, sería comparable a confundir el conocimiento de las cosas materiales con un robo de las mismas. No obstante, el amor de sí mismo es legítimo y conveniente, y la referencia al sujeto no hace que un amor sea necesariamente egoísta, al igual que la implicación del sujeto en el acto de conocer no constituye un robo de las cosas materiales conocidas, pues mientras el amante no se ame exclusivamente como objeto de su amor y no se ponga a sí mismo como el fin de todo, no podemos calificarlo de egoísta:

La referencia al sujeto no vicia el amor, ni lo hace necesariamente egoísta (...) Siendo, en efecto, el amor una *vis unitiva* el sujeto desea unir al amado a sí, poseerle, considerándolo como conveniente o bueno para sí. Pero, que el amante intervenga siempre en la relación de amor como sujeto no quiere decir que intervenga siempre como objeto.¹¹⁷²

V.5.6.4. Amor de concupiscencia y amor de benevolencia

El amor de concupiscencia se puede caracterizar como aquel movimiento del amor en el que un sujeto quiere un bien para sí mismo, y es el que funda las formas de amistad imperfecta ya estudiadas anteriormente. Por su parte, el amor de benevolencia se puede caracterizar como el movimiento del amor por el que el amante quiere un cierto bien para su amado.

¹¹⁷¹ *Amicitia proprie non habetur ad seipsum, sed aliquid maius amicitia, quia amicitia unionem quandam importat, dicit enim Dionysius quod amor est virtus unitiva; unicuique autem ad seipsum est unitas, quae est potior unione. Unde sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum, est forma et radix amicitiae, in hoc enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habemus sicut ad nosipsos; dicitur enim in IX Ethic. quod amabilia quae sunt ad alterum veniunt ex his quae sunt ad seipsum. Sicut etiam de principiis non habetur scientia, sed aliquid maius, scilicet intellectus.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* II-II, q.25, art.4, in c.

¹¹⁷² Jaime BOFILL. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, p.128

El amor está precedido y causado por una semejanza, y esta semejanza, según precisa el Aquinate, puede ser de dos modos: o bien como dos entes que poseen en acto una misma forma, o bien como un ente que está en potencia y anhela lo que el otro posee en acto. El primer modo de semejanza fundamenta el amor amistad o de benevolencia, por el que el afecto de uno tiende hacia el otro para hacerse uno con él y se funda en la plenitud de actualidad, mientras que el segundo modo es causa del amor de concupiscencia por el que alguien en potencia o indigencia de algo, pretende obtener un beneficio de otro¹¹⁷³.

De entre estas dos formas de amor, la más perfecta es la de amistad o benevolencia. Sin embargo, el amor de benevolencia no es exactamente lo mismo que la amistad, ya que mientras que lo primero consiste en querer un bien para el otro, sin embargo el amor de amistad implica y exige reciprocidad entre ambos. Sin embargo, este amor de benevolencia se asemeja más al amor de Dios que es una irradiación de la plenitud divina, mientras que el amor de concupiscencia es más imperfecto porque el amante se ama a sí mismo más que a otro, y esto es posible porque consigo mismo es uno según su sustancia, mientras que con otro solamente es uno por semejanza. Esta unión según la sustancia prevalece e incluso nos puede llegar a resultar odioso otro semejante, precisamente en razón de su semejanza y por rivalizar con nosotros en orden a la consecución de algo:

En el amor de concupiscencia el amante propiamente se ama a sí mismo, al querer el bien que desea. Ahora bien, cada cual se ama a sí mismo más que a otro, porque es uno consigo mismo en la sustancia, mientras que con otro lo es en la semejanza de alguna forma. De ahí que, si por serle semejante en la participación de la forma es impedido él mismo en la consecución del bien que ama, le resulta odioso, no en cuanto semejante, sino en cuanto impeditivo de su bien propio. Y por esta razón los alfareros riñen entre sí, porque se impiden mutuamente en el propio lucro, y hay contiendas entre los soberbios, porque se impiden mutuamente en la superioridad propia que ambicionan.¹¹⁷⁴

Esta diferencia destacable entre el amor de benevolencia y el amor de concupiscencia, muestra que el amor de benevolencia es amor en sentido estricto, mientras que el amor de concupiscencia es amor *secundum quid*. El amor de benevolencia es el fundamento del amor de amistad, mientras que el amor de concupiscencia da lugar a la amistad útil o deleitable, que son formas imperfectas de amistad, que ya fueron analizadas en un apartado anterior.

La benevolencia, por su parte, no se puede identificar sin más con la amistad en sentido propio, puesto que únicamente implica querer el bien para otro, pero el amor de amistad en sentido estricto, exige una reciprocidad y unión con el amante:

¹¹⁷³ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.27, art 3, in c.

¹¹⁷⁴ *Amore concupiscentiae amans proprie amat seipsum, cum vult illud bonum quod concupiscit. Magis autem unusquisque seipsum amat quam alium, quia sibi unus est in substantia, alteri vero in similitudine alicuius formae. Et ideo si ex eo quod est sibi similis in participatione formae, impediatur ipsemet a consecutione boni quod amat; efficitur ei odiosus, non in quantum est similis, sed in quantum est proprii boni impeditivus. Et propter hoc figuli corrixantur ad invicem, quia se invicem impediunt in proprio lucro, et inter superbos sunt iurgia, quia se invicem impediunt in propria excellentia, quam concupiscunt.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.27, art 3, in c.

La benevolencia, en sentido propio, es un acto de la voluntad que consiste en querer un bien para otro (...) El amor que se sustenta en el apetito intelectual difiere también de la benevolencia, ya que conlleva una unión afectiva entre quien ama y la persona amada, de modo que el primero considera a la segunda como unida a él o como perteneciéndole, y por eso se mueve hacia ella. La benevolencia, en cambio, es simple acto de la voluntad por el que queremos para el otro el bien, sin presuponer esa unión afectiva con él.¹¹⁷⁵

Así pues, el amor de concupiscencia equivale al que se tiene con las cosas o también el que se tiene con las personas cuando se las busca únicamente por una utilidad o placer, mientras que el amor de benevolencia busca el bien del amado por sí mismo y es el que en justicia es debido a las personas:

Santo Tomás concibe el amor de modo muy distinto. El amor es, según él, una perfección análoga, como son análogos los valores de cosa y persona (...) El amor de cosa, en efecto, tan solo en sentido análogo y disminuido merece el nombre de amor, y ello, precisamente, porque queda todavía en él un retorno del sujeto sobre sí mismo, porque el salir de sí esencial en el amor, no es perfecto. Lo mismo ocurre en la amistad útil o deleitable, en las que el amigo no es amado por sí, sino por el provecho o placer (...) El amor propiamente dicho es el amor de amistad desinteresada, "*secundum virtutem*", cuando el amigo es amado por él mismo, por ser él quien es, por su valor sustantivo; ya que tan solo en este caso el heterocentrismo es perfecto.¹¹⁷⁶

Este amor de benevolencia y de amistad es el que es debido a los subsistentes personales, aunque de hecho se les pueda amar con amor de concupiscencia, pero en este caso se deforma gravemente la realidad pues se deja de tratar al subsistente personal conforme a su dignidad y se actúa como con una cosa:

Se puede tener amor de concupiscencia a las personas, a pesar de que solo deben ser objeto de amor de amistad. Sin embargo, en este caso se deforma la realidad, porque se las considera como si no fuesen personas, equiparándolas con los otros seres impersonales, y se les tiene un amor desordenado.¹¹⁷⁷

Así pues, el movimiento del amor puede tender a dos cosas: en primer lugar a un cierto bien o cosa, que uno puede querer para sí mismo (amor de concupiscencia) o para otro (amor de benevolencia); y en segundo lugar está el destinatario de este amor de benevolencia, que en sentido estricto solamente puede ser una persona, y en orden a convertirse en amor de amistad¹¹⁷⁸.

¹¹⁷⁵ *Benevolentia proprie dicitur actus voluntatis quo alteri bonum volumus (...) Sed amor qui est in appetitu intellectivo etiam differt a benevolentia. Importat enim quandam unionem secundum affectus amantis ad amatum, inquantum scilicet amans aestimat amatum quodammodo ut unum sibi, vel ad se pertinens, et sic movetur in ipsum. Sed benevolentia est simplex actus voluntatis quo volumus alicui bonum, etiam non praesupposita praedicta unione affectus ad ipsum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* II-II, q.27, art 2, in c.

¹¹⁷⁶ Jaime BOFILL. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, p.130

¹¹⁷⁷ Eudaldo FORMENT. *Lecciones de Metafísica*, p.356

¹¹⁷⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.26, art 4, in c.

En este sentido, el Aquinate establece una comparación entre la analogía del ente y la analogía del amor, en la que relaciona al ente subsistente que posee el ser por sí mismo y el ente accidental que tiene ser en otro, de manera respectiva con el amor de amistad por el que se ama alguien para que tenga un bien y con el amor de concupiscencia por el que se quiere un bien para otro. De aquí concluye que así como ente *simpliciter* es la sustancia y ente *secundum quid* es el accidente, así también el amor *simpliciter* es el amor de amistad o de benevolencia, mientras que el amor de concupiscencia es amor *secundum quid*¹¹⁷⁹. En términos equivalentes, Jaime Bofill habla de un amor de dominio con las cosas, que al no ser entes personales poseen únicamente un valor accidental, y también habla de un amor de comunión, que es el que corresponde a los entes personales, los cuales poseen un valor sustantivo:

La cosa, lo no-personal es accidental, es un bien inherente; la Persona, en cambio, tiene un valor sustantivo. La analogía del “*bonum*” se traduce pues en una analogía del amor (...) Porque la Persona, y solo ella, tiene valor sustantivo, solo ella merece ser amada de por sí, con este amor propiamente dicho que hemos llamado amor de comunión.¹¹⁸⁰

En este amor de benevolencia se da esta perspectiva de comunicación del bien desde la propia plenitud, por lo que se da una difusión de la propia bondad que exige una salida o éxtasis de sí mismo, por la que se busca el bien del amado por sí mismo, que es mucho más perfecta que la salida o éxtasis del amor de concupiscencia, ya que esta última vuelve de nuevo al sujeto y revierte sobre él:

Se habla de que uno padece éxtasis cuando se pone fuera de sí (...) En el amor de concupiscencia el amante es llevado de algún modo fuera de sí mismo, a saber, en cuanto no contento con gozar del bien que posee, busca disfrutar de algo fuera de sí. Mas porque pretende tener este bien exterior para sí, no sale completamente fuera de sí, sino que tal afección, al fin, se encierra dentro de él mismo. En cambio, en el amor de amistad, el afecto de uno sale absolutamente fuera de él, porque quiere el bien para el amigo y trabaja por él como si estuviese encargado de su cuidado y de proveer a sus necesidades, por el amigo mismo.¹¹⁸¹

No obstante, el amor de concupiscencia de suyo no es ilegítimo, el problema es quedarse únicamente en él, pues supondría una renuncia al perfeccionamiento de la persona humana, por lo que este amor de concupiscencia exige trascenderse y convertirse en un amor de benevolencia y amistad:

El amor de concupiscencia debe trascenderse en un amor de benevolencia y de amistad. El amor de concupiscencia solo es estéril. Si únicamente se desean bienes para uno mismo, no se consigue nunca la felicidad (...) La persona que quiera ser sabia y virtuosa, no será de

¹¹⁷⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.26, art 4, in c.

¹¹⁸⁰ Jaime BOFILL. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, p.145

¹¹⁸¹ *Extasim pati aliquis dicitur, cum extra se ponitur (...) Nam in amore concupiscentiae, quodammodo fertur amans extra seipsum, in quantum scilicet, non contentus gaudere de bono quod habet, quaerit frui aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum quaerit sibi habere, non exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine infra ipsum concluditur. Sed in amore amicitiae, affectus alicuius simpliciter exit extra se, quia vult amico bonum, et operatur, quasi gerens curam et providentiam ipsius, propter ipsum amicum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.28, art.3, in c.

este modo sabia ni virtuosa (...) El amor de deseo para sí, el amor de concupiscencia, no es ilícito, pero sin el amor de benevolencia o amor de amistad, o sin amor de caridad, no hace feliz ni es perfeccionante (...) No desordenado el amor de deseo es legítimo, e incluso puede decirse que es algo exigido por el ente personal.¹¹⁸²

V.5.6.5. La dilección y el amor de amistad

Santo Tomás reserva el nombre de *dilectio* para el amor a una persona, con la que se busca alcanzar una cierta unión afectuosa. El Aquinate compara la noción de dilección con la noción de amor, y afirma que la primera posee un sentido más restringido, de manera que podemos decir que toda dilección es amor, pero no que todo amor sea dilección; y esto es porque la dilección añade la nota esencial de una elección precedente, por lo que solamente se encuentra en la criatura racional:

Toda dilección o caridad es amor, pero no viceversa. Y es que la dilección añade sobre el amor una elección precedente, como indica el mismo nombre. Por eso la dilección no está en el concupiscible, sino solo en la voluntad, y se encuentra únicamente en la naturaleza racional.¹¹⁸³

La dilección implica asimismo una tendencia a alcanzar una unión con el amado, lo cual va más allá de la simple benevolencia, y así comenta Santo Tomás que “la dilección es acto de la voluntad que tiende hacia el bien, pero con cierta unión con el amado, y eso no lo tiene la simple benevolencia”¹¹⁸⁴. Por otra parte, la amistad designa a la unión realizada y consumada a partir de este amor de dilección, en la que el amante y el amigo se hacen de alguna manera una sola cosa.

El fundamento metafísico de dicha unión con el amigo se encuentra en el ser, pues ya hemos visto que el *unum* es una propiedad trascendental del ente, de manera que cuanto más perfecta sea la unidad, tanto más difusiva será de su propia unidad y así se prolongará por medio de la amistad, intentando alcanzar primero una unión afectuosa con el amigo y finalmente una unión real con él:

La razón de este deseo de unión con el amigo se encuentra, nuevamente, en el ser; en efecto, la unidad es, como el bien, una propiedad trascendental del ser –*unum convertitur cum ente*, y de ahí que podamos decir que la unidad es también difusiva de sí; por consiguiente, el que se ama a sí en su unidad –que es una unidad sustancial- busca alcanzar una cierta unión afectuosa con el amigo, que es entonces como otro yo.¹¹⁸⁵

¹¹⁸² Eudaldo FORMENT. *Lecciones de Metafísica*, p.353

¹¹⁸³ *Omnis enim dilectio vel caritas est amor, sed non e converso. Addit enim dilectio supra amorem, electionem praecedentem, ut ipsum nomen sonat. Unde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.26, art 3, in c.

¹¹⁸⁴ *Dilectio est actus voluntatis in bonum tendens, sed cum quadam unione ad amatum, quae quidem in benevolentia non importatur.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* II-II, q.27, art 2, ad 2

¹¹⁸⁵ Enrique MARTÍNEZ, “Bonum amatur in quantum est communicabile amanti”, p.86-87

Por consiguiente, para que se dé amor de amistad y la unión a que este aspira, se requieren tres notas esenciales, que son el amor de benevolencia, la reciprocidad y la comunicación:

Según las explicaciones de Santo Tomás, se podría definir, la esencia completa del amor de amistad diciendo que es un amor de benevolencia recíproco entre personas, causado por su semejanza en un bien, amor, que es unión afectuosa de una persona con otra, que ocasiona una mutua inhesión afectiva entre ellas y una comunicación de vida personal. Definición en la que están incluidas las tres cualidades esenciales de la amistad: la benevolencia, la reciprocidad y la comunicación.¹¹⁸⁶

La comunicación que posibilita la amistad es triple. En primer lugar es fundante de la amistad, pues la semejanza o posesión de un mismo bien es la causa que posibilita la amistad. En segundo lugar, la comunicación realiza una unión afectiva, que es semejante a la unidad intencional que hace una sola cosa al entendimiento y a lo entendido, dando lugar a que el amigo obre con el otro como consigo mismo. En tercer lugar, la comunicación de amistad produce una unión real, por la que el amigo entrega al otro lo máspreciado y propio, como son sus pensamientos, voluntades y afectos, es decir, su propia intimidad:

Este último constitutivo del amor de amistad debe entenderse en tres sentidos. El primero, como comunicación fundante del mismo, porque la semejanza formal, o la posesión de un bien común a ambos amigos, es la causa radical de la amistad. El segundo sentido es el de comunicación afectiva. Unión afectuosa, que se asemeja a la unión substancial, o a la identidad substancial de una persona consigo misma. Como efecto de esta comunión afectuosa se da una mutua inhesión (...) Por último, como comunicación real. Esta unión efectiva y real, manifestación y expresión de la amistad, es una donación al otro de lo más espontáneo e íntimo: la vida personal. En la donación recíproca amistosa, los amigos se intercambian sus pensamientos, voluntades y sus afectos, que son sus mejores bienes.¹¹⁸⁷

Esta comunicación perfectiva de la vida personal, que comentaremos más adelante, de entrada nos advierte que la unión perfectiva por la amistad no depende únicamente del objeto amado, sino también del grado de donación del sujeto que ama y de la correspondencia del amigo¹¹⁸⁸.

Jaime Bofill distingue tres momentos en la vida del amor de amistad, siguiendo la misma concepción del Aquinate, que analiza por separado. En primer lugar, un cierto momento en el que un cierto subsistente personal es herido y cautivado por la belleza y bondad de otro, lo incorpora intencionalmente dentro de sí y se convierte en principio de su actividad, buscando realizar esta unión potencial o posible con su objeto. Por otro lado, en un segundo momento, la amistad se convierte en una unión afectiva estable y habitual; y finalmente, en un tercer momento, la vida del amor culmina en una unión actual y real entre un amante y un amado.

¹¹⁸⁶ Eudaldo FORMENT. *Lecciones de Metafísica*, p.352

¹¹⁸⁷ Eudaldo FORMENT. *Lecciones de Metafísica*, p.352-353

¹¹⁸⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* II-II, q.26, art.9, in c.

Así pues, en un primer lugar, cuando el amado se presenta intencionalmente al amante, suscita en este un movimiento que pretende ir hasta la unión con este, y cuando se trata de dos subsistentes personales este amor está llamado a ser correspondido y a establecerse una unión afectiva habitual, que permite constituir la misma amistad:

El amado presente intencionalmente en el sujeto como razón de obrar (...) provoca en este un movimiento que no concluirá ya hasta cerrarse el círculo, hasta que descansa en la unión real con él en su ser físico (...) Cuando sujeto y objeto son seres racionales, cuando el amor va a una persona y aparece la *redamatio*, la correspondencia al amor con un amor parecido, surge un segunda especie de unión afectiva que ya no es *passio* sino *habitus*; el amor, unión potencial con el objeto, se transforma en amistad, unión habitual. ¹¹⁸⁹

El amor de amistad es un movimiento hacia la consecución de la unión entre el amante y el amado, que exige de una mutua correspondencia. Tras esta primera presencia del amado, se despierta en la parte apetitiva del hombre un movimiento de salida de sí mismo en busca del amigo, para establecer una unión afectiva entre esas dos personas. Es por esto que se tiende a que las dos voluntades se unan y quieran ese mismo bien que es la amistad, de la que resulta una situación de estabilidad por la que el amante asegura la correspondencia del amado y no tiende a este únicamente con un deseo, sino que se produce un nexo o unión afectiva entre ambos, que a su vez tiende a perdurar en el tiempo:

Se ha producido, en realidad, una nueva situación. La correspondencia del amado, en efecto, ha conferido al amor primero un punto de apoyo firme de que antes carecía; no cabe ya temor alguno de que el amante oriente hacia otros su benevolencia (...) adquiere una seguridad que modifica profundamente su naturaleza; en adelante, el amado no tan solo estará presente en el amigo como *pondus* vital (...) sino que le estará realmente unido por un *nexus*, por un abrazo destinado, de sí, a eterna permanencia. ¹¹⁹⁰

Sin embargo, esta unión afectiva aspira a dar un paso más, que es la unión real y efectiva con el amado, por medio de su trato frecuente y conversación. En efecto, la unión afectiva o habitual entre dos amigos está ordenada a convertirse en una unión real y efectiva, pues como advierte Santo Tomás “el bien que es perfectivo no es solo por el afecto, sino en cuanto que tiene ser”¹¹⁹¹. Esto demuestra el carácter realista de todo apetito, pues ya sea natural o voluntario, nunca se conforma con tender hacia la cosa sino que desea poseerla realmente, y en este caso el bien es el amigo y la propia relación amistosa.

Por lo tanto, esta unión afectiva tiende a culminar en una unión real y efectiva, la cual puede ser o bien una unión física como la que se da entre los esposos, pero también y sobre todo consiste en una relación cognoscitiva, ya que la vida personal del amigo se trae dentro de sí y esto requiere de su presencia, de su trato y conversación. Es cierto, sin embargo, que la amistad puede darse a veces a pesar de la separación y lejanía

¹¹⁸⁹ Jaime BOFILL. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, p.148

¹¹⁹⁰ Jaime BOFILL. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, p.150

¹¹⁹¹ *Aliquid est natum perfici bono non solum mediante affectu, sed etiam in quantum habet esse.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.21, art.3, ad sc 1

física, la cual a veces accidentalmente puede hacer que incluso se sienta más ese amor, pero la falta de trato y conversación con el amigo a la larga terminan debilitando o destruyendo dicha amistad. Es por esto, que si dos amigos o dos esposos no hablan, su amor de amistad se va debilitando progresivamente:

En VIII *Ethic.* escribe el Filósofo sobre la amistad: *Cortó muchas amistades el no frecuentarlas*, es decir, no recurriendo al amigo o no hablando con él. Esto sucede porque la conservación de una cosa depende de su causa, y como la causa de la virtud adquirida es el acto humano, cuando este cesa, va aminorándose la virtud hasta terminar desapareciendo.¹¹⁹²

Únicamente en vistas a un bien mayor se puede tolerar la separación o distancia entre dos amigos, pero de suyo la amistad se ordena naturalmente a esta convivencia y diálogo con el amigo, es decir, que la unión afectiva tiende de suyo a esta unión real que se da por la presencia del amigo. Por consiguiente, vemos en resumen que la amistad requiere de una reciprocidad y unión con el amigo, y que esta es únicamente posible por medio de la palabra. Esto sucede de manera que en un primer momento se da un movimiento hacia el amado y después una posterior unión por el afecto, que sin embargo aspira finalmente a ser una unión real, pues el amor de amistad no se conforma con la ausencia del amado, sino que busca una unión real y efectiva con él, lo cual exige de la conversación frecuente, es decir, de una palabra humana que comunica la propia vida personal:

La unión guarda relación con el amor de tres maneras. En efecto, hay una unión que es causa del amor. Y esta unión es sustancial en cuanto al amor con que uno se ama a sí mismo, mientras en cuanto al amor con el que uno ama las otras cosas, es unión de semejanza (...) Otra unión es esencialmente el amor mismo. Y esta es la unión según la mutua adaptación del afecto. La cual, en verdad, se asemeja a la unión sustancial, en cuanto que el amante, en el amor de amistad, se ordena al amado como a sí mismo; y en el amor de concupiscencia, como a algo suyo. Hay otra unión que es efecto del amor. Y esta es la unión real, que el amante busca con la cosa amada. Esta unión es según la conveniencia del amor (...) pero como de esto resultaría la destrucción de ambos o de uno de ellos, buscan la unión que es conveniente y decorosa, esto es, de suerte que vivan juntos y conversen juntos y estén unidos en otras cosas similares.¹¹⁹³

¹¹⁹² *Unde de amicitia philosophus dicit, in VIII Ethic., quod multas amicitias inappellatio solvit, idest non appellare amicum vel non colloqui ei. Sed hoc ideo est quia conservatio uniuscuiusque rei dependet ex sua causa; causa autem virtutis acquisitae est actus humanus; unde, cessantibus humanis actibus, virtus acquisita diminuitur et tandem totaliter corrumpitur.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* II-II, q.24, art. 10, in c.

¹¹⁹³ *Unio tripliciter se habet ad amorem. Quaedam enim unio est causa amoris. Et haec quidem est unio substantialis, quantum ad amorem quo quis amat seipsum, quantum vero ad amorem quo quis amat alia, est unio similitudinis (...) Quaedam vero unio est essentialiter ipse amor. Et haec est unio secundum coaptationem affectus. Quae quidem assimilatur unioni substantiali, in quantum amans se habet ad amatum, in amore quidem amicitiae, ut ad seipsum; in amore autem concupiscentiae, ut ad aliquid sui. Quaedam vero unio est effectus amoris. Et haec est unio realis, quam amans quaerit de re amata. Et haec quidem unio est secundum convenientiam amoris (...) quaerunt unionem quae convenit et decet; ut scilicet simul conversentur, et simul colloquantur, et in aliis huiusmodi coniungantur.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.28, art 1, ad 2

Todo esto muestra que para que se dé esta unión real con el amigo se requiere de la convivencia y de la comunicación por medio de la palabra, lo cual implica que este amor de amistad únicamente puede darse entre los subsistentes personales.

V.5.6.6. *El subsistente personal, único sujeto de amistad*

Si la palabra es lo que asegura este perfeccionamiento de la vida humana por medio esta donación recíproca que se da en la amistad, únicamente puede ser sujeto de amistad otro subsistente personal, pues es el único al que puede hablarse de todo lo que concierne a la vida personal, además de todos aquellos otros aspectos de la realidad y de la cultura. En consecuencia, únicamente la persona puede ser sujeto de amistad y de unión real, porque es el único ente al que puede hablarse.

A este respecto, el Aquinate comenta de una manera muy gráfica lo absurdo que sería pretender tener amistad con el vino o con un caballo, es decir, con otra cosa que no fuese un ente personal, ya que con estos únicamente cabe un amor imperfecto de concupiscencia:

No todo amor tiene razón de amistad, sino el que entraña benevolencia; es decir, cuando amamos a alguien de tal manera que le queramos el bien. Pero si no queremos el bien para las personas amadas, sino que apetecemos su bien para nosotros, como se dice que amamos el vino, un caballo, etc., ya no hay amor de amistad, sino de concupiscencia. Es en verdad ridiculez decir que uno tenga amistad con el vino o con un caballo.¹¹⁹⁴

La persona humana exige ser amada con el amor de benevolencia, pues solo así podemos aspirar a alcanzar el amor de amistad, hasta el punto de hacer finalmente del amigo “otro yo” con el que se actúa como con uno mismo:

La persona es un ente que por naturaleza requiere, además del amor de deseo, el amor de benevolencia (...) amor de entrega y desprendimiento, completamente desinteresado, en el que solo se busca el bien de lo amado; y también el amor de amistad, que añade a la benevolencia recíproca la unión afectuosa, el que afectivamente su sujeto se transforme en el amigo, aunque real y efectivamente ambos continúen conservando su propio ser. De manera que se quiere y se obra para el otro como si se hiciera en favor de sí mismo, de tal modo que el amigo es como otro yo, y pueda así conseguirse una comunión de vida personal.¹¹⁹⁵

A este respecto, podemos destacar con Santo Tomás un cierto carácter multiplicatorio de las relaciones de amistad, de manera que por la relación que tenemos con un amigo nos vemos movidos a amar a sus familiares y amigos, e incluso a pesar de que nos hayan

¹¹⁹⁴ *Non quilibet amor habet rationem amicitiae, sed amor qui est cum benevolentia, quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsum eorum bonum velimus nobis, sicut dicimur amare vinum aut equum aut aliquid huiusmodi, non est amor amicitiae, sed cuiusdam concupiscentiae, ridiculum enim est dicere quod aliquis habeat amicitiam ad vinum vel ad equum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* II-II, q.23, art 1, in c.

¹¹⁹⁵ Eudaldo FORMENT. *Lecciones de Metafísica*, p.352

ofendido o nos odien. El Doctor Común aplica esto en relación con Dios, por quien amamos y debemos amar a nuestros enemigos, debido a la relación que guardan con Él:

Se tiene amistad con otro de dos maneras. O se le ama por sí mismo, y en este sentido solo puede haber amistad con el amigo, o se le ama por la amistad que se tiene con otra persona. Por ejemplo, si se tiene amistad con determinado hombre, por esa amistad se ama a cuantos estén relacionados con él, sus hijos, sus criados o cualesquiera allegados. Y puede ser tan grande el amor al amigo, que por él amemos a sus allegados, incluso si nos ofenden o nos odian. De este modo la amistad de caridad se extiende incluso a los enemigos, a quienes amamos por caridad en orden a Dios, con quien principalmente se tiene la amistad de caridad.¹¹⁹⁶

Por consiguiente, el amor perfectivo del amante y del amado, es decir, este único amor en sentido propio que es el amor de amistad, únicamente puede darse entre los subsistentes personales, los cuales se comunican su vida particular y concreta que es su propia vida personal.

V.5.6.7. La comunicación más perfecta: la vida personal por la palabra

De entre las posibles comunicaciones que pueden hacerse los subsistentes personales, hay un tipo de comunicación que es especialmente importante para esta unión perfectiva de la amistad, y esta es la propia vida personal, la cual une mucho más que la mera comunicación de una ciencia demostrativa. La vida personal la constituye toda aquella sucesión de acciones y acontecimientos que fueron en el pasado, se recuerdan en el presente y que además generan una cierta expectación de futuro y que se unen en esa vida concreta:

Cada uno de los hombres tiene su vida, en un sentido totalmente distinto en que tienen vida los vegetales o los animales, y que no solo es el grado de vida racional (...) La vida propia o personal es aquella sucesión de acciones, o acontecimientos asumidos, es decir, recordados en el presente, los que fueron en el pasado, y con actitud expectante en el futuro. Esta serie sucesiva de sucesos es la que caracteriza al ente personal.¹¹⁹⁷

Lo que fundamenta y posibilita la comunicación del subsistente personal es esta autoposesión de la propia forma espiritual, que San Agustín define como *memoria sui*, la cual no es simplemente una facultad de recuerdo, sino que es ese núcleo del espíritu que además de la autoposesión actual del presente, también le permite tener un presente de las cosas pasadas y un presente de las cosas futuras. Esto permite la unidad de la conciencia, y que el hombre pueda tener ante sí las cosas pasadas y una proyección de las futuras. La *memoria sui* es el núcleo de la vida personal:

¹¹⁹⁶ *Amicitia se extendit ad aliquem dupliciter. Uno modo, respectu sui ipsius, et sic amicitia nunquam est nisi ad amicum. Alio modo se extendit ad aliquem respectu alterius personae, sicut, si aliquis habet amicitiam ad aliquem hominem, ratione eius diligit omnes ad illum hominem pertinentes, sive filios sive servos sive qualitercumque ei attinentes. Et tanta potest esse dilectio amici quod propter amicum amantur hi qui ad ipsum pertinent etiam si nos offendant vel odiant. Et hoc modo amicitia caritatis se extendit etiam ad inimicos, quos diligimus ex caritate in ordine ad Deum, ad quem principaliter habetur amicitia caritatis.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* II-II, q.23, art 1, ad 2

¹¹⁹⁷ Eudaldo FORMENT. *Lecciones de Metafísica*, p.349

Esta "memoria de sí", núcleo central de la conciencia, es la autoconciencia, o mismidad, que pertenece al ser del espíritu. Por la memoria de sí, el espíritu se posee. Por poseerse puede tener: el presente de las cosas pasadas, que es la reminiscencia; el presente de las cosas futuras, que es la expectación; y el presente de lo presente, que es la conciencia del ahora. Tal dimensión del espíritu, sujeto de su devenir y principio de su actividad, que permite que en cada hombre esté presente lo antes vivido y pueda tener proyectos de vida, es la que caracteriza al hombre en tanto que ente personal. La memoria de sí mismo, es lo que hace que el hombre tenga vida personal. ¹¹⁹⁸

Francisco Canals refiere todo el proceso desplegado en el tiempo que constituye la vida, a ese núcleo que constituye al ser personal singular y al que pertenecen todos sus pensamientos, sentimientos, acciones, realizaciones técnicas, diálogos, enfrentamientos, relaciones comunitarias, etcétera:

El "sujeto" de que se ocupa una "biografía" es precisamente un hombre individual, una persona, y lo que en ella se describe es precisamente su vida. Aquí la "vida" no es, pues, nombrada como un carácter común esencial, sino como un proceso unitario, desplegado a través del tiempo, pero perteneciente, como algo propio, a un hombre singular (...) en una seriación coherente de actividades intencionales, sentimientos, acciones, motivaciones, diálogos y enfrentamientos con otros hombres, integración en grupos sociales, participación en empresas colectivas y en unidades de sentido moral, cultural, técnico o estético. ¹¹⁹⁹

La vida que se comunica por medio de la amistad es la vida propia del hombre, que es la vida personal. Esta vida personal no tiene que ver con los rasgos esenciales de lo que es la vida humana, sino más bien con todos aquellos acontecimientos particulares que constituyen la biografía de un subsistente personal, que es con quien se puede tener el amor de amistad:

La vida propia del hombre es la vida personal. Por ello, las personas, a diferencia de los otros vivientes, tienen un vida biográficamente descriptiva de la cual merece la pena ocuparse y comprenderla. En las biografías no se determinan las características, o propiedades universales del hombre, sino que se intenta describir la vida de un hombre individual, de una persona. En una biografía no se intenta elaborar una antropología (...) sino explicar la vida de una persona en cuanto esta es algo individual y propio, es decir, su vida o vida personal. La vida personal es la que posibilita el amor de amistad. ¹²⁰⁰

Vemos pues que el conocimiento que genera esta unión de amistad, no es un conocimiento abstracto y universal, sino que consiste más bien la captación de la realidad singular de una vida personal. Esta unión de amistad puede realizar un mayor perfeccionamiento de la vida humana que los aspectos científicos y técnicos de la cultura, ya que aquí no se comunica un conocimiento o saber parcial, sino que lo que se comunica y entrega es el mismo subsistente personal, que es lo más valioso del universo físico. En

¹¹⁹⁸ Eudaldo FORMENT. *Lecciones de Metafísica*, p.350

¹¹⁹⁹ Francisco CANALS. *Sobre la esencia del conocimiento*, p.580

¹²⁰⁰ Eudaldo FORMENT. *Lecciones de Metafísica*, p.350

efecto, el subsistente personal es lo más importante, pues si “cualquier cosa creada participa, según su forma, de alguna semejanza con la Bondad divina”¹²⁰¹, de entre todos ellos, el subsistente personal es el único que la representa como imagen suya, y no únicamente como vestigio:

Si lo que comunica a los seres su verdad, su inteligibilidad, es su semejanza con Dios, el hombre es (...) el objeto por excelencia de nuestro conocimiento entre los seres (...) porque es imagen –y no simplemente vestigio (...) No representará tanta perfección el conocimiento en abstracto de la esencia hombre –*Animale rationale mortale*- cuanto el conocimiento de la misma encarnada en individuos; explicitándose con todo su repertorio de posibilidades, en una vida individual y social. Porque si el conocimiento es una vida de la que la forma es otro principio (...) tal posesión lo será de ella no en abstracto, sino en concreto, viviendo y actuando como término de un diálogo.¹²⁰²

Por consiguiente, en un estudio del perfeccionamiento de la vida humana por la palabra no puede omitirse la amistad, la cual a su vez únicamente es posible por medio de la luz de la palabra en el diálogo y contemplación amorosa.

En este sentido, el Aquinate afirma que al hombre bueno y virtuoso, le resultan deleitables su ser y su vivir, por lo que le gusta comunicarlo a sus amigos, a los que de alguna manera considera como otro yo. Pero esto exige la convivencia entre ellos y la comunicación de su intimidad por medio de la palabra, lo cual permite una unión mucho más perfecta, que la que se da entre animales, que únicamente pacen juntos sin comunicación ni donación:

El virtuoso se comporta hacia el amigo como hacia sí mismo, porque de alguna manera el amigo es otro yo. Como para el virtuoso es elegible y deleitable que él mismo sea, así es elegible y deleitable para él que el amigo sea. Si no de igual manera, casi igual, pues es mayor la unidad natural de alguno hacia sí mismo que la unidad afectiva hacia el amigo (...) Luego, como puede uno deleitarse en su ser y vivir sintiéndolos en sí mismo, así, para deleitarse en el amigo, debe sentir a la vez su ser, lo cual sucede conviviendo entre ellos según su comunicación por palabras y su reflexión mental. Pues se dice que los hombres conviven propiamente entre sí cuando lo hacen de este modo: según la vida que es propia del hombre, y no como sucede con el ganado, por el hecho de pastar juntos.¹²⁰³

También ocurre que la palabra humana eleva y ennoblece otras funciones del hombre como la nutritiva, por lo que la acción de comer en el hombre no se limita a su aspecto

¹²⁰¹ *Quaelibet autem res creata secundum suam formam similitudinem quamdam participat divinae bonitatis.* TOMÁS DE AQUINO. *Compendium Theologiae*, libro 1, cap.103

¹²⁰² Jaime BOFILL. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, p.102-103

¹²⁰³ *Virtuosus ita se habet ad amicum sicut ad seipsum, quia amicus quodammodo est alter ipse. Sicut igitur unicuique virtuoso est eligibile et delectabile quod ipse sit, sic est ei eligibile et delectabile quod amicus sit. Et si non aequaliter, tamen propinque. Maior est enim unitas naturalis quae est alicuius ad seipsum, quam unitas affectus quae est ad amicum (...)* Sicut ergo aliquis delectatur in suo esse et vivere sentiendo ipsum, ita ad hoc quod delectetur in amico, oportet quod simul sentiat ipsum esse (...) Quod quidem continget convivendo sibi secundum communicationem sermonum et considerationum mentis; hoc enim modo homines dicuntur proprie sibi convivere, secundum scilicet vitam quae est homini propria, non autem secundum hoc quod simul pascantur, sicut contingit in pecoribus. TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro IX, lectio 11

fisiológico, sino que se convierte en ocasión de encuentro entre amigos, que conversan en torno a una mesa bien preparada. Es por esto, que Santo Tomás al comentar el pecado de la gula no solamente atiende a la cantidad y buena disposición del individuo, sino que advierte la importancia de la comida en orden a la conversación entre familiares y amigos, y así comenta acerca del justo medio en el comer que “esta es la regla de la razón, de modo que el hombre consuma alimentos según conviene al sustento natural y a la buena disposición del hombre y a la conversación de aquellos con quienes vive”¹²⁰⁴. Así pues, la palabra del hombre espiritualiza y eleva el acto de comer, haciendo de este una ocasión privilegiada para el encuentro y el cultivo de la amistad.

Por otra parte, uno de los aspectos más importantes de la vida personal es precisamente aquello en lo que uno cifra el sentido de su vida y que ama más intensamente, lo cual hace que se desee principalmente comunicar esto en el trato con los amigos. Es por esto que casi siempre se tejen las relaciones de amistad en torno a aquellas actividades que agradan y en las que cifran el sentido de su vida, las cuales a su vez permiten la convivencia y trato frecuente:

Vemos que los hombres quieren estar con sus amigos en la acción que principalmente los deleita, a la cual consideran como su ser, y, por amor a ella, eligen su vivir, como ordenando a la misma toda su vida. Tan es así que unos quieren beber junto a los amigos; otros, jugar a los dados; otros, ejercitarse en torneos, en la lucha, etc.; o bien, cazar juntos o juntos filosofar (...) La amistad de los virtuosos es buena, y siempre se incrementa en virtud, por las buenas conversaciones.¹²⁰⁵

Pero para que esta palabra sea aún más perfectiva de la vida humana y más unitiva con otro subsistente personal, debe referirse no tanto a aquellos acontecimientos externos más o menos intrascendentes, sino a aquello que constituye el núcleo de la intimidad personal, a lo cual no se puede acceder si el otro no me invita a entrar de buen grado, lo cual a su vez engendra reciprocidad. En efecto, dos personas difícilmente serán amigas si a una confianza del otro se responde con absoluta indiferencia o si únicamente es una persona la que siempre habla de sí misma y nunca escucha al otro:

La contemplación de la Persona pide, de sí, reciprocidad. El conocimiento de la Persona se da siempre en un diálogo; la relación entre yo y tú es reversible, es una relación entre dos sujetos que se comprenden mutuamente (...) el tú es un objeto conocido, en tanto que es sujeto a la vez (...) y que supone que el amigo voluntariamente se me manifiesta, introduciéndome en su intimidad. Esto es efecto, especialmente del amor, porque es un acto

¹²⁰⁴ *Regula rationis haec est, ut homo sumat cibum secundum quod convenit sustentationi naturae, et bonae habitudini hominis, et conversationi eorum cum quibus vivit.* TOMÁS DE AQUINO. *De Malo*, q.14, art.1, ad 1

¹²⁰⁵ *Videmus enim quod homines volunt cum suis amicis conversari secundum actionem in qua principaliter delectantur, quam reputant suum esse, et cuius gratia eligunt suum vivere, quasi ad hoc totam vitam suam ordinantes. Et inde est quod quidam cum amicis volunt simul potare. Quidam autem simul ludere ad aleas, quidam autem simul exercitari, puta in torneamentis, luctationibus et aliis huiusmodi, vel etiam simul venari vel simul philosophari (...) Amicitia virtuosorum est bona, et semper bonis colloquiis in virtute coaugetur.* TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, libro IX, lectio 14

eminentemente voluntario. No penetraré en la intimidad de una persona si ella voluntariamente no me abre el secreto de su conciencia.¹²⁰⁶

Es por esta palabra que brota de la intimidad, por la que se comunican la experiencia, el recuerdo y el amor, y por la que el subsistente personal se une de una manera primero afectiva con el amigo, y después real por medio de la convivencia y la conversación:

Esta mutua efusión; este vaciarse de sí mismo en el amor de otro; esta unión de corazones en una comunidad de vida, tiene su expresión más alta en la contemplación. La contemplación es una comprensión recíproca, por intuición y connaturalidad, entre dos espíritus que se abrazan en la verdad de un amor sin reserva; es el acto en el cual la intimidad personal culmina porque dos personas se manifiestan por él, una a otra, un íntimo secreto (...) Este amor puro, desinteresado, que supone perfección y plenitud en el sujeto (...) es siempre un amor interpersonal.¹²⁰⁷

Este conocimiento y contemplación se dan de manera diferente al conocimiento abstractivo universal, ya que en el caso que nos ocupa se capta un subsistente personal singular e incommunicable, de modo que cuando hay amistad basta muchas veces con una mirada o gesto para que se capte la verdad del amor del otro en su rostro. De este modo, por medio de la contemplación del amor, el hombre supera la soledad y comunica la plenitud de su corazón en apacible confianza, dándose a sí mismo en las relaciones comunitarias, especialmente en las familiares:

Yo y tú, conmigo y contigo; y su infinita variedad de especies y matices, esta es la más perfecta de las relaciones reales, siempre que esté fundada en el reconocimiento de su respectiva dignidad (...) Por ella queda vencida definitivamente la soledad, al quedar igualmente satisfechas tanto nuestras aspiraciones a ser comprendidos, apreciados, amados, como aquellas otras de dirección contraria, a derramar en otros la plenitud de nuestro corazón en apacible confianza. Por ellas queda el hombre situado en su verdadero ámbito, a saber: la familia y la Sociedad, y ocupa su puesto en el Universo.¹²⁰⁸

Finalmente, podemos destacar que esta donación amistosa *ex plenitudine* hace a la persona humana más semejante a la liberalidad con que Dios comunica su Ser y Perfección a las criaturas, ya que en este caso la persona humana por medio de la amistad y de la palabra íntima no entrega únicamente sus bienes, sino que se entrega a sí misma y a lo que más valora o atesora en su corazón. Podemos concluir que el dinamismo natural de la vida humana exige con necesidad metafísica esta comunicación de vida personal como su coronamiento, abriéndose a otros subsistentes personales y suscitando en ellos una respuesta recíproca.

En el seno de la verdadera amistad cultivada por la luz de la palabra en apacible confianza, se cumple un rasgo que concierne al conocimiento en cuanto tal, la unión del cognoscente y lo conocido, que en este caso consiste en la comunicación de vida

¹²⁰⁶ Jaime BOFILL. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, p.239-240

¹²⁰⁷ Jaime BOFILL. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, p.126

¹²⁰⁸ Jaime BOFILL. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, p.165

personal que hace del amigo otro yo. Es por esto que la amistad se inserta en este dinamismo perfectivo de la vida humana de manera esencial y aunque no podamos definir a la persona por el amor como su constitutivo formal, ya que este únicamente puede ser el *esse*, sin embargo, el amor únicamente se da en los seres personales y es tan importante que constituye un verdadero signo del perfeccionamiento del subsistente personal:

En la caracterización dada de la persona por la amistad, como aquel ente que es capaz de amar con amor de amistad, indica, por tanto, que la persona es apta para llamar a otra, o corresponder a su llamada, para entrar en comunión de vida, es decir, de comunicarse en las operaciones de la vida personal con otros entes personales (...) Tal "definición" no expresa el constitutivo formal de la persona, como se ha dicho, pero sí algo que solo se encuentra en las personas y solo las personas son capaces de vivir (...) Todas las personas son así, de modo que el no realizarse en ellas, el no alcanzarse a tener realmente convivencia personal, supone una carencia de perfección moral, una falta de un modo de obrar, que debe seguir al ser del ente personal.¹²⁰⁹

V.5.6.8. Conocimiento y amor del subsistente personal

Es conocida la sentencia del Aquinate, en la que comparando las relaciones entre el entendimiento y la voluntad, afirma que considerados en sí mismos, el entendimiento es de suyo más noble que la voluntad, porque es mejor poseer intencionalmente la forma del objeto que disponerse a ella por la voluntad. Sin embargo, en relación al objeto de conocimiento, la respuesta puede ser diversa, y así por ejemplo cuando se trata de una realidad inferior al alma humana, es más perfecta conocerla que amarla; pero si se trata de una realidad superior al alma humana, entonces más vale amarla que conocerla, pues esto último supone abajarla a la capacidad cognoscitiva del entendimiento humano. Es por esto que Santo Tomás resuelve que "es mejor amar a Dios que conocerle, y al revés, es mejor conocer las cosas caducas que amarlas"¹²¹⁰. A este respecto, Roger Verneaux llamó la atención de que en este texto no se hace esta misma pregunta en lo tocante a la persona humana, y se plantea diversas maneras de orientar la respuesta, que él orienta diciendo que también con la persona humana más vale amarla que conocerla, guiado por el mandamiento evangélico:

No podemos dejar de notar que deja de lado y omite un caso que nos parece muy importante: el de un objeto situado al mismo nivel ontológico que el alma, a saber, otro hombre, digamos el prójimo. ¿Cómo aplicar a este caso particular los principios generales?, ¿hay que decir que conocer y amar son de igual dignidad porque los dos actos están al mismo nivel?, ¿O bien hay que decir que conocer vale más porque, en sí, el conocimiento vale más, siendo las demás cosas iguales? ¿O hay que decir que vale más amar porque el amor procura una unión concreta, mientras que el conocimiento intelectual es abstracto? Nos inclinamos a elegir la tercera solución. El amor supone el conocimiento y engendra un conocimiento más

¹²⁰⁹ Eudaldo FORMENT. *Lecciones de Metafísica*, p.355

¹²¹⁰ *Unde melior est amor Dei quam cognitio, e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.82, art.3, in c.

íntimo. Pero, puesto que hay que decidir si el amor vale más que el conocimiento, optamos por el amor, guiados por el segundo mandamiento del Evangelio.¹²¹¹

Lejos de querer enmendar a tan gran autor, nos atrevemos a hacer las siguientes distinciones: si el conocimiento al que nos referimos es un conocimiento abstracto, como menciona Verneaux, en este caso más vale tener amor de benevolencia con la persona humana, pues es más perfecta la persona en sí misma que la noción abstracta de hombre o de persona y porque es más perfecto comunicar el bien *ex plenitudine* por amor de benevolencia, que buscar un bien del que se carece. Sin embargo, este amor de benevolencia de suyo exige prolongarse en amistad, haciendo que sea recíproco entre dos entes personales e incluya comunicación por medio de la palabra. En este punto, sí que resultaría quizás acertado decir que es igual de digno conocer a un amigo, que amarlo, porque este conocimiento no es un conocimiento abstracto, sino un conocimiento que consiste más bien en la captación de la vida personal del amigo, y que se produce sobre todo por la revelación amorosa de la propia intimidad que este hace por medio de la palabra. Ciertamente, que cabe la posibilidad de que a una revelación del propio corazón se corresponda con indiferencia y hasta con desprecio, pero en este caso ya no se tratará de amor de amistad, sino de simple benevolencia por una de las partes. Por eso, el propio Verneaux afirma que el amor, en este caso personal, engendra un conocimiento más íntimo.

En resumen, nos atrevemos a decir que es más perfecto amar a una persona con amor de benevolencia que conocer abstractamente a una persona; pero que en el caso de una unión de amistad es directamente proporcional conocer los secretos de su corazón con la obligación de corresponder a la revelación de la propia intimidad, haciendo que la unión de los amigos sea más profunda, y que los bienes y males del amigo se reputen como propios. No obstante, siempre cabrá la posibilidad de corresponder con desamor o descuidar la amistad, pero en tal caso se irá progresivamente debilitando hasta ser una mera benevolencia por una sola de las partes o un alejamiento e indiferencia entre ambas.

V.5.7. Conocimiento por connaturalidad: la palabra del corazón

Existe otro tipo de conocimiento, distinto del especulativo, que se da en el hombre que posee las virtudes morales y que el Aquinate por extensión extiende a la fe vivida e ilustrada por los dones del Espíritu Santo. Este tipo de conocimiento, es denominado por Santo Tomás como “conocimiento por connaturalidad” que se distingue del conocimiento especulativo que se expresa por medio de enunciados y demostraciones. Este conocimiento por connaturalidad es equivalente al conocimiento que tiene de la vida moral el virtuoso, el cual juzga no discursivamente, sino por cierta connaturalidad y familiaridad. Así pues, el Aquinate distingue una sabiduría que proviene de un perfecto uso de la razón respecto de aquella sabiduría que proviene por connaturalidad acerca de lo que se juzga, como por ejemplo el hombre casto que juzga acerca de dicha virtud:

¹²¹¹ Roger VERNEAUX. *Filosofía del hombre*, p.170

La sabiduría implica rectitud de juicio según razones divinas. Pero esta rectitud de juicio puede darse de dos maneras: la primera, por el uso perfecto de la razón; la segunda, por cierta connaturalidad con las cosas que hay que juzgar. Así, por ejemplo, en el plano de la castidad, juzga rectamente inquiriendo la verdad, la razón de quien aprende la ciencia moral; juzga, en cambio, por cierta connaturalidad con ella el que tiene el hábito de la castidad.¹²¹²

Este saber por connaturalidad tiene que ver con la contemplación amorosa de Dios en esta vida, la cual, por efecto de la gracia, da una sabiduría tal, que los más estudiosos quedan admirados y confundidos ante la sabiduría de los humildes y su connaturalidad con las cosas divinas:

Así, pues, tener juicio recto sobre las cosas divinas por inquisición de la razón incumbe a la sabiduría en cuanto virtud natural; tener, en cambio, juicio recto sobre ellas por cierta connaturalidad con las mismas proviene de la sabiduría en cuanto don del Espíritu Santo.¹²¹³

En otro lugar, recoge Santo Tomás esta misma distinción entre un conocimiento especulativo de la doctrina sagrada a partir de los principios de la Revelación y un conocimiento por connaturalidad que corresponde a la sabiduría infundida por los dones del Espíritu Santo:

Al sabio le corresponde juzgar. Como hay dos modos de juzgar, la sabiduría debe ser entendida de dos modos también. Uno de los modos es si el que juzga tiene tendencia a algo. Por ejemplo, el virtuoso juzgará rectamente todo lo que se refiera a lo virtuoso, pues él tiende a ello. De ahí lo que se dice en *X Ethic.: El virtuoso es la regla y medida de los actos humanos*. Otro modo de juzgar es juzgar por conocimiento. Así, por ejemplo, el especialista en moral podrá juzgar los actos de tal o cual virtud aunque él no la tenga. Pues bien, a la hora de juzgar las cosas divinas, el primer modo indicado es el que corresponde a la sabiduría que figura entre los dones del Espíritu Santo, siguiendo aquello de 1 Cor 2,15: *El hombre espiritual todo lo juzga*, etc.; y Dionisio dice en el c.2 del *De Divinis Nominibus: Hieroteo es hombre docto no solo porque aprende lo divino, sino porque también lo vive*. El segundo modo de juzgar pertenece a la doctrina sagrada en cuanto adquirida por el estudio; si bien toma los principios que dimanar de la revelación.¹²¹⁴

¹²¹² *Sapientia importat quandam rectitudinem iudicii secundum rationes divinas. Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter, uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem, sed per quandam connaturalitatem ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* II-II, q.45, art 2, in c.

¹²¹³ *Sic igitur circa res divinas ex rationis inquisitione rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis, sed rectum iudicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsa pertinet ad sapientiam secundum quod donum est spiritus sancti.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* II-II, q.45, art 2, in c.

¹²¹⁴ *Cum iudicium ad sapientem pertineat, secundum duplicem modum iudicandi, dupliciter sapientia accipitur. Contingit enim aliquem iudicare, uno modo per modum inclinationis, sicut qui habet habitum virtutis, recte iudicat de his quae sunt secundum virtutem agenda, in quantum ad illa inclinatur, unde et in *X Ethic.* dicitur quod virtuosus est mensura et regula actuum humanorum. Alio modo, per modum cognitionis, sicut aliquis instructus in scientia morali, posset iudicare de actibus virtutis, etiam si virtutem non haberet. Primus igitur modus iudicandi de rebus divinis, pertinet ad sapientiam quae ponitur donum spiritus sancti secundum illud I Cor. II, spiritualis homo iudicat omnia, etc., et Dionysius dicit, II cap. de divinis nominibus, Hierotheus doctus est non solum discens, sed et patiens divina. Secundus autem*

Esto tiene muchas implicaciones y se corresponde en cierta manera con la experiencia común que tenemos al oír hablar a alguien de un tema o ciencia que desconocemos y acerca del cual no tenemos ciencia demostrativa, pero sin embargo percibimos claramente que esa persona sabe de lo que está hablando. Esto es así, porque en el conocimiento humano, además de considerarse una vertiente objetiva correspondiente a esencias universales, también se da un arraigo existencial de este conocimiento en el subsistente personal.

Por otro lado, es cierto que alguien puede tener arraigado un criterio que no se corresponda con la realidad de las cosas y que por tanto sea falso, pero sin embargo también es cierto que para hablar y comunicar ese conocimiento con verdad, no se puede repetir como un loro, sino que tiene que ser algo internamente vivido. Parece pues necesario afirmar que para hablar con verdad plena, sobre todo de las cosas más cruciales de la vida humana, como por ejemplo el fin último de la vida humana y las cuestiones morales, no basta con un conocimiento verdadero en su línea objetiva, sino que exige ser internamente conocido, vivido y hasta gustado. Esto cobra especial importancia respecto de aquellas cosas de la realidad que más valen ser amadas que conocidas, y así por ejemplo difícilmente se hablará con verdad de Dios si no se le ama con amor de caridad. En este sentido, se puede entender la conocida afirmación agustiniana de que “no se entra en la verdad sino por la caridad”¹²¹⁵.

La raíz de cualquier gnosticismo reside muy probablemente en esta amputación del conocimiento por connaturalidad, que se da en un orden natural y también en el sobrenatural, que exige contemplar la verdad y la luz de la palabra, no únicamente como conocida sino también como amada. Aquí se encuentra el criterio de distinción entre la mera erudición y la sabiduría auténtica.

Es muy importante este amor y autenticidad de vida, ya que hace que el que lo posee no tienda tan fácilmente a ensorberbecerse de dicho conocimiento, cosa que no sucede en el gnóstico o intelectualista que se siente superior apoderándose de todas las cosas con la “chispa” divina de su entendimiento. De aquí se desprende una exigencia, y es que no podemos separar la sabiduría del amor, por lo que no puede haber auténtica sabiduría sin un conocimiento interno y hasta afectivo del bien y de la verdad. Es por esto, que Jaime Bofill insistía en la capacidad de objetividad del afecto humano en orden a una recta comprensión de lo que es la contemplación:

También la voluntad, el sentimiento, son capaces de objetividad. Su intervención no es necesariamente un obstáculo a la serenidad objetiva de nuestras afirmaciones (...) Lo que se requiere en este caso es que también ella, la voluntad afectiva, acate el orden objetivo de los seres, o lo que es lo mismo, el orden objetivo de los fines; reconociendo vitalmente por su parte la primacía absoluta del Último Fin en el que tiene aquel orden su principio.¹²¹⁶

modus iudicandi pertinet ad hanc doctrinam, secundum quod per studium habetur; licet eius principia ex revelatione habeantur. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.1, art. 6, ad 3

¹²¹⁵ *Non intratur in veritatem nisi per caritatem.* AGUSTÍN DE HIPONA. *Contra Faustum*, libro 32, cap.18

¹²¹⁶ Jaime BOFILL. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, p.118

La importancia de esto se comprueba cuando al considerar la vida moral del hombre, se ve la mutua interdependencia que se da entre la prudencia y las virtudes morales, de manera que así como no pueden darse las virtudes morales sin el juicio práctico-práctico de la prudencia, así tampoco se puede poseer la virtud de la prudencia sin la recta ordenación de la voluntad del hombre. Esto muestra la necesidad de este conocimiento por connaturalidad en la vida humana, pues si no se conoce por esta familiaridad lo que es bueno, entonces el juicio de la prudencia no será justo, sino que estará descentrado, porque le faltará la rectitud del apetito, que es la familiaridad con el bien. Esto explica que los hombres viciosos califiquen a su vez de viciosos a todos los que no son como ellos, y así por ejemplo al avaro todo los demás hombres le parecen despilfarradores y al pródigo todos los demás le parecen avaros, o al hombre cobarde le parece temerario cualquiera que no sea como él. Es por esto, que el hombre virtuoso que juzga connaturalmente de la virtud lo hace mejor que el especulativo moralista.

Esto muestra la exigencia de que la palabra humana para ser perfecta de la vida personal, no simplemente ilumine sino que además dé cierto calor y que sea capaz de engendrar este principio de amor. Este aspecto del arraigo del conocimiento en una vida personal hace que algo no sea simplemente dicho o proferido, sino también capaz de envolver vitalmente a alguien, por lo que se convierte en una fuerza de elevación o envilecimiento de los pueblos. Así por ejemplo, como veremos en el próximo capítulo, la perversión de la palabra humana consiste en un oscurecimiento de la luz de la palabra, precisamente atacando esta vertiente íntima del conocimiento por connaturalidad, haciendo que se desnaturalice la palabra por medio de una alteración emocional, que hace que podamos dejar de llamar a las cosas por su nombre. Un ejemplo que adelantamos es el de llamar “salud reproductiva” a una política abortista, lo cual constituye una manipulación emocional que esquiva el juicio de la *sindéresis*. Esta ciertamente nunca puede ser destruida del todo, pero es tan débil que entonces la vida moral no se puede resolver únicamente por una demostración, sino que se necesita de este conocimiento por connaturalidad, que precisamente se pone en práctica por el decir interior de la prudencia.

Por otro lado, este conocimiento por connaturalidad es fuente de elevación moral y espiritual de los pueblos y civilizaciones, pues lo que se transmite no se hace al modo de una lección de mecánica de coches, sino como la más profunda comunicación de vida, en forma de tradiciones, poesías, refranes y sobre todo de la transmisión de padres a hijos, hasta el punto de que Francisco Canals cifra en esto la posibilidad de vida histórica, en la cita anteriormente mencionada¹²¹⁷.

Sucede pues, que es en el seno de las relaciones amistosas, especialmente las familiares, donde se da el ámbito propicio para la comunicación del conocimiento por connaturalidad, pues resulta claro que normalmente uno se deja iluminar más por sus amigos y familiares que por sus enemigos, de manera que la amistad es un lugar privilegiado para la búsqueda de la verdad:

¹²¹⁷ Cf. Francisco CANALS. *Sobre la esencia del conocimiento*, p.681-682

No pensemos tampoco que la connaturalidad con que la virtud perfecciona el juicio humano se da solo en el ámbito moral; el juicio especulativo también se ve ayudado poderosamente por aquel amor originario, que lo es de la verdad (...) La amistad es el lugar más adecuado para la búsqueda de la verdad (...) de este modo, el que busca la verdad puede abandonarse confiadamente en aquel amigo que ya la ha encontrado, y gustarla como si la hubiera alcanzado él mismo.¹²¹⁸

Igualmente se da en el conocimiento por connaturalidad que el que enseña algo a otro le hace sentirse confortado, y esto sucede cuando la verdad es dicha por alguien en quien confía, como por ejemplo un niño que se siente más fortalecido en algo porque su padre o maestro se lo han dicho. Así pues, resulta de gran importancia en la educación que el amor de los padres se vea perfeccionado por sus virtudes, las cuales serán aprendidas connaturalmente por sus hijos:

La educación paterna no es otra cosa que el amor que tienen a sus hijos, perfeccionado por las virtudes. Resulta de este modo un principio pedagógico de capital importancia en el orden práctico: serán las virtudes de los padres manifestadas en la convivencia familiar las que harán fecunda su acción educativa, promoviendo un ambiente que favorecerá un crecimiento connatural de los hijos en esas mismas virtudes.¹²¹⁹

Por otro lado, todo esto nos lleva a reconocer también la importancia de la sabiduría de los humildes en el diálogo sobre Dios que se da en la sociedad. En efecto, puesto que esta es la principal tendencia natural de la persona humana y además exige vivirse en sociedad, esto implica que aquellos deben ser escuchados, precisamente en virtud de este conocimiento por connaturalidad que les da una familiaridad con lo divino, la cual en algunos casos por donación de gratuita de Dios se convierte en una unión mística, donde la especulación calla e irrumpe la palabra del místico, normalmente bajo la forma de poesía. Es por esto que Octavio N. Derisi habla de la palabra mística como el nivel más perfecto de la palabra humana, aunque a la vez destaca su incapacidad para expresar lo inefable, por lo que normalmente los místicos suelen echar mano de la palabra poética, como aquel medio menos inadecuado para sugerir lo que no pueden expresar.¹²²⁰

V.6. Fundamento último del perfeccionamiento por la palabra

Una vez visto el ordenamiento del hombre a su propia perfección y cómo este tiene necesidad para ello de la luz de la palabra de los demás hombres, y tras considerar en líneas generales todo el dinamismo perfectivo de la vida humana en su doble perspectiva *ex indigentia* y *ex plenitudine*, queremos ahora destacar que el fundamento último de todo esto reside en Dios. En efecto, Él ha creado todas las cosas por medio de su Palabra y también las gobierna por medio de la Luz de su Verbo, pero de tal manera que ha querido asociar en su gobierno del mundo a causas segundas, dando así cabida a las palabras angélicas y humanas, en orden al perfeccionamiento último del hombre, que como sabemos tiende naturalmente al conocimiento acerca de la verdad de Dios y a la vida en

¹²¹⁸ Enrique MARTÍNEZ. “La educación cristiana per quandam connaturalitatem”, p.320-321

¹²¹⁹ Enrique MARTÍNEZ. “La educación cristiana per quandam connaturalitatem”, p.326-327

¹²²⁰ Octavio N. DERISI. *La palabra*, p.232-233

sociedad. Esta pluralidad de palabras en el dinamismo perfectivo de los subsistentes intelectuales no debe extrañarnos, pues como bien advierte Santo Tomás hay tres tipos de naturaleza intelectual con su palabra correspondiente, y así afirma que “mas la naturaleza intelectual es triple, es decir, humana, angélica y divina, y por eso es triple la palabra”¹²²¹.

El Aquinate al comentar las palabras del inicio del Evangelio de San Juan que dicen “*hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt: et sine ipso factum est nihil, quod factum est, in ipso vita erat*” destaca que Dios creó todas las cosas por medio de su Verbo, de modo semejante a como cualquier artífice realiza alguna cosa a partir de la forma concebida en su mente. En este sentido se dice que Dios hizo absolutamente todo por medio del Verbo de su Entendimiento, y por esto podemos afirmar que el Verbo de Dios es el “arte” que posee en plenitud las razones de todos los vivientes:

Aparece evidente que el evangelista habló de modo muy apropiado. Pues cualquiera que hace algo, conviene que lo preconice en su sabiduría, así como la forma fue preconcebida en la mente del artífice como razón de la fabricación del arca. Así, entonces, Dios nada hace sino por medio del concepto de su intelecto, que es sabiduría concebida desde lo eterno, es decir, Palabra de Dios e Hijo de Dios; y por eso es imposible que haga algo sino por medio del Hijo. De donde Agustín dice en *De Trinitate* que la Palabra es arte plena de todas las razones de los vivientes.¹²²²

Asimismo precisa Santo Tomás que Dios no se limitó a hacer las cosas por su Verbo y después se desentendió, sino que además las conserva en el ser y las gobierna rectamente, de manera que la obra de Dios no puede asemejarse a la obra humana en tanto que esta última requiere únicamente de la intervención del hombre en cuanto a su hacerse, pero luego subsiste de manera independiente, sino que las obras de Dios requieren de su continua conservación y gobierno, sin los cuales volverían a la nada:

Existen algunas cosas que no necesitan de operante, sino en cuanto al hacerse, porque pueden subsistir después de que fueron hechas, sin influjo del agente, así como la casa necesita ciertamente de un artífice en cuanto a su hacerse pero, sin embargo, persiste en su ser sin influjo del artífice. Entonces, para que no crea alguno que todo fue así hecho por medio de la Palabra porque sea causa de ello solamente en cuanto al hacerse y no en cuanto a la conservación en el ser, por eso a continuación el evangelista añadió “y sin Ella nada fue hecho”. Esto es: nada fue hecho fuera de Ella porque Él rodea todo conservándolo.¹²²³

¹²²¹ *Natura autem intellectualis est triplex, scilicet humana, angelica et divina: et ideo triplex est verbum.* TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap.1, lectio 1.

¹²²² *Evidenter apparet Evangelistam propriissime fuisse locutum. Quicumque enim aliquid facit, oportet quod illud praeconciat in sua sapientia, quae est forma et ratio rei factae: sicut forma in mente artificis praeconcepta est ratio arcae faciendae. Sic ergo Deus nihil facit nisi per conceptum sui intellectus, qui est sapientia ab aeterno concepta, scilicet Dei verbum, et Dei filius: et ideo impossibile est quod aliquid faciat nisi per filium. Unde Augustinus de Trinitate dicit quod verbum est ars plena omnium rationum viventium.* TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap.1, lectio 2.

¹²²³ *Quaedam enim sunt quae non indigent operante, nisi quantum ad fieri, cum possint subsistere postquam fuerunt facta, absque agentis influxu; sicut domus indiget quidem artifice quantum ad suum fieri, sed tamen persistit in suo esse absque artificis influentia. Ne ergo credat aliquis, omnia per verbum sic facta esse quod sit causa eorum quantum ad fieri solum, et non quantum ad conservationem in esse, ideo consequenter Evangelista subiunxit et sine ipso factum est nihil. Hoc est: nihil factum est extra*

El Doctor Angélico incide en que también el gobierno de Dios tiene lugar por medio de su Palabra, que creó libremente las cosas y no por necesidad de naturaleza, y del mismo modo continúa gobernándolas:

El gobierno de las cosas es por medio de la Palabra. Pues porque en Él estaba la vida se muestra que no produjo las cosas por necesidad de naturaleza sino por voluntad e intelecto, y que gobierna las cosas producidas: *Hebreos* (4,12) “Viva es la conversación de Dios”.¹²²⁴

A este respecto, el Aquinate afirma que el conocimiento de misterio de la Santísima Trinidad nos ha sido necesario por dos razones, en primer lugar, para sentir rectamente de las cosas creadas, pues al decir que Dios creó las cosas por su Verbo, ello implica que lo hizo libre y gratuitamente, sin ninguna necesidad de naturaleza, sino por medio de su Palabra amorosa. Otra segunda razón fue la de conocer la redención del género humano llevada a cabo por la Encarnación redentora de Jesucristo y la gracia del Espíritu Santo¹²²⁵.

V.6.1. Dios creó todas las cosas por su Palabra

En primer lugar, en lo que toca a la creación del mundo por la Palabra, recordemos de lo anteriormente visto en el tercer capítulo, que Dios constituye todas las cosas de manera que estas no son otra cosa que una participación y semejanza de su Esencia divina, que son comunicadas liberalmente por Dios a las criaturas, existiendo dichas perfecciones en Dios de manera más elevada:

Las perfecciones que Dios comunica a las criaturas, están en Él, de un modo más elevado, y por tanto cuando a Dios se atribuye un nombre tomado de cualquier perfección de la criatura es preciso despojar su significado de todo lo que revele el modo imperfecto con que esta perfección compete a la criatura.¹²²⁶

Asimismo Dios se conoce a sí mismo y a todas las cosas creadas por su Verbo, y esto sucede de tal modo que en Él se identifican el acto de entender, la especie inteligible y la sustancia de su Entendimiento, pues al ser Acto puro, Él mismo es su inteligible y perfección, y así comenta el Aquinate que “el entendimiento divino, que no tiene potencialidad alguna, no adquiere actualidad ni perfección de lo inteligible, ni se asemeja a ello, sino que Él mismo es su inteligible y perfección”¹²²⁷.

ipsum, quia ipse ambit omnia, conservans ea. TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap.1, lectio 2.

¹²²⁴ *Gubernatio rerum esse per verbum. Quia enim in ipso vita erat, ostenditur quod non produxit res per necessitatem naturae, sed per voluntatem et intellectum, et quod res productas gubernat; Hebr. IV, 12: vivus est sermo Dei et cetera.* TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap.1, lectio 2.

¹²²⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.32, art.8, in c.

¹²²⁶ *Quia perfectiones procedentes a Deo in creaturas, altiori modo sunt in Deo, ut supra dictum est, oportet quod, quandocumque aliquod nomen sumptum a quacumque perfectione creaturae Deo attribuitur, secludatur ab eius significatione omne illud quod pertinet ad imperfectum modum qui competit creaturae.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 1, ad 1

¹²²⁷ *Sed intellectus divinus, qui nullo modo est in potentia, non perficitur per intelligibile, neque assimilatur ei, sed est sua perfectio et suum intelligibile.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 2, ad 2

Dios conoce por su Verbo todas las cosas creadas existentes en acto o en potencia y también todas aquellas que son meramente posibles y que nunca existirán, pues en la medida que se conoce a Sí mismo conoce hasta donde se extiende su poder, es decir, a todas aquellas esencias e individuos que pueden participar de alguna semejanza con Él:

Es necesario que Dios conozca las cosas que son distintas de Él. No cabe duda de que Dios se conoce perfectamente a sí mismo (...) mas, para entender perfectamente una cosa, es indispensable conocer bien todo su poder, y no se conoce del todo el poder de una cosa si no se sabe hasta dónde se extiende (...) Se ha de decir que Dios se ve a sí mismo en sí mismo, ya que a sí mismo se ve en su esencia y que las otras cosas no las ve en ellas mismas, sino en sí mismo, por cuanto su esencia contiene la imagen de lo que no es Él.¹²²⁸

Esta exigencia le lleva a afirmar a Santo Tomás que "Dios no se conocería perfectamente a sí mismo si no conociese todos los modos posibles con que otros pueden participar de su perfección"¹²²⁹. Asimismo, como ya vimos, Dios conoce todo de forma simultánea y no discursiva, pues el proceder discursivo es más bien signo de imperfección, y en este sentido dice el Doctor Común que "Dios ve todas las cosas en uno, que es Él, síguese que las ve simultánea y no sucesivamente"¹²³⁰. Pero esta ciencia de Dios, en la que constituye y conoce todas las cosas por su Verbo, no crea por necesidad de naturaleza, sino libremente y en tanto que se une el acto de su Voluntad:

La forma inteligible, que, en cuanto está en el que entiende, tampoco es principio de acción si no se le añade la tendencia a producir un efecto, cosa que hace la voluntad (...) Si, pues, no hay duda que Dios produce todas las cosas por su entendimiento, ya que su ser es su entender, es necesario que la ciencia divina sea causa de las cosas en cuanto lleva adjunta la voluntad.¹²³¹

Por otro lado, en lo tocante al conocimiento que Dios tiene de las otras cosas en sí mismo, hay que afirmar la existencia de múltiples ideas en la Mente divina, que no son otra cosa que las formas o esencias constituidas por el Entendimiento divino, como semejanzas de su infinita perfección, con arreglo a las cuales las cosas han sido creadas:

Es necesario que haya ideas en la mente divina. *Idea*, palabra griega, significa lo mismo que la latina *forma*, y de aquí que por idea entendamos la forma de una cosa existente fuera de

¹²²⁸ *Necesse est Deum cognoscere alia a se. Manifestum est enim quod seipsum perfecte intelligit (...) Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus eius perfecte cognoscatur. Virtus autem alicuius rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quae virtus se extendit (...) Sic igitur dicendum est quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 5, in c.

¹²²⁹ *Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomocumque participabilis est ab aliis sua perfectio.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 6, in c.

¹²³⁰ *Deus autem omnia videt in uno, quod est ipse, ut habitum est. Unde simul, et non successive omnia videt.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 7, in c.

¹²³¹ *Forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adiungatur ei inclinatio ad effectum, quae est per voluntatem (...) Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 8, in c.

ella (...) Como el mundo no es producto del acaso, sino fabricado por Dios, que obra por entendimiento, es necesario que en el entendimiento divino exista la forma a cuya semejanza fue hecho el mundo, y esto es lo que entendemos por idea. ¹²³²

Además estas ideas existen en una cantidad innumerable en la mente divina, pues se trata de la infinidad de modos posibles de participación en su perfección infinita, de los cuales únicamente algunas han sido creadas:

Es necesario que haya muchas ideas en Dios (...) Dios conoce su esencia con absoluta perfección, y por tanto, la conoce de cuantos modos es cognoscible. Pero la esencia divina se puede conocer no solo en sí misma, sino también en cuanto participable por las criaturas según los diversos grados de semejanza con ella, ya que cada criatura tiene su propia naturaleza específica en cuanto que de algún modo participa de semejanza con la esencia divina. ¹²³³

V.6.2. Dios gobierna todas las cosas por su Palabra

En segundo lugar, debemos destacar ahora que Dios no se ha limitado a constituir y crear por su Verbo a las esencias y a las cosas existentes, sino que también las conserva en el ser y las gobierna por medio de su Verbo. En efecto, Dios ha creado todas las cosas por su Verbo dotándolas no únicamente de una naturaleza específica, sino también de un ordenamiento hacia un fin, que en todos los entes no es otro que asemejarse a Dios en la medida correspondiente a su naturaleza. En consecuencia, Dios guía por su providencia el que todas las cosas puedan alcanzar su fin debido, y en este sentido dispone todas las cosas pasadas, presentes y futuras; siendo la providencia divina equivalente a lo que es la virtud de la prudencia en el ámbito humano:

Es necesario que haya providencia en Dios (...) Todo el bien que hay en las cosas ha sido creado por Dios. Pero en las cosas hay bien, no solo por lo que se refiere a su naturaleza, sino además en cuanto al orden que dicen al fin, y especialmente al fin último, que es la bondad divina (...) Por tanto el bien del orden que hay en las criaturas ha sido creado por Dios. Pero como Dios es causa de las cosas por su entendimiento (...) es necesario que preexista en la mente divina la razón del orden que hay en las cosas respecto de sus fines. Ahora bien, la razón del orden de las cosas al fin es precisamente la providencia, que es, por tanto, la parte principal de la prudencia y a la cual están subordinadas las otras dos, o sea, la memoria de lo pasado y la clara visión de lo presente, ya que, recordando lo pasado y entendiendo lo presente, conjeturamos las medidas que hemos de tomar para lo porvenir. ¹²³⁴

¹²³² *Necesse est ponere in mente divina ideas. Idea enim Graece, Latine forma dicitur, unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum, praeter ipsas res existentes (...). Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, ut infra patebit, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.15, art 1, in c.

¹²³³ *Necesse est ponere plures ideas (...) Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit, unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.15, art 2, in c.

¹²³⁴ *Necesse est ponere providentiam in Deo. Omne enim bonum quod est in rebus, a Deo creatum est, ut supra ostensum est. In rebus autem invenitur bonum, non solum quantum ad substantiam rerum, sed*

Dios conoce desde toda la eternidad por su Verbo la razón del ordenamiento de las cosas a su fin y lo que es necesario para que este sea alcanzado, pero por otra parte, este dinamismo del orden exige un despliegue temporal, que nos permite distinguir dos dimensiones en la divina Providencia, una primera que es la razón del orden considerada eternamente, que propiamente llamamos providencia, y una segunda que es la ejecución en el tiempo histórico de dicho despliegue de las cosas a su fin, que denominamos gobierno:

El cuidado de algo comprende dos cosas: la razón del orden, llamada providencia o disposición, y la ejecución del orden, que se llama gobierno, y si lo primero es eterno, lo segundo es temporal.¹²³⁵

Por otra parte, Dios provee y gobierna por su Verbo a todas las cosas del universo, no solo en sus aspectos esenciales y universales, sino también en todos los aspectos particulares e individuales, de manera que es un grave error afirmar que Dios no gobierna lo mínimo o pequeño:

Pero la causalidad de Dios, que es el primer agente, se extiende en absoluto a todos los entes, y no solo en cuanto a sus elementos específicos, sino también en cuanto a sus elementos individuales, lo mismo si son corruptibles que si son incorruptibles, por lo cual todo lo que de algún modo participa del ser, necesariamente ha de estar ordenado por Dios a su fin.¹²³⁶

Es por esto que nada en absoluto puede suceder fuera del orden del gobierno divino, ya que Dios es la causa universal del ser, de manera que aunque aparentemente algo parezca salirse del orden de la providencia según una causa particular, existe otra causa particular que lo hace caer dentro del orden del gobierno divino:

Siendo, pues, Dios la causa primera universal, no ya de un solo género, sino de todo el ser, es imposible que suceda algo fuera del orden del gobierno divino. En realidad, por el mero hecho de que algo parece salirse en parte del orden de la providencia, atendiendo a una causa particular, necesariamente viene a caer dentro de este mismo orden por razón de otra causa también particular.¹²³⁷

etiam quantum ad ordinem earum in finem, et praecipue in finem ultimum, qui est bonitas divina (...) Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens, a Deo creatum est. Cum autem Deus sit causa rerum per suum intellectum (...) Necessesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexistat. Ratio autem ordinandorum in finem, proprie providentia est. Est enim principalis pars prudentiae, ad quam aliae duae partes ordinantur, scilicet memoria praeteritorum, et intelligentia praesentium; prout ex praeteritis memoratis, et praesentibus intellectis, coniectamus de futuris providendis. TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae I, q.22, art 1, in c.

¹²³⁵ *Ad curam duo pertinent, scilicet ratio ordinis, quae dicitur providentia et dispositio; et executio ordinis, quae dicitur gubernatio. Quorum primum est aeternum, secundum temporale. TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae I, q.22, art 1, ad 2*

¹²³⁶ *Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia, non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Unde necesse est omnia quae habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem. TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae I, q.22, art 2, in c.*

¹²³⁷ *Cum igitur Deus sit prima causa universalis non unius generis tantum, sed universaliter totius entis; impossibile est quod aliquid contingat praeter ordinem divinae gubernationis, sed ex hoc ipso quod*

Por otro lado, el gobierno divino del mundo por su Verbo, tiene prevista la permisión de ciertos males, lo cual no supone una objeción ni a su infinita bondad ni a su omnipotencia, ya que estos males son permitidos en vistas a un bien mayor del universo, y menciona como ejemplo que algunos animales no vivirían si no se alimentasen de otros animales o que la paciencia heroica de los mártires no brillaría sin la crueldad de sus asesinos:

Dios es provisor universal de todas las cosas, incumbe a su providencia permitir que haya ciertos defectos en algunas cosas particulares para que no sufra detrimento el bien perfecto del universo, ya que, si se impidiesen todos los males, se echarían de menos muchos bienes en el mundo: no viviría el león si no pereciesen otros animales, ni existiría la paciencia de los mártires si no moviesen persecuciones los tiranos.¹²³⁸

Asimismo, también la providencia divina gobierna el mundo sin imponer necesidad a todas las cosas, de manera que a los subsistentes personales que ha creado libres, los gobierna y ordena a su fin último de manera que actúen con libertad, brillando así una mayor perfección en todo el universo y en la escala de los seres constituida y gobernada por su Verbo, ya que después de la Bondad que Dios posee en sí mismo, el segundo bien más importante es la perfección del Universo, que no sería tal si no hubiese en él subsistentes personales libres:

A la providencia divina pertenece ordenar las cosas al fin. Pues bien, después de la bondad divina, que es un fin independiente de las cosas, el principal bien que en ellas existe es la perfección del universo, que no existiría si en el mundo no se encontrasen todos los grados del ser. Por tanto, corresponde a la providencia divina producir los entes en todos sus grados, y por ello señaló a unos efectos causas necesarias, para que se produjesen necesariamente y a otros causas contingentes.¹²³⁹

En cualquier caso, los pecados no son imputables al Verbo de Dios que todo lo gobierna, de modo semejante a como los defectos de una mala obra técnico-artística no son imputables tampoco a la ciencia o arte de la mente del artífice, sino que ello es debido a la mala voluntad de las causas libres o a la falta de atención a la regla:

Pues así como el arte no es principio o causa de algún defecto en las artesanías, sino que por sí misma es causa de la perfección o forma de ellas, así también la Palabra, que es el

aliquid ex una parte videtur exire ab ordine divinae providentiae qui consideratur secundum aliquam particularem causam, necesse est quod in eundem ordinem relabatur secundum aliam causam. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.103, art 7, in c.

¹²³⁸ *Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo, non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.22, art 2, ad 2

¹²³⁹ *Ad providentiam enim pertinet ordinare res in finem. Post bonitatem autem divinam, quae est finis a rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens, est perfectio universi, quae quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus. Unde ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere. Et ideo quibusdam effectibus praeparavit causas necessarias, ut necessario evenirent; quibusdam vero causas contingentes.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.22, art 4, in c.

arte del Padre, llena de las razones de los vivientes, no es causa de ningún mal o desorden en las cosas y principalmente del mal de culpa, el cual tiene razón perfecta de mal, sino que la causa por sí misma de este mal es la voluntad de la creatura, sea hombre o ángel, que libremente se aparta del fin al que naturalmente se ordena.¹²⁴⁰

En efecto, Dios gobierna al mundo por su Verbo, y esto se sigue de la bondad divina, pues no sería congruente con ella que Dios se limitase a crear las cosas según su naturaleza sin que fuesen conducidas a su fin debido, pues en ello se cifra la perfección de estas:

No es compatible con la suma bondad de Dios que no conduzca a la perfección a las cosas creadas por Él. Pues la perfección última de cada cosa se cifra en la consecución de su fin. Luego pertenece a la bondad divina que, así como ha producido las cosas, las conduzca también a sus fines y estos es gobernarlas.¹²⁴¹

V.6.3. Las causas segundas libres, obran en el gobierno divino por medio de la palabra

Por eso, en tercer lugar, al tratar del fundamento último del dinamismo perfectivo de los entes que es la Palabra divina, debemos destacar ahora que Dios ha querido asociar en la obra de su gobierno a causas segundas que conduzcan a otras a su fin debido, y esto no por falta de poder, sino que por un exceso de bondad ha querido que sus criaturas se asemejen a Él en el ser causa de las perfecciones de otras criaturas:

La providencia divina se vale de intermediarios, pues gobierna los superiores por medio de los inferiores, pero no porque sea insuficiente su poder, sino porque tanta es su bondad que comunica a las criaturas la prerrogativa de la causalidad.¹²⁴²

Si Dios hubiese escogido gobernar todas las cosas Él solo, sin asociar a causas segundas en su obra de gobierno del mundo, la bondad resultante del universo sería mucho menor, y esto atinadamente lo destaca Santo Tomás, diciendo que “si gobernase Dios solo, se privaría a las criaturas de la perfección causal, y por tanto, el conjunto hecho por uno solo no resultaría mejor que hecho por muchos”¹²⁴³.

De esto se infiere que todas las cosas necesitan ser gobernadas por Dios, que ha dispuesto no únicamente el orden de la escala de los seres, sino también la interacción

¹²⁴⁰ *Nam sicut ars non est principium seu causa alicuius defectus in artificiatis, sed per se est causa perfectionis ipsorum et formae, ita et verbum, quod est ars patris, plena rationum viventium, non est causa alicuius mali vel inordinationis in rebus, et praecipue mali culpa, quod habet perfectam rationem mali; sed huius mali causa per se est voluntas creaturae, sive hominis sive Angeli, libere declinans a fine, ad quem naturaliter ordinatur.* TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap.1, lectio 2

¹²⁴¹ *Non convenit summae Dei bonitati quod res productas ad perfectum non perducatur. Ultima autem perfectio uniuscuiusque est in consecutione finis. Unde ad divinam bonitatem pertinet ut, sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducatur. Quod est gubernare.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.103, art 1, in c.

¹²⁴² *Sunt aliqua media divinae providentiae. Quia inferiora gubernat per superiora; non propter defectum suae virtutis, sed propter abundantiam suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.22, art 3, in c.

¹²⁴³ *Si solus Deus gubernaret, subtraheretur perfectio causalis a rebus. Unde non totum fieret per unum, quod fit per multa.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.103, art 6, ad 2

entre las causas intermedias, y dentro de este gobierno está incluida la criatura racional, la cual aunque posee capacidad de gobernarse a sí misma, sin embargo requiere como fundamento último el ser gobernada por Dios:

La criatura racional puede gobernarse a sí misma por su entendimiento y voluntad; pero ambas potencias necesitan ser regidas y perfeccionadas por el entendimiento y la voluntad de Dios. Así, pues, sobre el gobierno con que la criatura racional se gobierna a sí misma en cuanto que es dueña de sus actos, necesita ser gobernada por Dios.¹²⁴⁴

Pero sucede además que principalmente, como ya hemos visto, la providencia divina ha dispuesto las cosas de manera que el dinamismo perfectivo del hombre se despliegue por medio de la palabra, y en este sentido, que el hombre necesite ser iluminado y conducido a su debido fin por las palabras divinas, angélicas y humanas.

Es por esto que Dios mismo ha establecido que así como hay una única Verdad de la que derivan todas las verdades, de modo semejante a partir de la única Palabra divina hay una multitud de palabras humanas y angélicas que participan de aquella y concurren en el gobierno divino del mundo dentro del dinamismo perfectivo de la vida humana:

Hay que decir que aunque haya muchas verdades participadas, sin embargo hay una sola Verdad absoluta, que es verdad por su esencia, es decir, el mismo Ser divino, por la cual todas las palabras son palabras. Del mismo modo, hay una sola sabiduría absoluta elevada sobre todas las cosas, es decir, la Sabiduría divina, por cuya participación todos los sabios son sabios. Y también una sola Palabra es absoluta, por cuya participación a todos los que tienen palabra se les dice "hablantes". Ella es la Palabra divina, que es palabra por sí misma, elevada sobre todas las palabras.¹²⁴⁵

A este respecto, ya hemos descrito anteriormente todo el dinamismo perfectivo de la vida humana por medio de la palabra, sin embargo ahora queremos indicar de forma breve que este dinamismo perfectivo por la palabra también es estudiado por Santo Tomás en el mundo angélico, y respecto de este afirma claramente que unos ángeles son iluminados por otros. Esta iluminación acontece igualmente por medio de la palabra mental, con el fin de manifestar una verdad conocida, ya sea fortaleciendo su capacidad intelectual o bien manifestando una especie inteligible de modo adecuado a la capacidad del otro ángel inferior, de modo semejante a como en el orden humano el maestro hace las distinciones que necesita el alumno:

¹²⁴⁴ *Creatura rationalis gubernat seipsam per intellectum et voluntatem, quorum utrumque indiget regi et perfici ab intellectu et voluntate Dei. Et ideo supra gubernationem qua creatura rationalis gubernat seipsam tanquam domina sui actus, indiget gubernari a Deo.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 103, art 5, ad 3

¹²⁴⁵ *Licet sint multae veritates participatae, est tamen una veritas absoluta, quae per suam essentiam est veritas, scilicet ipsum esse divinum, qua veritate, omnia verba sunt verba. Eodem modo est una sapientia absoluta supra omnia elevata, scilicet sapientia divina, per cuius participationem omnes sapientes sunt sapientes. Et etiam unum verbum absolutum, cuius participatione omnes habentes verbum, dicuntur dicentes. Hoc autem est verbum divinum, quod per seipsum est verbum super omnia verba elevatum.* TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap.1, lectio 1

Unos ángeles iluminan a otros (...) Iluminar no es otra cosa que dar a otro la manifestación de una verdad conocida (...) Concurriendo, según hemos dicho, dos cosas al acto de entender, a saber: la virtud intelectual y la especie de la cosa entendida, en razón de ambas puede un ángel notificar a otro la verdad conocida. Primeramente, fortaleciendo su virtud intelectual (...) Manifiesta también un ángel a otro la verdad por parte de la especie intelectual. Porque el ángel superior recibe el conocimiento de la verdad bajo una forma de concepción universal que excede la capacidad intelectual del ángel inferior (...) El ángel superior divide en cierto modo la verdad que él conoce universalmente, a fin de que la pueda recibir el inferior, y así se la propone para que la conozca, a la manera como entre nosotros los maestros hacen muchas distinciones sobre lo que ellos conciben en síntesis, acomodándose así a la capacidad de los demás. ¹²⁴⁶

Esto sucede de manera que siempre se cumple en la iluminación angélica que únicamente los ángeles inferiores pueden ser iluminados por los superiores, y es por esto que advierte el Doctor Angélico que “el orden establecido en las substancias espirituales nunca es derogado por Dios, siendo siempre las inferiores movidas por las superiores, y no viceversa”¹²⁴⁷. Así pues, esta comunicación entre ángeles se produce también por medio de la palabra, lo que lleva al Aquinate a dedicar una cuestión al lenguaje de los ángeles, el cual a diferencia del nuestro no necesita encarnarse en signos sensibles, sino que basta únicamente con que un ángel quiera por propia voluntad manifestar una verdad a otro ángel, para que en ese preciso instante puede conocerla:

El lenguaje exterior por medio de la voz nos es necesario a nosotros debido al obstáculo del cuerpo. No es, pues, necesario al ángel, al que le es suficiente con el lenguaje interior, por el que no solo habla consigo mismo al concebir interiormente, sino también se manifiesta a los demás ángeles al dirigirse a ellos voluntariamente. ¹²⁴⁸

Igual que en el orden humano, también en el orden angélico no todo hablar es iluminación, sino únicamente aquel por el que un ángel superior muestra una verdad desconocida a un ángel inferior. Sin embargo, cuando el ángel inferior se dirige al superior se trata más bien de una mera locución, y en este sentido afirma que “los ángeles inferiores pueden hablar a los superiores manifestándoles sus pensamientos. Pero nunca

¹²⁴⁶ *Unus Angelus illuminat alium (...) Unde illuminare nihil aliud est quam manifestationem cognitae veritatis alteri trader (...) Cum autem ad intelligendum duo concurrant, ut supra diximus, scilicet virtus intellectiva, et similitudo rei intellectae; secundum haec duo unus Angelus alteri veritatem notam notificare potest. Primo quidem, fortificando virtutem intellectivam eius (...) Secundo autem unus Angelus alteri manifestat veritatem, ex parte similitudinis intellectae. Superior enim Angelus notitiam veritatis accipit in universali quadam conceptione, ad quam capiendam inferioris Angeli intellectus non esset sufficiens (...) Superior ergo Angelus veritatem quam universaliter concipit, quodammodo distinguit, ut ab inferiori capi possit; et sic eam cognoscendam illi proponit. Sicut etiam apud nos, doctores, quod in summa capiunt, multipliciter distinguunt, providentes capacitati aliorum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.106, art 1, in c.

¹²⁴⁷ *Et ideo ordo qui convenit spiritualibus substantiis, nunquam a Deo praetermittitur, quin semper inferiora moveantur per superiora, et non e converso.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.106, art 3, in c.

¹²⁴⁸ *Locutio exterior quae fit per vocem, est nobis necessaria propter obstaculum corporis. Unde non convenit Angelo, sed sola locutio interior; ad quam pertinet non solum quod loquatur sibi interius concipiendo, sed etiam quod ordinet per voluntatem ad alterius manifestationem.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.107, art 1, ad 2

los superiores son ilustrados por los inferiores sobre las cosas divinas¹²⁴⁹. De manera equivalente, los ángeles pueden hablar a Dios y consultarle alguna cosa relativa a las cosas que deben realizar, es decir, como mera locución:

La locución del ángel consiste en destinar su concepción mental a otro. Pero destinar puede hacerse de dos modos. 1) El primero, para comunicar algo a otro (...) En este sentido, de ningún modo habla el ángel a Dios (...) 2) El segundo modo de referir algo a otro es para recibir algo de aquel a quien se refiere (...) De este segundo modo habla el ángel a Dios, bien sea para consultar la divina voluntad sobre lo que se ha de hacer, o para admirar la grandeza divina, que nunca ha de llegar a comprender. ¹²⁵⁰

Por consiguiente, es también por la palabra mental a través la cual los ángeles establecen su sociedad, pues por ella interaccionan entre sí, se comunican e iluminan. Asimismo, de entre todas las palabras angélicas, la más continua e ininterrumpida es la palabra de alabanza y adoración, que únicamente se muda cuando por una locución el ángel consulta alguna cosa a Dios o le pide ser iluminado respecto de algo:

La locución con que los ángeles hablan a Dios, alabándole y admirándole, es ininterrumpida. Pero con la locución por medio de la que le consultan sobre lo que se ha de hacer, le hablan solamente cuando les ocurre hacer algo nuevo, sobre lo cual desean ser iluminados. ¹²⁵¹

Por otro lado y finalmente, el hombre por medio de la luz de su palabra conduce a los demás a su perfeccionamiento, porque al entendimiento en cuanto tal le corresponde la emanación de una palabra perfecta y perfectiva, por la que además de estimular el desarrollo de los otros y de iluminarlos por la luz de su palabra, se hace más semejante a Dios, que comunica gratuitamente su propia bondad y que crea y gobierna todas las cosas por su Verbo. Pertenece, sin embargo, a la palabra en tanto que humana, el que esta se encarne en un lenguaje humano, como instrumento indispensable de todo este dinamismo perfectivo.

Asimismo, cabe destacar que este fundamento que descubrimos en el orden natural, según el cual el Verbo divino crea, ordena y conduce todas las cosas a su debido fin por medio de la palabra, se cumple de una manera más sublime y perfecta en la elevación sobrenatural del hombre por medio de la gracia.

¹²⁴⁹ *Inferiores Angeli loqui quidem possunt superioribus Angelis, manifestando eis suas cogitationes; sed de rebus divinis superiores ab inferioribus nunquam illuminantur.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.117, art 2, in c.

¹²⁵⁰ *Locutio Angeli est per hoc, quod conceptus mentis ordinatur ad alterum. Sed aliquid ordinatur ad alterum dupliciter. Uno modo, ad hoc quod communicet alteri (...) Et quantum ad hoc, nullo modo Angelus loquitur Deo (...) Alio modo ordinatur aliquid ad alterum, ut ab eo aliquid accipiat (...) Et hoc modo Angelus loquitur Deo, vel consultando divinam voluntatem de agendis; vel eius excellentiam, quam nunquam comprehendit, admirando.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.107, art 3, in c.

¹²⁵¹ *Locutione qua Angeli loquuntur Deo laudantes ipsum et admirantes, semper Angeli Deo loquuntur. Sed locutione qua eius sapientiam consulunt super agendis, tunc ei loquuntur, quando aliquod novum per eos agendum occurrit, super quo desiderant illuminari.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.107, art 3, ad 2

V.7. Elevación sobrenatural de la palabra humana

Aunque la formalidad del presente trabajo es filosófica y no teológica, no podemos dejar de apuntar brevemente bajo la guía del Doctor Común, como en la elevación sobrenatural del hombre por la gracia se cumple y preserva todo lo anteriormente mencionado en el orden natural a propósito de la importancia de la palabra en el dinamismo perfectivo de la vida humana, en perfecta congruencia con aquel principio capital repetido insistentemente por Santo Tomás de que “la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona”¹²⁵².

Así pues, en líneas generales, el Aquinate utiliza dos expresiones para destacar esta elevación de la naturaleza humana por medio de la gracia, y así dice que fue “clarificada” por la gloria de la divinidad e “inducida” por ella hasta la participación en la misma:

El modo de esta elevación de la naturaleza humana por la Encarnación del Verbo es significada por Santo Tomás con dos expresiones: fue “clarificada” por la gloria de la divinidad e “inducida” hasta ella por la participación en la gloria (...) Lo primero hace referencia a una vía descendente; así la gloria o resplandor de la majestad divina se abaja en la persona del Verbo hasta la naturaleza para “clarificarla” o hacerla partícipe de su perfección. Lo segundo hace referencia a la vía ascendente; la naturaleza humana, clarificada por la gloria de la divinidad, es en consecuencia elevada o “inducida” hasta esa misma gloria.¹²⁵³

En un mismo texto recoge este doble movimiento ascendente y descendente de Dios respecto de la naturaleza humana, de la que resultan estos dos movimientos perfectivos de la misma:

La humanidad de Cristo fue clarificada por la gloria de su divinidad y la humanidad de Cristo fue inducida a la gloria de la divinidad, no por transmutación de su naturaleza, sino por participación en la gloria, en cuanto el mismo hombre Cristo es adorado como Dios.¹²⁵⁴

A este respecto, la clarificación hace referencia a una vía descendente, por la que la majestad divina de la Persona del Verbo se abajó hasta la naturaleza humana para clarificarla. Por otro lado, el hecho ser inducida hace referencia a una vía ascendente, según la cual la naturaleza humana fue elevada o inducida hasta la gloria de la divinidad.

Debemos advertir junto con el Aquinate, que el lugar donde principalmente se realiza esta elevación y renovación de la naturaleza humana, es en aquel que es imagen de Dios, es decir, la mente o alma racional, y así comenta “¿pero dónde es esta renovación? Allí, a

¹²⁵² *Gratia non tollat naturam, sed perficiat.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.1, art 8, ad 2.

¹²⁵³ Enrique MARTÍNEZ, “The Elevation of Human Knowledge According to the Biblical Commentaries on St. Thomas Aquinas”, p.378

¹²⁵⁴ *Humanitas Christi clarificatur a gloria divinitatis eius, et humanitas Christi inducitur in gloriam divinitatis, non per transmutationem naturae, sed per participationem gloriae, inquantum ipse Christus homo adoratur tamquam Deus.* TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap.13, lectio 6

saber, donde está la imagen de Dios, que no es en las potencias sensitivas, sino en la mente”¹²⁵⁵.

En el orden natural del conocimiento descubrimos tres elementos esenciales, que son la verdad conocida, la palabra interior en la que se conoce y la luz intelectual. Este mismo orden fue respetado en la elevación sobrenatural del conocimiento humano tras la Encarnación del Verbo divino, ya que:

- a) Nos revela una serie de verdades, aunque sobre todo se revela a Sí mismo.
- b) Eleva nuestra palabra humana.
- c) Fortalece nuestro entendimiento con la luz de la gracia y la luz de la gloria.¹²⁵⁶

V.7.1. La Revelación del Verbo

En tocante a lo primero, Dios nos reveló algunas verdades accesibles a la razón natural, como por ejemplo su existencia o algunas propiedades de su esencia divina, que eran asequibles por analogía, sin embargo fue conveniente revelarlas, ya que en caso contrario, las hubiesen conocido muy pocos hombres a lo largo de la historia, mientras que la mayoría se hubiesen dejado llevar por la pereza o por otros obstáculos. Asimismo, porque en el caso de haberlas obtenido, hubiese sido con mucha dificultad y después de mucho tiempo. Finalmente, porque las hubiesen poseído con gran incertidumbre, mezcladas con otras opiniones probables e incluso falsas:

Existiendo dos clases de verdades divinas, una de las cuales puede alcanzar con su esfuerzo la razón y otra que sobrepasa toda su capacidad (...) Mas nos ocuparemos en primer lugar de las verdades que son accesibles a la razón (...) Si se abandonase al esfuerzo de la sola razón el descubrimiento de estas verdades se seguirían tres inconvenientes. El primero que muy pocos hombres conocerían a Dios. Hay muchos imposibilitados para hallar la verdad, que es fruto de una diligente investigación por tres causas: algunos por la mala complexión fisiológica (...) Otros se hallan impedidos por el cuidado de los bienes familiares (...) La pereza es también un impedimento para otros (...) El segundo inconveniente es que los que llegan a apoderarse de dicha verdad lo hacen con dificultad y después de mucho tiempo (...) El tercer inconveniente es que, por la misma debilidad de nuestro entendimiento para discernir y la confusión de fantasmas, las más de las veces el error se mezcla en la investigación racional.¹²⁵⁷

¹²⁵⁵ *Sed ubi est haec renovatio? Ibi, scilicet ubi est imago Dei, quae non est in potentiis sensitivae partis, sed in mente.* TOMÁS DE AQUINO. *Super Epistolam Beati Pauli ad Colossenses lectura*, cap.3, lectio 2.

¹²⁵⁶ Cf. Enrique MARTÍNEZ, “The Elevation of Human Knowledge According to the Biblical Commentaries on St. Thomas Aquinas”, p.391-412

¹²⁵⁷ *Duplici igitur veritate divinarum intelligibilium existente, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quae omne ingenium humanae rationis excedit (...) Hoc autem de illa primo ostendendum est quae inquisitioni rationis pervia esse potest (...) Sequerentur autem tria inconvenientia si huiusmodi veritas solummodo rationi inquirenda relinqueretur. Unum est quod paucis hominibus Dei cognitio inesset. A fructu enim studiosae inquisitionis, qui est inventio veritatis, plurimi impediuntur tribus de causis. Quidam siquidem propter complexionis indispositionem (...) Quidam vero impediuntur necessitate rei familiaris (...) Quidam autem impediuntur pigritia (...) Secundum inconveniens est quod illi qui ad praedictae veritatis inventionem pervenirent, vix post longum tempus pertingerent (...) Tertium inconveniens est quod investigationi rationis humanae plerumque falsitas admiscetur, propter debilitatem*

Por otra parte, Dios reveló también algunos acontecimientos futuros, pero sobre todo, la plenitud de la Revelación se da en Cristo, al asumir el Verbo divino la carne humana, y hablar directamente a los hombres, mostrándoles la intimidad de la vida divina, y aquellas verdades totalmente inasequibles a la razón humana dejada a sus solas fuerzas, como el misterio de la Santísima Trinidad:

Pues otras veces el Hijo unigénito manifestó el conocimiento de Dios mediante los profetas, quienes lo anunciaron en tanto y en cuanto fueron partícipes de la Palabra eterna (...) Pero ahora el Unigénito mismo, el Hijo, se la explicó a los fieles (...) Y esta enseñanza supera a todas las enseñanzas en dignidad, autoridad, y utilidad, porque fue transmitida de modo inmediato por el Hijo unigénito, que es la primera sabiduría (...) Pero ¿qué cosa explicó sino al Dios uno? Esto mismo también lo explicó Moisés: *Deuteronomio* (6,4) "Oye Israel, el Señor tu Dios es el único Señor". Entonces, ¿en qué es más que Moisés? En mucho por todos los modos, porque explicó el misterio de la Trinidad y muchas otras cosas que ni Moisés ni ninguno de los otros profetas explicaron. ¹²⁵⁸

El Verbo de Dios se encarnó y habló a los hombres con un lenguaje humano y además otorgó el encargo de anunciar el Evangelio a todo el orbe, queriendo suscitar ministros y apóstoles que por medio de la palabra humana y en la sociedad, diesen a conocer a todos los hombres la plenitud de la Revelación, lo cual no supone ningún menoscabo de la Omnipotencia divina, pues si Dios hubiese querido habría iluminado por sí solo a todos los hombres, pero fue más perfecto y difusivo de su propia bondad, que al igual que en el orden natural, también haya querido nuevamente asociar a causas segundas que a través de la luz de una palabra renovada por la gracia lleven a cabo su acción iluminadora sobre los hombres, por medio del apostolado y de los ministros sagrados:

Como vemos también en el orden del universo, que Dios produce algunos efectos a través de causas mediadoras, no porque Él sea impotente para producirlos inmediatamente, sino porque se digna comunicarles la dignidad de la causalidad para ennoblecer a las causas mediadoras. Así, entonces, aunque Dios pudiera iluminar a todos los hombres y conducirlos a su conocimiento, sin embargo, para conservar el orden debido de las cosas y para ennoblecer a algunos hombres, quiso que el divino conocimiento llegase a los hombres por medio de algunos hombres. *Isaías* (43,10) "Verdaderamente vosotros sois mis testigos, dice el Señor". ¹²⁵⁹

intellectus nostri in iudicando, et phantasmatum permixtionem. TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro I, cap. 4.

¹²⁵⁸ *Olim enim unigenitus filius manifestavit Dei cognitionem per prophetas, qui eum intantum annuntiaverunt in quantum aeterni verbi fuerunt participes. (...) Sed nunc ipse unigenitus, filius, enarravit fidelibus (...) Et haec doctrina ideo omnibus aliis doctrinis supereminet dignitate, auctoritate et utilitate, quia ab unigenito filio, qui est prima sapientia (...) Sed quid narravit nisi unum Deum? Hoc ipsum et Moyses enarravit, Deut. VI, 4: audi, Israel: dominus Deus tuus, dominus unus est. Quid ergo amplius Moyses? Multum per omnem modum, quia mysterium Trinitatis, et multa alia, quae nec Moyses, nec aliquis prophetarum narravit.* TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap.1, lectio 11.

¹²⁵⁹ *Sicut videmus etiam in ordine universi, quod Deus producit aliquos effectus per causas medias, non quia ipse impotens sit ad eos immediate producendos, sed quia ad nobilitandas ipsas causas medias eis causalitatis dignitatem communicare dignatur. Sic ergo, etsi Deus potuerit omnes homines illuminare per se et in cognitionem suam adducere, ut tamen debitus ordo servaretur in rebus, et ut aliquos homines nobilitaret, voluit divinam cognitionem ad homines per aliquos homines devenire. Is. XLIII, 10: vere vos*

Por otro lado, así como todas las criaturas por su bondad y belleza dan testimonio de su Hacedor, el mismo Verbo encarnado exhortó a todos sus discípulos a que también diesen un testimonio de vida por medio del amor, lo cual a su vez es otra forma de iluminación que Dios ha querido establecer en sus causas segundas:

Cualquier criatura, entonces, es hecha para testimonio de Dios, en cuanto cualquier criatura es un testimonio de la divina bondad. Y ciertamente la grandeza de la criatura es un testimonio de su divino poderío y omnipotencia; en cambio, la belleza, de su divina sabiduría. Mas de modo especial son ordenados por Dios algunos hombres, y no solo dan testimonio de Dios naturalmente por cuanto existen, sino también espiritualmente por medio de sus buenas obras. De donde todos los santos varones son testigos de Dios, en cuanto por sus buenas obras Dios se hace glorioso entre los hombres. ¹²⁶⁰

Y en este sentido el Salvador dio ejemplo y testimonio de amor, cuando habitó entre los hombres según el modo de su convivencia cotidiana y familiar, atrayendo a estos con amabilidad y dulzura:

Mas esto lo añade el evangelista por dos cosas. Primero para mostrar la admirable conformidad de la Palabra respecto de los hombres, entre los cuales se condujo de tal modo que parecía uno de ellos. Pues no solo en la naturaleza quiso asimilarse a los hombres, sino también en la conducta de convivencia y familiar, sin pecado, cuando quiso estar con ellos para atraer a Sí a los elegidos con la dulzura de su conducta. ¹²⁶¹

Todo esto se hizo por medio de la palabra externa, es decir, que el Verbo encarnado habló con palabras sonoras de un lenguaje determinado, lo cual ciertamente es importante tener como referencia, pero sin olvidar la primacía de la "palabra interior" que posibilita la universalidad del mensaje de salvación, ya que como advierte el Aquinate, si diésemos más importancia a la palabra externa que al verbo mental, se seguiría el inconveniente de que no podríamos hablar a nadie de Dios más que en aquella lengua en fueron dadas a conocer las Sagradas Escrituras:

Si fuese necesario que solamente se aplicasen a Dios los mismos vocablos que la Sagrada Escritura le aplica, se seguiría que nadie podría hablar nunca de Dios en otro idioma más que

testes mei estis, dicit dominus. TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap.1, lectio 4.

¹²⁶⁰ *Fit ergo quaelibet creatura in testimonium Dei, inquantum quaelibet creatura est testimonium quoddam divinae bonitatis. Et quidem magnitudo creaturae testimonium quoddam est divinae virtutis et omnipotentiae; pulchritudo vero divinae sapientiae. Speciali vero modo ordinantur a Deo quidam homines; et non solum naturaliter inquantum sunt, sed etiam spiritualiter per sua bona opera Deo testimonium ferunt. Unde omnes sancti viri testes sunt Dei, inquantum propter eorum bona opera Deus gloriosus apud homines efficitur.* TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap.1, lectio 4.

¹²⁶¹ *Hoc autem Evangelista addidit propter duo. Primo ut ostendat mirabilem conformitatem verbi ad homines, inter quos sic conversatus est, ut videretur quasi unus ex eis. Non solum enim in natura voluit assimilari hominibus, sed etiam in convictu et familiari conversatione absque peccato, cum eis voluit esse simul, ut sic homines suae conversationis dulcedine allectos traheret ad seipsum.* TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap.1, lectio 7

en aquel en que primitivamente fue dada a conocer la Escritura del Antiguo y Nuevo Testamento.¹²⁶²

Y es que ciertamente, una de las verdades fundamentales reveladas por Dios es la que se refiere al Hijo como Verbo, lo cual permitió reconsiderar la palabra mental del hombre y descubrir allí un lugar privilegiado para obtener alguna pequeña comprensión acerca del misterio de la Santísima Trinidad.

En lo tocante a la palabra humana, ya hemos visto que surge como emanación de un entendimiento en acto, que una vez formada es semejanza de la cosa entendida y que esta palabra interior es a la vez principio y término del conocimiento, de manera que sin verbo mental no habría conocimiento de nada, ni tampoco vida social. Si ahondamos en la palabra humana, descubrimos que esta no está siempre en acto sino que antes está en potencia, de manera que por su imperfección necesita muchas palabras para decir lo que son las cosas y que además es un accidente del alma humana y no se identifica con su sustancia, a diferencia de lo que sucede en Dios respecto de su Palabra, como sabemos según la Revelación:

Mas hay que saber que esta Palabra difiere de nuestra palabra en tres cosas. La primera diferencia es, según Agustín, que nuestra palabra es formable antes que formada (...) La segunda diferencia de nuestra palabra respecto de la Palabra divina es que nuestra palabra es imperfecta pero la Palabra divina es perfectísima. Porque nosotros no podemos expresar todas nuestras concepciones con una sola palabra, por eso es necesario que formemos muchas palabras imperfectas (...) La tercera diferencia es que nuestra palabra no es de la misma naturaleza que nosotros, pero la Palabra divina es de la misma naturaleza que Dios y por es algo subsistente en la naturaleza divina.¹²⁶³

Esta reflexión metafísica y teológica, aplicada al misterio de la Santísima Trinidad, permitió vislumbrar de algún modo lo siguiente: que el Verbo de Dios es siempre en acto, que es único, pues Dios se dice a sí mismo y a todas las cosas con una Única Palabra. Asimismo permitió entrever que este Verbo es Divino, es Persona, es Hijo porque procede del Padre, es Eterno, es consubstancial, pues no hay tres dioses sino un único Dios en tres Personas, y es también la Verdad en la que se han dicho todas las demás cosas:

De lo antedicho también es patente que la palabra, hablando propiamente, siempre es recibida de modo personal en lo divino, porque no aporta sino algo expresado por un inteligente; asimismo, que la Palabra en las cosas divinas es semejanza de Aquel de quien

¹²⁶² *Si autem oporteret de Deo dici solum illa, secundum vocem, quae sacra Scriptura de Deo tradit, sequeretur quod nunquam in alia lingua posset aliquis loqui de Deo, nisi in illa in qua primo tradita est Scriptura veteris vel novi testamenti.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.29, art 3, ad 1

¹²⁶³ *Sciendum est autem, quod hoc verbum differt a nostro verbo in tribus. Prima differentia est, secundum Augustinum, quia verbum nostrum prius est formabile, quam formatum (...) Secunda vero differentia verbi nostri ad verbum divinum est, quia verbum nostrum est imperfectum, sed verbum divinum est perfectissimum. Quia enim nos non possumus omnes nostras conceptiones uno verbo exprimere, ideo oportet quod plura verba imperfecta formemus (...) Tertia differentia est, quod verbum nostrum non est eiusdem naturae nobiscum, sed verbum divinum est eiusdem naturae cum Deo: et ideo est aliquid subsistens in natura divina.* TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap.1, lectio 1

procede, y que es coeterna a a Aquel de quien procede, porque no fue antes formable que formada sino siempre en acto; y que es igual al Padre porque es perfecta y expresiva de todo el ser del Padre; y que es coesencial y consustancial al Padre, porque es sustancia de Él. También es patente que, porque en cualquier naturaleza aquello que procede, al tener semejanza de la naturaleza de aquel de quien procede, es llamado “hijo”, y porque esta Palabra procede en semejanza e identidad de naturaleza de Aquel de quien procede, se le dice “hijo” conveniente y apropiadamente y la producción de Él se dice “generación”.¹²⁶⁴

V.7.2. La elevación de la palabra humana

Acabamos de destacar que Dios en su Encarnación “clarificó” la naturaleza humana de Cristo y se abajó al modo de conocer humano, hablando con nuestro lenguaje humano y ayudando al hombre a descubrir que es en su mente, y en concreto en su verbo mental, donde tiene un lugar privilegiado para alcanzar una pequeña inteligencia de estos misterios:

Pero como toda procesión significa acción, así como la acción que tiende al exterior es una procesión hacia el exterior, así también la acción que permanece en el mismo agente es una procesión en el propio interior. Esto se da sobre todo en el entendimiento, cuya acción, entender, permanece en quien entiende. Pues quien entiende, por el hecho de entender, hace un proceso en sí mismo, que es el de concebir lo conocido como algo que proviene de la fuerza intelectual y de su conocimiento. Esta es la concepción que aflora con la palabra y que es llamada palabra del corazón, expresada con la voz.¹²⁶⁵

A este respecto, resulta muy interesante una observación que recoge Santo Tomás en la que comenta que la formación intelectual del verbo mental humano es un lugar privilegiado para entender “de algún modo” que la generación del Hijo por el Padre no fue una generación material y pasible:

¿Por qué dijo “palabra” y no “hijo”? A esto también se responde de doble manera. Primero, porque “hijo” se dice de algo engendrado y cuando oímos “generación del hijo”, alguien podría pensar que esa generación es tal como puede comprenderla, es decir, material y pasible; por eso, entonces, no dice “hijo” sino “palabra”, la cual comporta un proceso inteligible para que no se entienda que aquella generación fue material y pasible. Mostrando, entonces, que Hijo

¹²⁶⁴ *Ex praemissis etiam patet quod verbum, proprie loquendo, semper personaliter accipitur in divinis, cum non importet nisi quid expressum ab intelligente. Item quod verbum in divinis sit similitudo eius a quo procedit; et quod sit coaeternum ei a quo procedit, cum non prius fuerit formabile quam formatum, sed semper in actu; et quod sit aequale patri, cum sit perfectum, et totius esse patris expressivum; et quod sit coessentiale et consubstantiale patri, cum sit substantia eius. Patet etiam quod cum in qualibet natura illud quod procedit, habens similitudinem naturae eius a quo procedit, vocetur filius, et hoc verbum procedat in similitudine et identitate naturae eius a quo procedit, convenienter et proprie dicitur filius, et productio eius dicitur generatio.* TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap.1, lectio 1.

¹²⁶⁵ *Cum omnis processio sit secundum aliquam actionem, sicut secundum actionem quae tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra; ita secundum actionem quae manet in ipso agente, attenditur processio quaedam ad intra. Et hoc maxime patet in intellectu, cuius actio, scilicet intelligere, manet in intelligente. Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens, et ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.27, art 1, in c.

nació de Dios impassiblemente, destruye la sospecha viciosa mediante la designación de "Palabra".¹²⁶⁶

Al ahondar en este misterio de fe, podemos obtener por analogía alguna inteligencia y remover algunas limitaciones del verbo humano, para descubrir que la generación del Hijo fue intelectual, pero sin sucesión y no de manera que el Padre fuese antes que el Hijo, sino que es coeterno con el Padre, de manera semejante a como el esplendor procede del fuego simultáneamente, a diferencia de nuestro verbo mental humano que primero es informe y luego formado:

Dios no fue antes que comenzara a generar la Palabra, pues como la generación de la Palabra no es otra cosa que la concepción inteligible, se seguiría que Dios sería primero inteligente en potencia que en acto, lo cual es imposible. De modo similar, no puede ser que la generación misma de la Palabra sea sucesiva: pues así, la Palabra divina sería primero informe que formada, como sucede en nosotros, que formamos las palabras pensando (...) De modo similar, no se puede decir que el Padre haya preexistido por su voluntad a su Hijo en cuanto al inicio de la duración, porque Dios Padre no genera al Hijo por voluntad, como dijeron los arrianos (...) Pues Dios Padre concibió la Palabra entendiéndose a Sí mismo, y por eso Dios Padre no fue antes que el Hijo. Una semejanza de esto aparece en el fuego y en el esplendor procedente del fuego: pues el esplendor procede naturalmente y sin sucesión.¹²⁶⁷

Sin embargo, de este gran misterio no podemos obtener una plena comprensión, ya que de Dios más sabemos lo que no es que lo que es, y en este sentido tampoco las criaturas intelectuales con su verbo mental pueden dar una semejanza exacta de lo divino:

Como Dios está por encima de todo, lo que está en Dios no puede ser entendido tal como entienden las criaturas de este mundo, que son criaturas corporales, sino por la semejanza con las criaturas supremas que son sustancias intelectuales, cuya semejanza tampoco llega a dar la medida exacta de lo divino.¹²⁶⁸

¹²⁶⁶ *Quare dixit verbum, et non filius? Ad hoc etiam dupliciter respondetur. Primo quia filius dicit aliquid genitum, et cum audimus generationem filii, posset quis cogitare generationem illam talem esse, qualem comprehendere potest, scilicet materialem et passibilem; ideo ergo non dixit filius sed verbum, quod importat intelligibilem processum, ut non intelligatur materialem et passibilem generationem illam fuisse. Ostendens igitur filium ex Deo impassibiliter nasci, destruit vitiosam suspicionem per verbi nuncupationem.* TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap.1, lectio 1.

¹²⁶⁷ *Non enim Deus primo fuit quam inceperit generare verbum: cum enim generatio verbi nihil aliud sit quam intelligibilis conceptio, sequeretur quod Deus esset prius intelligens in potentia quam in actu, quod est impossibile. Similiter non potest esse quod ipsa verbi generatio sit successiva: sic enim divinum verbum prius esset informe quam formatum, sicut accidit in nobis, qui cogitando verba formamus (...) Similiter non potest dici quod pater sua voluntate initium durationis filio suo praestiterit; quia Deus pater non generat filium voluntate, ut Ariani dixerunt, sed naturaliter: Deus enim pater seipsum intelligendo, verbum concepit, et ideo non ante fuit Deus pater quam filius. Huius aliqualis similitudo apparet in igne, et in splendore procedente ab igne: procedit enim splendor naturaliter et sine successione.* TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap.1, lectio 1.

¹²⁶⁸ *Cum autem Deus sit super omnia, ea quae in Deo dicuntur, non sunt intelligenda secundum modum infimarum creaturarum, quae sunt corpora; sed secundum similitudinem supremarum creaturarum, quae sunt intellectuales substantiae; a quibus etiam similitudo accepta deficit a repraesentatione divinorum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.27, art 1, in c.

No obstante, esta Revelación se dio para que el hombre pueda ser elevado hasta la contemplación de la Esencia divina, y en esto consiste la bienaventuranza, pero sucede que esto excede las capacidades naturales del hombre:

Es imposible que alguien consiga la perfecta beatitud sino en la visión de la divina esencia, porque el deseo natural del intelecto es saber y conocer las causas de todos los efectos conocidos por él, lo cual no puede cumplirse sino en la primera causa universal de todo (...) Y por eso, quitar la posibilidad de la visión de la divina esencia por parte de los hombres es quitar la beatitud misma. Entonces es necesario para la beatitud del intelecto creado, que la divina esencia sea vista.¹²⁶⁹

Por este motivo se dio también este abajamiento y movimiento clarificador por el que Dios ha hecho posible con su Encarnación que lo que al hombre no le era posible alcanzar, le sea posible ahora por la elevación sobrenatural:

Es imposible que la criatura reciba la bondad de Dios en tan grande plenitud, de acuerdo con lo que es conveniente a Dios, por eso la derivación de su bondad hacia nosotros es como un cierto descenso: *Santiago* (1,17) "toda donación óptima y todo don perfecto viene de arriba al descender del Padre de las luces".¹²⁷⁰

Esta elevación de la naturaleza humana por medio de la gracia sobrenatural nos introduce en la unión de amistad con Dios por medio de la caridad. De este tesoro insondable, el Aquinate destaca entre otras muchas cosas, este rasgo de la revelación del propio rostro y del corazón como signo de amistad, lo cual se cumple en grado máximo en la Revelación del propio Corazón de Dios a los hombres:

Aquí pone el verdadero signo de amistad de parte suya, que es que *lo que oí de mi Padre os lo hice conocer*. En efecto, el verdadero signo de amistad es que un amigo revela los secretos del corazón a su amigo. En efecto, porque el corazón de los amigos es uno solo y una sola alma, no parece que un amigo ponga fuera de su corazón lo que revela al amigo (...) Pues Dios, haciéndonos partícipes de su sabiduría, nos revela sus secretos: comunicándose a las almas santas a través de las naciones, constituyó amigos de Dios y profetas.¹²⁷¹

¹²⁶⁹ *Impossibile est quod aliquis perfectam beatitudinem consequatur, nisi in visione divinae essentiae: quia naturale desiderium intellectus est scire et cognoscere causas omnium effectuum cognitorum ab eo; quod non potest impleri nisi scita et cognita prima universali omnium causa (...). Et ideo auferre possibilitatem visionis divinae essentiae ab hominibus, est auferre ipsam beatitudinem. Necesse est ergo ad beatitudinem intellectus creati, ut divina essentia videatur.* TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap.1, lectio 11

¹²⁷⁰ *Impossibile est creaturam recipere Dei bonitatem in tanta plenitudine, secundum quod convenit Deo, ideo bonitatis ipsius ad nos derivatio, est quasi quidam descensus; lac. I, 17: omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est, descendens a patre luminum.* TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap.1, lectio 14

¹²⁷¹ *Hic ponit verum signum amicitiae ex parte sua, quod est quia quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis. Verum enim amicitiae signum est quod amicus amico suo cordis secreta revelet. Cum enim amicorum sit cor unum et anima una, non videtur amicus extra cor suum ponere quod amico revelat; Prov. XXV, 9: causam tuam tracta cum amico tuo. Deus autem faciendo nos participes suae sapientiae, sua secreta nobis revelat; Sap. VII, 27: per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit.* TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap.15, lectio 3

Asimismo ha imperado con su palabra que la principalidad de la ley de la caridad, estableciendo que la más perfecta semejanza divina y comunicación de vida humana se cifra en la comunicación amorosa, la cual requiere de la palabra y de las relaciones comunitarias. En este sentido, al hablar Santo Tomás del Espíritu Santo en la exposición del Credo, compara la fe sin obras y sin amor con una palabra muerta que el hombre concibe, pero que no está dispuesto a poner por obra:

Pero a veces ocurre que un hombre concibe una palabra muerta, a saber, cuando piensa algo que debe hacer y no tiene intención de realizarlo; así, cuando un hombre cree pero no practica, su fe se dice que está muerta (...) Por ello escribe Agustín en su tratado *De Trinitate* "La Palabra que tratamos de explicar, es conocimiento con amor".¹²⁷²

Por otro lado, se sigue como efecto de esta misma elevación sobrenatural, la transformación de algunas palabras humanas como "padre" o "verbo". Acerca de este último acabamos de hablar, por lo que nos limitaremos a comentar brevemente la paternidad de Dios. En este sentido, destaca Santo Tomás que la paternidad de Dios fue conocida de modo análogo por los gentiles, en tanto que Creador y Gobernador providente. Respecto a estos, la paternidad de Dios fue mejor conocida por los judíos que le tributaban un culto de latría:

El nombre de Dios Padre puede entenderse triplemente. Un primer modo en cuanto es Creador de todo, y de este modo era conocido por los gentiles; *Romanos* (1,20): *lo invisible de Dios es conocido mediante sus obras* (...) De otro modo, por quienes daban a Dios el único culto de latría, y de esto modo no era conocido por los gentiles (...) sino por los judíos solamente.¹²⁷³

Pero la plenitud de la Revelación en Cristo elevó el significado de la paternidad de Dios, en tanto que dio a conocer que Dios es Padre de su Hijo según una generación eterna, y en este sentido afirma el Aquinate que "de un tercer modo, como Padre de su Hijo unigénito Jesucristo, y de este modo no era conocido por nadie, sino que fue dado a conocer por el Hijo cuando los apóstoles creyeron que es el Hijo de Dios"¹²⁷⁴. A partir del bautismo, se confiere a los hombres el poder ser hijos adoptivos del Padre en Cristo, lo que a partir de ese momento nos permite llamar "Padre" a Dios en un sentido pleno, y con un espíritu de confianza filial y no de temor servil, que Santo Tomás compara con la conversión del agua en vino, comentando el pasaje de las bodas de Caná:

Y ciertamente faltaba el vino de la justicia en la vieja Ley, en la que la justicia era imperfecta. Pero Cristo la perfeccionó (...) Faltaba también el vino de la sabiduría, que estaba oculta y

¹²⁷² *Sed quandoque homo habet verbum mortuum, scilicet quando homo cogitat quae debet facere, sed tamen voluntas faciendi non adest ei; sicut quando homo credit et non operatur, fides eius dicitur mortua (...)* Unde Augustinus in *Lib. de Trin.:* *verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est.* TOMÁS DE AQUINO. *Expositio in Symbolum Apostolorum*, art.8

¹²⁷³ *Nomen Dei patris poterat tripliciter cognosci. Uno modo in quantum est omnium creator; et hoc modo notus erat a gentibus; Rom. I, 20: invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur (...)* Alio modo, ut cui soli esset latría cultus exhibendus: et hoc modo non erat notus a gentibus (...) sed a Iudaeis tantum. TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap.17, lectio 2

¹²⁷⁴ *Tertio modo ut pater unigeniti filii sui Iesu Christi et hoc modo nulli erat notus; sed innotuit per filium quando apostoli crediderunt eum esse filium Dei.* TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap.17, lectio 2

figurada (...) también faltaba allí el vino de la caridad, porque habían recibido el espíritu de esclavitud solamente en temor. Pero Cristo convirtió el agua del temor en vino de caridad cuando dio “el espíritu de hijos de adopción con el cual clamamos *Abba*, Padre, como se dice en *Romanos* (8,15)”.¹²⁷⁵

A este respecto, el Doctor Común destaca tres maneras por las que sobrenaturalmente el hombre se hace en mayor plenitud “hijo de Dios”, siendo en primer lugar la infusión de la gracia sobrenatural, en segundo las obras de justicia y misericordia realizadas por la gracia y finalmente por el abrazo eterno a Dios en la bienaventuranza mediante el *lumen gloriae*:

Con una triple asimilación de los hombres a Dios, los hombres son hijos de Dios. En efecto, primeramente por infusión de gracia: de donde cualquiera que tiene la Gracia que hace grato, es hecho hijo de Dios (...) En segundo lugar, nos asimilamos a Dios mediante la perfección de las obras, porque quien hace una obra de justicia, es hijo (...) En tercer lugar, nos asimilamos a Dios mediante la adquisición de la gloria, no solo en lo relativo al alma mediante la luz de la gloria (...) sino también en lo relativo al cuerpo.¹²⁷⁶

De esta manera podemos verificar esta elevación sobrenatural de nuestras palabras humanas de súplica dirigidas a Dios, que son transformadas en una oración confiada que el hombre con espíritu filial le dirige, pidiéndole sobre todo que le muestre su rostro. Pero el hombre no sabe cómo rezar, no sabe qué pedir a Dios ni cómo debe hacerlo, siendo su estado semejante al de un niño que necesita de las palabras que otro adulto le suministra. Con esta bella imagen, introduce el Aquinate su comentario a los Salmos y así dice que “el fin de esta Escritura es la oración, que es la elevación de la mente a Dios (...) y así la lengua del hombre se halla en la Sagrada Escritura, como la lengua de un niño que dice las palabras que otro le suministra”¹²⁷⁷.

V.7.3. La luz de la gracia y el *lumen gloriae*

Toda esta elevación del hombre sería imposible si no fuese fortalecido nuestro entendimiento con la luz de la gracia en esta vida y con la luz de la gloria en la vida eterna, siendo así el hombre inducido y elevado hacia Dios. Es por esto que Santo Tomás destaca el carácter iluminativo de la Encarnación redentora de Cristo y así que comenta que “el Hijo de Dios vino al mundo a asumir la carne para iluminar con la gracia y la

¹²⁷⁵ *Et quidem iustitiae vinum deficiebat in veteri lege; in qua iustitia imperfecta erat. Sed Christus eam perfecit (...) Deficiebat etiam vinum sapientiae, quae erat occulta et figuralis (...) Sed et vinum caritatis deficiebat ibi: quia acceperant spiritum servitutis tantum in timore. Sed Christus aquam timoris convertit in vinum caritatis, quando dedit spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba pater, ut dicitur Rom. VIII, 15. TOMÁS DE AQUINO. Super Evangelium S. Ioannis lectura, cap.2, lectio 1*

¹²⁷⁶ *Secundum triplicem assimilationem hominum ad Deum homines sunt filii Dei. Primo enim per gratiae infusionem: unde quicumque habet gratiam gratum facientem, efficitur filius Dei (...) Secundo assimilamur Deo per operum perfectionem, quia qui facit opera iustitiae, est filius (...) Tertio assimilamur Deo per gloriae adeptionem, et quantum ad animam per lumen gloriae (...) et quantum ad corpus. TOMÁS DE AQUINO. Super Evangelium S. Ioannis lectura, cap.1, lectio 6*

¹²⁷⁷ *Hujus Scripturae finis est oratio, quae est elevatio mentis in Deum (...) Et ideo lingua hominis se habet in Scriptura sacra, sicut lingua pueri dicentis verba quae alius ministrat. TOMÁS DE AQUINO. Super Psalmos, proemio*

verdad a todos los hombres”¹²⁷⁸. De manera muy bella compara el Aquinate la Encarnación del Verbo, como un cubrir la Luz por esencia con la nube de nuestra carne, para que nuestros ojos débiles y enfermos pudiesen mirar a la Palabra que ilumina a todos los hombres, de manera semejante a cuando miramos al sol oculto detrás de las nubes o con un cristal oscuro, para no quedar cegados:

Los ojos débiles y enfermos no pueden ver la luz del sol, pero entonces pueden verla cuando resplandece en una nube o cuerpo opaco. En efecto, antes de la Encarnación de la Palabra, las mentes humanas eran incapaces de ver la luz divina en sí, que ilumina toda naturaleza racional; y para que pueda más fácilmente ser vista se cubrió con la nube de nuestra carne.¹²⁷⁹

Es necesario al hombre participar de una nueva luz para que pueda creer en estos misterios y esta es la luz de la gracia de la fe. Sin embargo, es también necesaria otra luz, a fin de poder contemplar la Esencia divina en la vida eterna, y esta es la luz de la gloria. Ambas luces exceden la capacidad natural del hombre y solamente se reciben por comunicación gratuita de Dios:

Es doble la participación de la divina Luz. Es decir, una es perfecta, que está en la gloria: *Salmos* (35,10) “En tu luz veremos la luz”; otra es imperfecta, la cual se tiene por medio de la fe, porque viene para testimonio. De estos dos modos se dice en *I Corintios* (13,12) “Vemos ahora por medio de un espejo en enigma, mas entonces cara a cara”, y allí mismo se dice: “ahora conozco en parte, entonces conoceré como fui conocido”. De estos modos, el primero es el de participación por medio de la fe, porque por ella misma se llega a la visión (...) de la claridad de la fe a la claridad de la visión.¹²⁸⁰

En lo tocante a la luz de la fe, hay que destacar que ella nos eleva de dos maneras, pues por un lado nos ilumina acerca de nuevas verdades o misterios, y por otro lado fortalece la capacidad natural de nuestro entendimiento dando una nueva luz que no proviene de nosotros. Por otro lado, Santo Tomás destaca en varios lugares que la luz de la gracia se ordena a la luz de la gloria, por lo que no podemos denominar “elegidos” en sentido propio a aquellos que poseen la luz de la gracia pero aún no han alcanzado la gloria, sino únicamente como elegidos *secundum quid*:

La vida de la gracia no tiene razón de fin, sino razón de aquello que está orientado al fin. Por eso, no se dice que alguien sea elegido para la vida de la gracia, a no ser en cuanto que la

¹²⁷⁸ *Filius Dei carnem assumere venit in mundum, ut illuminaret gratia et veritate omnes homines.* TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap.1, lectio 3

¹²⁷⁹ *Oculi enim debiles et infirmi lucem solis non possunt videre; sed tunc eam videre possunt, cum in nube vel in aliquo corpore opaco resplendet. Ante incarnationem enim verbi mentes humanae erant invalidae ad videndum in seipsa lucem divinam, quae illuminat omnem rationalem naturam; et ideo ut a nobis facilius cerni contemplarique posset nube nostrae carnis se textit.* TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap.1, lectio 8

¹²⁸⁰ *Duplex participatio divini luminis. Una scilicet perfecta, quae est in gloria, Ps. XXXV, v. 10: in lumine tuo videbimus lumen, alia est imperfecta, quae scilicet habetur per fidem, quia venit in testimonium. De istis duobus modis dicitur I Cor. XIII, 12: videmus nunc per speculum in aenigmate; tunc autem facie ad faciem; et ibidem dicitur: nunc cognosco ex parte; tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum. Istorum autem modorum prior est modus participationis per fidem; quia per ipsam pervenitur ad speciem (...) a claritate fidei, in claritatem specie.* TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap.1, lectio 4

vida de la gracia está orientada a la gloria. Por eso, los que tienen la gracia y no alcanzan la gloria, no son llamados elegidos en sentido absoluto, sino en cierto modo.¹²⁸¹

En síntesis, de lo anteriormente visto podemos destacar que nosotros no podríamos amar a Dios si Él no nos hubiese amado primero. Por eso fue necesario este primer movimiento de clarificación, por el que nos ha introducido en su propia intimidad divina. También ha sido necesario un segundo movimiento por el que la naturaleza humana sea inducida hasta esa misma gloria, pues a través de la gracia el hombre puede unirse con Dios, y así destaca Santo Tomás que “la gracia santificante lleva inmediatamente al hombre a la unión con el último fin”¹²⁸². A este respecto afirma también que “la mejor manera que tiene el hombre de unirse a Dios es por el amor”.¹²⁸³

V.7.4. Conocer y amar a Dios

A propósito de esta cuestión, Santo Tomás sostiene que considerados absolutamente, el entendimiento es más perfecto que la voluntad, y lo demuestra advirtiendo que es más perfecto poseer la forma de otro ente, que estar ordenado hacia él:

La perfección y dignidad de la inteligencia consiste en poseer en sí la forma o especie de la cosa entendida; ya que por esta posesión o asimilación de la cosa el intelecto está en acto. Pero la nobleza de la voluntad y de su acto consiste, en cambio, en que el alma esté ordenada u orientada hacia alguna cosa noble, según el ser que tiene aquella cosa en sí misma. Es más perfecto, hablando absolutamente, poseer en sí la nobleza de otra cosa, que estar ordenada a la cosa noble existente fuera de nosotros. Por esto, si consideramos en absoluto la inteligencia y la voluntad, el intelecto es absolutamente más eminente que la voluntad.¹²⁸⁴

En otro lugar, el Aquinate afirma también esta superioridad del entendimiento sobre la voluntad, en base a que el objeto del primero es más simple y absoluto que el de la voluntad, identificando este hecho como sinónimo de nobleza y perfección¹²⁸⁵.

Sin embargo, el perfeccionamiento del subsistente personal no tiene lugar en este plano abstracto, sino que se desenvuelve en una serie de circunstancias particulares y de acciones singulares, por lo que podemos afirmar que en concreto, en muchos casos será más perfecta la voluntad que el entendimiento. ¿Cuáles son estos casos? El Aquinate lo

¹²⁸¹ *Vita gratiae non habet rationem finis, sed rationem eius quod est ad finem. Unde ad vitam gratiae non dicitur aliquis eligi, nisi in quantum vita gratiae ordinatur ad gloriam. Et propter hoc, illi qui habent gratiam et excidunt a gloria, non dicuntur esse electi simpliciter, sed secundum quid.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.24, art 2, ad 3

¹²⁸² *Gratia autem gratum faciens ordinat hominem immediate ad coniunctionem ultimi finis.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.111, art 5, in c.

¹²⁸³ *Homo autem potissime adhaeret Deo per amorem.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro III, cap.116

¹²⁸⁴ *Perfectio autem et dignitas intellectus in hoc consistit quod species rei intellectae in ipso intellectu consistit; cum secundum hoc intelligat actu, in quo eius dignitas tota consideratur. Nobilitas autem voluntatis et actus eius consistit ex hoc quod anima ordinatur ad rem aliquam nobilem, secundum esse quod res illa habet in seipsa. Perfectius autem est, simpliciter et absolute loquendo, habere in se nobilitatem alterius rei, quam ad rem nobilem comparari extra se existentem. Unde voluntas et intellectus, si absolute considerentur (...) quod intellectus simpliciter eminentior est voluntate.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.22, art 11, in c.

¹²⁸⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.82, art 3, in c.

pone en relación con el objeto de la voluntad, de modo que establece que cuando dicho objeto es inferior al hombre, entonces más vale conocerlo que amarlo, porque el hombre por medio de su entendimiento eleva y espiritualiza a nivel inteligible a las formas naturales de las cosas materiales. Sin embargo, cuando la realidad conocida es superior al hombre, entonces más vale amarla que conocerla, ya que entonces nos dirigimos hacia ella dejando intacta su naturaleza, pero al entenderla de algún modo la rebajamos. Así pues, en el caso de los entes superiores a nosotros es más perfecto su amor que su conocimiento, y por tanto en lo que respecta a Dios más vale amarlo que conocerlo:

En cambio, si lo consideramos de manera relativa y comparativa, a veces la voluntad es más eminente que el entendimiento. Esto es, cuando el objeto de la voluntad se encuentra en una realidad más digna que el objeto del entendimiento (...) Así, pues, cuando la realidad en la que se encuentra el bien es más digna que la misma alma en la que se encuentra el concepto de dicha realidad, por comparación a esta realidad la voluntad es más digna que el entendimiento. Sin embargo, cuando la realidad en que se encuentra el bien es inferior al alma, entonces, por comparación a tal realidad, el entendimiento es superior a la voluntad. Por eso, es mejor amar a Dios que conocerle, y al revés: es mejor conocer las cosas caducas que amarlas. Sin embargo, y en sentido absoluto, el entendimiento es más digno que la voluntad.¹²⁸⁶

Es por esto, que el perfeccionamiento del subsistente personal tiene más que ver con este caso en el que el hombre viador se dirige hacia Dios amándole como a su último fin y único que puede saciar los deseos que brotan de su dinamismo interior, a pesar de conocerlo imperfectamente, por lo que el Aquinate afirma que la Bondad divina se da más en el acto de amor de nuestra voluntad, que en el abajamiento de Dios a las concepciones de nuestro entendimiento:

Por comparación a las cosas divinas, que superiores al alma, es más perfecto quererlas que entenderlas, como querer o amar a Dios que conocerle, ya que la Bondad divina está modo mucho más eminente en el mismo Dios, según la voluntad nuestra le quiere, que en la participación que de Él tenemos, según le concibe nuestro intelecto.¹²⁸⁷

En efecto, el conocimiento analógico de Dios que podemos obtener por la razón natural, no puede saciar el anhelo de contemplación de verdad de nuestro entendimiento, ya que de alguna manera nos quedaríamos con una especie de infinito vago e indeterminado de tipo matemático, pero a lo que tiende nuestro dinamismo es a la plenitud de Ser, de Verdad y de Bondad:

¹²⁸⁶ *Secundum quid autem, et per comparisonem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu; ex eo scilicet quod obiectum voluntatis in altiori re invenitur quam obiectum intellectus (...) Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta; per comparisonem ad talem rem, voluntas est altior intellectu. Quando vero res in qua est bonum, est infra animam; tunc etiam per comparisonem ad talem rem, intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quam cognitio, e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.82, art 3, in c.

¹²⁸⁷ *In respectu ad res divinas, quae sunt anima superiores; et sic velle est eminentius quam intelligere, sicut velle Deum vel amare quam cognoscere; quia scilicet ipsa divina bonitas perfectius est in ipso Deo prout a voluntate desideratur, quam sit participata in nobis prout ab intellectu cognoscitur.* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.22, art 11, in c.

La inteligencia, toma por base su objeto proporcionado para zarpar en un vuelo hacia lo infinito (...) ¿Pero de qué infinito se trata? (...) ¿Tiende la inteligencia, por naturaleza, a perderse en un infinito vago, cuantitativo, en un infinito matemático? (...) Ninguna tendencia, ninguna acción, en efecto, apunta a lo indeterminado; toda finalidad tiene un término preciso (...) imposible por consiguiente, que la inteligencia aspire al infinito así entendido, al conocimiento de una pluralidad puramente cuantitativa, multitudinaria, de seres, aunque sea unificándolos bajo la forma lógica de *ens*; el conocimiento de una multiplicidad de esta clase no la perfecciona y por tanto no puede constituir su fin (...) La inteligencia apunta, por el contrario, a un Infinito, sí, pero intensivo, a la plenitud del Ser y de la Verdad. ¹²⁸⁸

El Aquinate repite con frecuencia que la voluntad sigue al entendimiento y que nada puede ser querido si no es conocido, pero esto no significa que entre el conocimiento y el amor se dé una correspondencia proporcional, puesto que para la perfección del amor se requiere mucho menos que para la perfección del conocimiento, ya que este último exige un conocimiento de las partes y de las propiedades o virtualidades contenidas, mientras que para que un acto de amor sea perfecto basta tener un conocimiento global y no detallado. En este sentido, Santo Tomás afirma que para la perfección del amor a Dios no es necesario un conocimiento perfecto y lo compara con la intención de una persona que desea aprender el arte de la retórica, del cual tiene una noción general que le mueve a buscarlo, pero aún carece de un conocimiento de las partes de dicho arte:

Para la perfección del conocimiento se requiere algo que no se requiere para la perfección del amor. En efecto, el conocimiento pertenece a la razón, de la cual es propio distinguir lo que está unido en la realidad y juntar en cierto modo lo que es diverso, comparando una cosa con otra. Y, por eso, para la perfección del conocimiento se requiere que el hombre conozca singularmente todo lo que hay en la cosa, como las partes, las potencias y las propiedades. Pero el amor está en la potencia apetitiva, que mira a la cosa como es en sí. De ahí que para la perfección del amor baste que se ame la cosa según se aprehende en sí misma. Por esta razón, pues, sucede que una cosa es más amada que conocida, porque puede ser amada perfectamente, aunque no sea perfectamente conocida. Como se ve, sobre todo, en las ciencias, a las que algunos aman por un cierto conocimiento general que de ellas tienen. Por ejemplo, porque saben que la retórica es una ciencia por la que el hombre puede persuadir, y esto es lo que aman en la retórica. Y algo semejante debe decirse acerca del amor de Dios. ¹²⁸⁹

Este fragmento es de gran importancia y se corresponde con la experiencia muchas veces común de que la perfección moral de una persona no guarda proporción directa

¹²⁸⁸ Jaime BOFILL. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, p.80-81

¹²⁸⁹ *Aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis, quod non requiritur ad perfectionem amoris. Cognitionis enim ad rationem pertinet, cuius est distinguere inter ea quae secundum rem sunt coniuncta, et componere quodammodo ea quae sunt diversa, unum alteri comparando. Et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur quod homo cognoscat singillatim quidquid est in re, sicut partes et virtutes et proprietates. Sed amor est in vi appetitiva, quae respicit rem secundum quod in se est. Unde ad perfectionem amoris sufficit quod res prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus amatur quam cognoscatur, quia potest perfecte amari, etiam si non perfecte cognoscatur. Sicut maxime patet in scientiis, quas aliqui amant propter aliquam summariam cognitionem quam de eis habent, puta quod sciunt rhetoricam esse scientiam per quam homo potest persuadere, et hoc in rhetorica amant. Et similiter est dicendum circa amorem Dei.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.27, art 2

con su capacidad intelectual, como se da por ejemplo con la sabiduría de los humildes. Por consiguiente, suele suceder que donde acabe el orden del conocimiento, por ejemplo del conocimiento humano acerca de Dios por parte del hombre en la vida presente, comienza el orden del amor, el cual susceptible de aumentar y crecer indefinidamente:

Aunque no se puede amar lo desconocido, no se sigue de ello, sin embargo, que el orden del conocimiento sea idéntico al del amor, ya que el amor es término del conocimiento. Por eso, donde acaba este, que es en la cosa conocida a través de otras, puede comenzar inmediatamente el amor.¹²⁹⁰

En este sentido, es importante destacar que el Aquinate advierte que “la mejor manera que tiene el hombre de unirse a Dios es por el amor”¹²⁹¹. Esta unión a Dios es más fuerte por el amor que por el entendimiento, ya que este únicamente puede unirse a las cosas inferiores a sí mismo. Sin embargo, la voluntad completa esta acción del entendimiento, haciendo que se adhiera a una cosa, bien por temor o bien por amor. La unión por temor, se realiza a causa de otro y no por sí misma, para evitar un castigo o amenaza. Sin embargo, la unión por amor se lleva a cabo por sí mismo, y este es un modo más perfecto de unirse a Dios.

Santo Tomás explica en qué consiste la virtud de la caridad, tomando como base a la amistad entre los hombres, que implica reciprocidad y comunicación, además de benevolencia, para mostrar que la amistad que el hombre puede tener con Dios es la caridad:

Pero ni siquiera la benevolencia es suficiente para la razón de amistad. Se requiere también la reciprocidad de amor, ya que el amigo es amigo para el amigo. Mas esa recíproca benevolencia está fundada en alguna comunicación. Así, pues, ya que hay comunicación del hombre con Dios en cuanto que nos comunica su bienaventuranza, es menester que sobre esa comunicación se establezca alguna amistad (...) Y el amor fundado sobre esta comunicación es la caridad. Es, pues, evidente que la caridad es amistad del hombre con Dios.¹²⁹²

Este amor de caridad del hombre se puede caracterizar por ser una respuesta a la iniciativa primera del amor de Dios, que es sobrenatural y nos procura una contemplación de la Bondad divina, ya que Dios desea comunicarse a los hombres:

¹²⁹⁰ *Quamvis incognita amari non possint, tamen non oportet quod sit idem ordo cognitionis et dilectionis. Nam dilectio est cognitionis terminus. Et ideo ubi desinit cognitio, scilicet in ipsa re quae per aliam cognoscitur, ibi statim dilectio incipere potest.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* II-II, q.27, art 4, ad 1

¹²⁹¹ *Homo autem potissime adhaeret Deo per amorem.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro III, cap.116

¹²⁹² *Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiae, sed requiritur quaedam mutua amatio, quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione. Cum igitur sit aliqua communicatio hominis ad Deum secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hac communicatione oportet aliquam amicitiam fundari (...) Amor autem super hac communicatione fundatus est caritas. Unde manifestum est quod caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* II-II, q.23, art 1, in c.

La caridad es una respuesta del hombre al amor de Dios que nos ha amado primero; es, pues, el segundo elemento necesario para que se realice una relación de amistad entre el hombre y Dios, *vos autem dixit amicos*. Por otra parte, está fundada sobre la gracia, por la que el hombre se hace partícipe de la naturaleza divina; resulta, pues, de cierta identificación del hombre y Dios. Por último, tiende a la unidad de visión (...) beatitud divina que Dios quiere comunicar a los que lo aman. Así, por la caridad se efectúa entre el hombre y Dios la máxima unidad e identidad compatible con la distancia infinita que separa la criatura del creador.¹²⁹³

El amor de caridad se asemeja más al amor de benevolencia que al amor de concupiscencia, pues únicamente Dios merece ser amado por sí mismo y sobre todas las cosas, pero para quedarnos en Él, y no para obtener alguna cosa:

Entre las virtudes teologales, por su parte, será también la más excelente la que más llegue hasta Dios. Pues bien, lo que es por sí es siempre superior a lo que es por otro. La fe y la esperanza llegan, ciertamente, hasta Dios, en cuanto que reciben de Él el conocimiento de la verdad y la posesión del bien; la caridad, en cambio, llega hasta Dios en sí mismo y no para recibir de Él otra cosa. Por eso es más excelente la caridad que la fe y que la esperanza, y, en consecuencia, la más excelente de las virtudes.¹²⁹⁴

En lo que concierne a Dios, amarle con benevolencia no puede consistir en añadirle algo de lo que carezca, pues posee el Ser en plenitud y es perfectamente feliz. Lo único que es susceptible de aumento en Dios es su gloria, la cual consiste en que sea conocido y amado, tanto por nosotros como por los demás:

Amar a Dios con amor de benevolencia, es querer su bien (...) Pero ¿qué es querer el bien de Dios? No podemos procurarle algo que le falte. Solo queda, pues, que nos alegremos de que sea Dios, perfectamente e infinitamente feliz, y que laboremos por procurarle, el único bien que sea susceptible de aumento: su gloria. Pero, de nuevo, ¿en qué consiste la gloria de Dios? En ser conocido y amado. Buscaremos, pues, conocerlo y amarlo nosotros mismos, así como hacerlo conocer y amar.¹²⁹⁵

El término de este proceso es la visión beatífica, por lo que resulta falso contraponer el amor de Dios y la propia salvación, ya que la gloria de Dios es nuestra salvación y a su vez trabajar en nuestra salvación es procurar la gloria de Dios:

¿Cuál es el término, el fin de este esfuerzo? La visión directa de Dios, que para el hombre es beatificante. Se busca pues al mismo tiempo la gloria de Dios y la beatitud. Por ello es psicológicamente falso pretender amar a Dios sin preocuparse de la propia salvación. Los dos aspectos son inseparables, la gloria de Dios es nuestra salvación. Inversamente, trabajar

¹²⁹³ Roger VERNEAUX. *Filosofía del hombre*, p.167

¹²⁹⁴ *Propter quod oportet quod etiam inter ipsas virtutes theologicas illa sit potior quae magis Deum attingit. Semper autem id quod est per se magis est eo quod est per aliud. Fides autem et spes attingunt quidem Deum secundum quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni, sed caritas attingit ipsum Deum ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat. Et ideo caritas est excellentior fide et spe; et per consequens omnibus aliis virtutibus.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* II-II, q.23, art 6, in c.

¹²⁹⁵ Roger VERNEAUX. *Filosofía del hombre*, p.166

en la propia salvación es procurar una mayor gloria de Dios. No obstante, podemos acentuar un aspecto más que el otro.¹²⁹⁶

También en este sentido podemos destacar que a Dios debe ser amado más con amor de amistad o “benevolencia” que con amor de concupiscencia, pues Dios en sí mismo posee la fuente de Bondad de la que pueden gozar todos los que participan de Él, y esto es mucho más grande que la participación sobrenatural en la que el hombre puede amar a Dios como un bien para sí:

Querer gozar de Dios incumbe al amor en que Dios es amado con amor de concupiscencia. Pero a Dios le amamos con amor más de amistad que de concupiscencia, ya que de suyo es mayor el bien divino que el bien que podamos participar gozándolo.¹²⁹⁷

Finalmente cabe destacar el descubrimiento con que Francisco Canals acaba su tesis doctoral, en la que una vez demostrado que el conocimiento en cuanto tal es infinito y locutivo, advertía que esta tendencia no se cumple plenamente en diálogo amistoso entre dos personas finitas, sino que el dinamismo perfectivo del entendimiento humano exige de algún modo que esa palabra se dirija al Ser infinito que es Dios por medio de la oración:

Aunque el amigo hable como a mí mismo, aquella emanación íntima y comunicativa de un modo que parecía ya digno del ser personal supone necesariamente una dualidad de personas finitas (...) Si el entendimiento en cuanto tal es *simpliciter* infinito, el carácter locutivo por el que el mismo ser personal tiende como a manifestarse y presentarse según lo más profundo de su ser, debe, si sigue a la perfección de *sui ratione* infinita del entendimiento, aspirar a expresarse no ante un ser finito y limitado, a quien en definitiva tampoco pertenece la verdad, pues no es el ente infinito y universal (...) El diálogo constitutivo de la persona en cuanto tal es con “El que es” (...) El diálogo que constitutiva y absolutamente sigue a todo ente creado es la oración.¹²⁹⁸

Por consiguiente, la operación más perfecta y gozosa es la contemplación amorosa de Dios y la palabra humana más perfecta es aquella en la que el hombre se dirige a Dios por medio de la oración.

V.8. La contemplación amorosa del bien divino

V.8.1. La deformación intelectualista de la contemplación

Anteriormente hemos destacado que Santo Tomás concibe la perfección última del hombre como una operación del entendimiento especulativo, y así afirma que “la

¹²⁹⁶ Roger VERNEAUX. *Filosofía del hombre*, p.166

¹²⁹⁷ *Hoc quod aliquis velit frui Deo, pertinet ad amorem quo Deus amatur amore concupiscentiae. Magis autem amamus Deum amore amicitiae quam amore concupiscentiae, quia maius est in se bonum Dei quam participare possumus fruendo ipso.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* II-II, q.26, art.3, ad 3

¹²⁹⁸ Francisco CANALS. “El logos, ¿indigencia o plenitud?” en *ibid*, *Obras completas. Escritos filosóficos (I)*. Tomo VI. p.241

bienaventuranza consiste más en una operación del entendimiento especulativo que del práctico”¹²⁹⁹. Sin embargo, por otro lado parece muy claro que la bienaventuranza imperfecta del hombre viador no es tanto un acto de la inteligencia, sino más bien un acto de amor, de modo que es más importante ser un hombre bueno que poseer mucho conocimiento y erudición, y en este sentido afirma también el Aquinate que “la perfección de la vida cristiana consiste en la caridad: principalmente en el amor a Dios y secundariamente en el amor al prójimo”¹³⁰⁰. El núcleo del problema puede formularse en esta pregunta: ¿tenemos que afirmar que la perfección última en la otra vida está en la visión de Dios, mientras que la perfección del hombre viador está en el amor de caridad?

Históricamente ha influido en la respuesta a esta cuestión la posición intelectualista, que pone todo el valor de la vida y del ser en el acto de la inteligencia, mientras que lo demás es considerado como bueno de manera más imperfecta y derivada. Pero esta posición intelectualista que cifra únicamente el bien del hombre y su bienaventuranza en un acto del entendimiento, sería fácilmente acusable de egocéntrica, ya que haría de Dios un mero objeto de satisfacción intelectual y se olvidaría del derecho que Dios tiene de ser amado por sí mismo, al igual que dicha posición se olvida del amor y de su dinamismo como algo naturalmente exigido para el perfeccionamiento de la persona. Plantear la bienaventuranza como exclusivamente un acto intelectual, implicaría concebirla como una suerte de amor de concupiscencia o de dominio:

Poner la última felicidad del hombre en la posesión de Dios por la inteligencia, sea la que sea la importancia concedida al gozo que acompaña a esta posesión, hace blanco al intelectualismo de la acusación mortal de egocentrismo ético. Porque este gozo, este descanso de la voluntad en Dios como en el único objeto que se pueda colmar nuestra ansia de saber (...) no es este el amor de caridad, el amor desinteresado de comunión; es tan solo el amor de dominio.¹³⁰¹

V.8.2. La bienaventuranza imperfecta y la perfecta

A propósito de esta cuestión, Jaime Bofill rechaza la posición intelectualista de autores como Pierre Rousselot, que propugnó una solución dualista acerca de la naturaleza de la bienaventuranza, de manera que la hacía consistir en el ejercicio de las obras de caridad en la vida presente, mientras que en la otra vida la hacía consistir en la visión de Dios.

Frente a dicha postura, Bofill afirma junto con el Aquinate que la bienaventuranza imperfecta en esta vida no debe valorarse con un canon tan diverso al de la otra vida, sino que más bien hay una continuidad entre ambas, hasta el punto de que la bienaventuranza imperfecta en esta vida no es otra cosa que un anticipo o incoación de la bienaventuranza perfecta:

¹²⁹⁹ *Beatitudo magis consistit in operatione speculativi intellectus quam practici.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.3, art.5, in c.

¹³⁰⁰ *Per se quidem et essentialiter consistit perfectio Christianae vitae in caritate, principaliter quidem secundum dilectionem Dei, secundario autem secundum dilectionem proximi.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* II-II, q.184, art.3, in c.

¹³⁰¹ Jaime BOFILL. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, p.175

Dicha contemplación será perfecta en la vida futura, *cuando veamos a Dios cara a cara* (1 Cor 13,12), haciéndonos perfectamente felices. Pero ahora esa contemplación nuestra es imperfecta, *como a través de un espejo y en oscuridad* (1 Cor 13,12). Por tanto nos da solo el comienzo de la bienaventuranza, que empieza aquí para terminar en la vida futura.¹³⁰²

A este respecto, Santo Tomás comenta también que debemos distinguir entre una bienaventuranza perfecta y una imperfecta, siendo esta última una semejanza de la primera:

La bienaventuranza del hombre es doble: una perfecta y otra imperfecta. Ahora bien, hay que entender como bienaventuranza perfecta la que alcanza la verdadera razón de bienaventuranza, y por bienaventuranza imperfecta la que no la alcanza, sino que participa de una semejanza particular de la bienaventuranza.¹³⁰³

Es por esto que Jaime Bofill insiste en caracterizar la bienaventuranza imperfecta de la vida presente como una incoación o anticipo de la visión beatífica:

La bienaventuranza relativa posible en este mundo no es un estado dispar de la bienaventuranza perfecta, en el sentido de que haya de estimarse según un canon diverso, sino al contrario: un anticipo, una incoación, una participación o semejanza analógica de ella.¹³⁰⁴

En relación con esto, precisa Santo Tomás que la felicidad humana no consiste en el conocimiento imperfecto de Dios que se da en muchos hombres, ni en uno más sutil obtenido por demostración, ni tampoco en el conocimiento que tenemos por la fe. Por otro lado, destaca la primacía de la virtud de la sabiduría, la cual preside la vida contemplativa y rige sobre la prudencia y la vida activa, pues el objeto de la sabiduría es Dios mismo. En este sentido, destaca que el Doctor Común que si la virtud de la sabiduría fuese capaz de un conocimiento perfecto de Dios, esta se identificaría con la bienaventuranza perfecta, pero obviamente esto no es así, por lo que únicamente podemos atribuir a la sabiduría una incoación o participación de aquella, mientras que por otro lado muestra que la vida contemplativa rige sobre la vida de la praxis en orden a la felicidad última¹³⁰⁵.

En consecuencia, entre la bienaventuranza imperfecta y la perfecta se da una diferencia que consiste en el grado de mayor o menor perfección de un mismo acto, que es la contemplación.

¹³⁰² *Quae quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus eum facie ad faciem, unde et perfecte beatos faciet. Nunc autem contemplatio divinae veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per speculum et in aenigmate, unde per eam fit nobis quaedam inchoatio beatitudinis, quae hic incipit ut in futuro terminetur.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* II-II, q.180, art.4, in c.

¹³⁰³ *Duplex est hominis beatitudo, una perfecta, et alia imperfecta. Oportet autem intelligere perfectam beatitudinem, quae attingit ad veram beatitudinis rationem, beatitudinem autem imperfectam, quae non attingit, sed participat quandam particularem beatitudinis similitudinem.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.3, art.6, in c.

¹³⁰⁴ Jaime BOFILL. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, p.177-178

¹³⁰⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.66, art.5, ad 2

V.8.3. El amor de Dios: la contemplación más gozosa y fecunda

¿Bajo qué razón formal es Dios objeto de nuestra contemplación? El Aquinate afirma que “la verdad es el último fin de todo el Universo”¹³⁰⁶, por lo que esta contemplación de la verdad, plenamente saciativa del anhelo de bienaventuranza y perfección del hombre, únicamente puede encontrarse en Dios, ya que “solo Dios es la Verdad por esencia, cuya contemplación hace perfectamente feliz”¹³⁰⁷. A este respecto, deben considerarse algunas afirmaciones de Santo Tomás, en las que hace consistir el objeto de la Bienaventuranza en la contemplación de la Belleza y Bondad de Dios, movido por la caridad:

Por eso la vida contemplativa, en cuanto a la esencia de la acción, pertenece al entendimiento; pero, en cuanto al impulso para ejercer tal operación, pertenece a la voluntad, la cual mueve a todas las demás potencias, y al mismo entendimiento (...) Por eso San Gregorio hace consistir la vida contemplativa en la caridad de Dios, en cuanto que esta nos inflama en orden a contemplar su belleza.¹³⁰⁸

De manera semejante, comenta el Aquinate que “la felicidad del hombre consiste esencialmente en su unión con el Bien increado”¹³⁰⁹. Sin embargo, un conocimiento perfecto de la esencia divina no puede limitarse a conocer a Dios simplemente como Causa primera increada, sino que exige también conocerlo como Causa ejemplar de todo lo creado y plenamente henchida de Belleza, así como el Bien infinito que es el fin último de todas las criaturas:

La Causa primera no será conocida en su Esencia, si no la conocemos, no solo como suprema causa eficiente, sino también como el Ejemplar perfecto y como el último Fin de las criaturas; o lo que es lo mismo, en su infinita Belleza, en su infinita Bondad y Amabilidad; dando en una palabra, a la expresión de Causa Primera toda la plenitud de sentido, todo el contenido ontológico que requiere.¹³¹⁰

De todo esto se infiere que en la medida en que la bienaventuranza imperfecta posee una cierta continuidad respecto de la perfecta, y que ninguna de ellas puede plantearse exclusivamente en términos de visión intelectual, sino que ambas requieren una unión afectiva con Dios. En el caso de la bienaventuranza imperfecta, el conocimiento natural no es suficiente para determinar completamente la unión del alma humana con Dios, ni tampoco el conocimiento de la fe porque es de las cosas que no se ven. Únicamente, en la visión beatífica, el hombre al contemplar el rostro de Dios no podrá dejar de quererlo,

¹³⁰⁶ *Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universo.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro I, cap.1

¹³⁰⁷ *Solus Deus sit veritas per essentiam, et quod eius contemplatio faciat perfecte beatum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.3, art.7, in c.

¹³⁰⁸ *Et ideo vita contemplativa, quantum ad ipsam essentiam actionis, pertinet ad intellectum, quantum autem ad id quod movet ad exercendum talem operationem, pertinet ad voluntatem, quae movet omnes alias potencias, et etiam intellectum (...)*Et propter hoc Gregorius constituit vitam contemplativam in caritate Dei, in quantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad eius pulchritudinem conspiciendam. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* II-II, q.180, art.1, in c.

¹³⁰⁹ *Nam beatitudo hominis consistit essentialiter in coniunctione ipsius ad bonum increatum, quod est ultimus finis.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.3, art.8, in c.

¹³¹⁰ Jaime BOFILL. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, p.180

convirtiéndose a otros bienes finitos. Sin embargo, en todos estos diversos grados de bienaventuranza se da o se tiende a esta unión afectiva con Dios.

Por consiguiente, aunque el conocimiento natural de la existencia de Dios no basta para saciar el deseo de plenitud del alma humana, sin embargo le mueve a buscarlo y despierta su dinamismo en orden a unirse con Él:

Si, pues, el entendimiento humano, conocedor de la esencia de algún efecto creado, solo llega a conocer acerca de Dios *si existe*, su perfección aún no llega realmente a la causa primera, sino que le queda todavía un deseo natural de buscar la causa. Por eso todavía no puede ser perfectamente bienaventurado. Así, pues, se requiere, para una bienaventuranza perfecta, que el entendimiento alcance la esencia misma de la causa primera. Y así tendrá su perfección mediante una unión con Dios como con su objeto, en lo único en que consiste la bienaventuranza del hombre.¹³¹¹

En este sentido, Jaime Bofill y Francisco Canals insistieron reiteradamente en que el Amor divino es el objeto de la contemplación beatificante, y que en esto mismo consiste la más auténtica lectura del tomismo frente a la deformación intelectualista:

En la Creación y en la Providencia, Dios busca Su gloria, la manifestación de Su bondad, no para aumentar Su bien, sino para difundirlo en los seres personales que obtienen su perfección en la contemplación amorosa del bien divino.¹³¹²

El Amor divino es el atributo que gusta contemplar el hombre en Dios, además de su omnipotencia y de su sabiduría, porque en Él se percibe especialmente la liberalidad y gratuidad de la creación y de todos sus innumerables dones, de manera que el conocimiento interno de estas cosas produce una unión afectiva con Dios que gratuitamente se le revela:

Dios, causa primera de todas las cosas por su Omnipotencia, su Sabiduría, su Bondad infinitas, lo es también por su amor comunicativo (...) Dios es el objeto y causa de nuestra bienaventuranza, no tan solo por ser Bueno (...) sino precisamente en cuanto nos ofrece su Amistad divina y nos pide entera correspondencia (...) Y este amor no es un amor cualquiera; es un amor completa, necesariamente desinteresado de un Dios que quiere, tan solo hacernos partícipes de la beatitud perfecta de que Él mismo goza. Paladear, gustar este amor, rendirse a la evidencia de esta realidad.¹³¹³

Esta contemplación del amor Divino es lo más gozoso y fecundo en la bienaventuranza imperfecta y en la perfecta, pues el hombre no puede dejar de contemplar con admiración

¹³¹¹ *Si igitur intellectus humanus, cognoscens essentiam alicuius effectus creati, non cognoscat de Deo nisi an est; nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam. Unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum, in quo solo beatitudo hominis consistit.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.3, art.8, in c.

¹³¹² Francisco CANALS. *Tomás de Aquino: un pensamiento siempre actual y renovador*, p.313

¹³¹³ Jaime BOFILL. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, p.181-182

la donación inmerecida que recibe de Dios, que le ofrece su mismo Amor y le hace partícipe de la beatitud perfecta de que goza.

En razón del carácter gozoso de la contemplación del amor divino, comenta Santo Tomás que la virtud de la caridad inclina más deliciosamente a sus actos, que cualquier otra virtud, y que para ello se necesita que Dios mismo nos infunda este amor con el cual hay que amarle:

Ninguna virtud tiene tan fuerte inclinación a su acto como la caridad, ni ninguna actúa tan deleitablemente como ella. Resulta, pues, particularmente necesario para el acto de caridad que haya en nosotros alguna forma habitual sobreañadida a la potencia natural, que la incline al acto de caridad y haga que actúe de manera pronta y deleitable.¹³¹⁴

Por consiguiente, la contemplación de Dios como la Verdad, la Belleza y el Amor supremos, es el objeto que en esta vida por la sabiduría se nos hace presente a la voluntad por medio del entendimiento, aunque de un modo imperfecto y distinto al modo como lo contemplaremos en la visión beatífica, pero en ambos el acto del entendimiento va acompañado de una unión afectiva. En relación con esto hay que destacar que la voluntad del hombre debe estar rectamente dispuesta para la bienaventuranza, y esto de una manera antecedente y otra concomitante.

En primer lugar, advierte Bofill que la voluntad del hombre debe estar rectificadada de manera antecedente a la bienaventuranza perfecta por medio del amor de caridad, que hace que la persona humana ame a Dios no únicamente como un bien propio, sino en tanto que de suyo es infinitamente amable en Sí mismo, lo que exige una entrega desinteresada, para quedarse en Él¹³¹⁵. En este sentido advierte el Aquinate que es condición necesaria para alcanzar la beatitud perfecta, que la voluntad del hombre se halle debidamente ordenada a su fin último, como la materia respecto de la forma:

Antecedentemente, en efecto, porque la rectitud de la voluntad existe por el orden debido al fin último. Ahora bien, el fin se relaciona con lo que se ordena a él, como la forma con la materia. Por eso, lo mismo que la materia no puede conseguir la forma si no está debidamente dispuesta para ella, nada puede conseguir el fin si no está ordenado a él debidamente. Y, por eso, nadie puede llegar a la bienaventuranza si no tiene rectitud de voluntad.¹³¹⁶

Es importante destacar que no puede haber virtud perfecta si no hay caridad, porque la virtud se ordena al bien del hombre, y este se encuentra en Dios, por lo que propiamente

¹³¹⁴ *Nulla virtus habet tantam inclinationem ad suum actum sicut caritas, nec aliqua ita delectabiliter operatur. Unde maxime necesse est quod ad actum caritatis existat in nobis aliqua habitualis forma superaddita potentiae naturali, inclinans ipsam ad caritatis actum, et faciens eam prompte et delectabiliter operari.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* II-II, q.23, art.2, in c.

¹³¹⁵ Jaime BOFILL. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, p.184

¹³¹⁶ *Antecedenter quidem, quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum. Finis autem comparatur ad id quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam. Unde sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo disposita ad ipsam, ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum. Et ideo nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.4, art.4, in c.

la virtud exige la caridad, es decir, este recto ordenamiento a Dios. Sin embargo, existen también otros bienes derivados y secundarios, a los cuales nos podemos referir como por ejemplo el rescate del prójimo o de la patria. En este caso, puesto que este bien particular es de suyo ordenable al fin último, puede haber virtud sin caridad, aunque se trataría de una virtud imperfecta. Sin embargo, si ese bien particular de suyo no es ordenable al fin último, como por ejemplo la astucia del avaro, en ese caso no podemos hablar de virtud de ningún modo, ni siquiera imperfecta¹³¹⁷. Es por esto que Santo Tomás destaca que la ordenación de las virtudes al último fin del hombre se produce por la caridad, la cual hace por otra parte que sean plenamente virtudes:

El fin es en el orden de la acción lo que el principio en el orden del conocimiento especulativo. Así como no puede darse ciencia verdadera si falta la recta comprensión del principio primero e indemostrable, tampoco puede haber verdadera justicia o verdadera castidad si falta la debida ordenación al fin realizada por la caridad, por mucho que uno se comporte rectamente en esas cosas.¹³¹⁸

Por otra parte, en la visión beatífica se requiere también la caridad de forma concomitante, pues al contemplar la Bondad divina, el bienaventurado ama necesariamente todo lo que ama, incluido a sí mismo, y todo ello referido a Dios, lo cual implica rectitud de la voluntad y posesión de la caridad:

Concomitantemente también, porque (...) la bienaventuranza última consiste en la visión de la esencia divina, que es la esencia misma de la bondad. Y así la voluntad del que ve la esencia de Dios necesariamente ama cuanto ama en orden a Dios; lo mismo que la voluntad de quien no ve la esencia de Dios necesariamente ama cuanto ama bajo la razón común de bien que conoce. Y esto es lo que hace recta a la voluntad. Por consiguiente, es claro que no puede haber bienaventuranza sin voluntad recta.¹³¹⁹

Es por esto que destaca el Aquinate que esta caridad concomitante poseída por los bienaventurados no es a la manera del amor concupiscible, pues este modo de posesión incluso los malos lo desean, sino que consiste en amar al sumo Bien por sí mismo, para que se difunda como es debido y del modo en que Dios desea comunicarlo, sin que nadie lo impida. De esta manera, la caridad que conduce antecedentemente a la bienaventuranza, y que se asocia a ella de manera concomitante, es incompatible con el pecado mortal:

Amar el Bien de que participan los bienaventurados para tenerlo o poseerlo, no rectifica todavía al hombre con respecto a la bienaventuranza, porque también los malos desean para

¹³¹⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* II-II, q.23, art.7, in c.

¹³¹⁸ *Cum finis se habeat in agibilibus sicut principium in speculativis, sicut non potest esse simpliciter vera scientia si desit recta aestimatio de primo et indemonstrabili principio; ita non potest esse simpliciter vera iustitia aut vera castitas si desit ordinatio debita ad finem, quae est per caritatem, quantumcumque aliquis se recte circa alia habeat.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* II-II, q.23, art.7, ad 2

¹³¹⁹ *Concomitanter autem, quia (...) beatitudo ultima consistit in visione divinae essentiae, quae est ipsa essentia bonitatis. Et ita voluntas videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quidquid amat, sub ordine ad Deum; sicut voluntas non videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quidquid amat, sub communi ratione boni quam novit. Et hoc ipsum est quod facit voluntatem rectam. Unde manifestum est quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.4, art.4, in c.

sí este bien; pero amar este Bien por sí mismo para que permanezca y se difunda, y nada se obre en contra suya, esto hace que el hombre permanezca como es debido respecto a aquella sociedad de los bienaventurados. Y esta es la caridad, que ama a Dios por sí mismo y al prójimo, que es capaz de bienaventuranza, como a uno mismo, y que lucha contra todo impedimento que a ello se oponga, tanto en sí como en los demás, y por esto es incompatible con el pecado mortal, que es el impedimento para la bienaventuranza.¹³²⁰

Así pues, la contemplación en este mundo o bienaventuranza imperfecta, se produce fundamentalmente por el amor de caridad, el cual nos mueve a la contemplación de Dios, la cual no consiste solo en considerarlo con el entendimiento, sino sobre todo en amarlo, de suerte, que el amor de caridad además de ser principio es también fin, pues sucede algo parecido a lo que con la amistad humana, que cuanto más se contempla por amor, tanto más se enciende y crece ese amor:

La vida contemplativa, aunque consiste esencialmente en el entendimiento, tiene su principio en la voluntad, en cuanto que el amor de Dios impulsa a la contemplación. Y dado que el fin corresponde al principio, de ahí que el término y el fin de la vida contemplativa haya que buscarlo en la voluntad, en cuanto que se encuentra deleite en la visión del objeto amado, y el deleite del objeto visto enciende más ese amor. Por eso dice San Gregorio, en *Super Ezech.*, que, *cuando se ha visto a quien se ama, se enciende más ese amor*. Y esta es la perfección última de la vida contemplativa: que no solo se ve sino que también se ama la verdad divina.¹³²¹

En este sentido, Santo Tomás distingue que la contemplación puede ser deleitable por dos motivos: o bien respecto de la operación que naturalmente le corresponde, como por ejemplo al hombre la contemplación de la verdad, o bien por razón del objeto, ya que si por ejemplo se contempla una persona amada, el deleite se recibe sobre todo al ver a esta, además de porque se realiza la operación de ver:

La contemplación puede ser deleitable bajo un doble aspecto. En primer lugar, por razón de la misma operación, porque para cada uno resulta agradable la operación que le es conveniente por su propia naturaleza o por costumbre. Ahora bien: la contemplación de la verdad es propia del hombre según su naturaleza (...) En segundo lugar, la contemplación se hace deleitable por parte del objeto, en cuanto que se contempla una cosa amada, como sucede en la visión corporal, que es deleitable no solo porque ya lo es el acto mismo de ver, sino también por ver a una persona querida. Por tanto, dado que la vida contemplativa

¹³²⁰ *Sic igitur amare bonum quod a beatis participatur ut habeatur vel possideatur, non facit hominem bene se habentem ad beatitudinem, quia etiam mali illud bonum concupiscunt; sed amare illud bonum secundum se, ut permaneat et diffundatur, et ut nihil contra illud bonum agatur, hoc facit hominem bene se habentem ad illam societatem beatorum. Et haec est caritas, quae Deum per se diligit, et proximos qui sunt capaces beatitudinis, sicut seipsos; et quae repugnat omnibus impedimentis et in se et in aliis; unde nunquam potest esse cum peccato mortali, quod est beatitudinis impedimentum.* TOMÁS DE AQUINO. *Quaestiones disputatae de virtutibus*, q.2, art.2, in c.

¹³²¹ *Vita contemplativa, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, inquantum videlicet aliquis ex caritate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio inde est quod etiam terminus et finis contemplativae vitae habetur in affectu, dum scilicet aliquis in visione rei amatae delectatur, et ipsa delectatio rei visae amplius excitat amorem. Unde Gregorius dicit, super Ezech., quod cum quis ipsam quem amat viderit, in amorem ipsius amplius ignescit. Et haec est ultima perfectio contemplativae vitae, ut scilicet non solum divina veritas videatur, sed etiam ut ametur.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* II-II, q.180, art.7, ad 1

consiste principalmente en la contemplación de Dios a la cual mueve la caridad (...) se sigue que en la vida contemplativa se da deleite no solo por razón de la contemplación misma, sino por razón del amor divino.¹³²²

De esto se infiere que el grado de perfección de contemplación en esta vida es proporcional al amor de caridad a Dios, el cual es perfectamente heterocéntrico, porque busca la unión de Dios con el hombre, no procurando una unión que rebaje y asimile Dios al hombre, sino por una transformación del hombre en su unión con Dios, haciendo que Él ocupe el lugar que le corresponde:

Por la caridad, el hombre ama a Dios más que a sí mismo, más que a su propio bien: no es que el amor propio legítimo quede excluido, pero sí subordinado al amor de Dios (...) Amor perfectamente heterocéntrico al fin, porque, si busca la unión del hombre con Dios, realiza esta unión no por una asimilación de Dios al hombre, sino por cierta transformación del hombre que lo asimila al último fin –por una divinización del hombre.¹³²³

V.8.4. Palabra mental, bienaventuranza incoada y sagrada Liturgia

Es en este trato de amor de caridad con Dios, movido por la gracia, donde cobra de nuevo una especial importancia la palabra del hombre, hasta el punto de que el Aquinate llega a describir la bienaventuranza como una conversación familiar con Dios, cuando dice que “esta comunión del hombre con Dios, que consiste en cierta conversación familiar con Él, comienza aquí en la vida presente por la gracia y culminará en la vida futura por la gloria”¹³²⁴. En este texto, hace referencia Santo Tomás a la bienaventuranza imperfecta y a la perfecta, y cifra el crecimiento en la amistad con Dios en una conversación familiar con Él, por medio de la palabra.

Esta conversación y palabra humana más perfecta, que más se orienta a nuestro fin último y que más nos introduce en la familiaridad con Dios es la plegaria u oración. En efecto, si el entendimiento en cuanto tal posee razón de infinitud, aunque entitativamente es una cualidad de un sujeto personal finito de carne y hueso, entonces la palabra humana del diálogo amistoso entre dos hombres finitos no puede satisfacer plenamente el anhelo de infinitud que posee el entendimiento en cuanto tal, por lo que debemos concluir que el último término del diálogo humano debe ser Dios, y en este sentido la palabra metafísicamente más perfecta que puede proferir el hombre es la oración, que

¹³²² *Aliqua contemplatio potest esse delectabilis dupliciter. Uno modo, ratione ipsius operationis, quia unicuique delectabilis est operatio sibi conveniens secundum propriam naturam vel habitum. Contemplatio autem veritatis competit homini secundum suam naturam (...) Alio modo contemplatio redditur delectabilis ex parte obiecti, inquantum scilicet aliquis rem amatam contemplatur, sicut etiam accidit in visione corporali quod delectabilis redditur non solum ex eo quod ipsum videre est delectabile, sed ex eo etiam quod videt quis personam amatam. Quia ergo vita contemplativa praecipue consistit in contemplatione Dei, ad quam movet caritas (...) inde est quod in vita contemplativa non solum est delectatio ratione ipsius contemplationis, sed ratione ipsius divini amoris.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* II-II, q.180, art.7, in c.

¹³²³ Jaime BOFILL. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, p.185-186

¹³²⁴ *Haec autem societas hominis ad Deum, quae est quaedam familiaris conversatio cum ipso, inchoatur quidem hic in praesenti per gratiam, perficietur autem in futuro per gloriam.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.65, art 5, in c.

ante Dios solo puede ser de humilde súplica¹³²⁵. A este respecto, es destacable aquel pasaje con que Francisco Canals concluye su gran obra “*Sobre la Esencia del Conocimiento*” afirmando que la palabra práctica más perfecta del hombre en el estado de vida presente es la plegaria, la cual impulsada por la caridad, le pide a Dios que le muestre su rostro:

En este sentido, habría que encontrar tal vez la mayor perfección del lenguaje mental de que es capaz el hombre viador, en la línea “práctica” en que se mueve la plegaria. Podríamos leer así en el Salmo la más profunda “palabra del corazón”, por la que el hombre, en su diálogo interior, presenta en forma de súplica su anhelo de definitiva plenitud en la contemplación de Dios: “A ti dijo mi corazón: te busqué mi rostro. Tu rostro buscaré Señor”.¹³²⁶

En relación con esto cabe destacar que el Aquinate al comentar el Padrenuestro, afirma que la oración en general produce tres beneficios, que son el ser un remedio contra los males, el ser eficaz en orden a la consecución de los rectos deseos y también porque nos familiariza con Dios:

Tres beneficios produce la oración. En primer lugar es un remedio eficaz y útil contra los males (...) En segundo lugar es eficaz y útil para lograr la consecución de todos los deseos: “Todo cuanto pidiéreis en la oración, creed que lo recibiréis (Mc 11, 24) (...) En tercer lugar es útil porque nos familiariza con Dios “Suba mi oración como incienso en tu presencia” (Ps.140,2).¹³²⁷

Este modo de unión del hombre con Dios en la bienaventuranza imperfecta o perfecta, supone una elevación de la naturaleza humana por medio de la gracia sobrenatural, la cual nos introduce en la unión de amistad con Dios por medio de la caridad. Es por esto, que la amistad en Cristo por la gracia, nos hace esperar la definitiva contemplación del rostro de Dios en la visión beatífica, y en la vida temporal del hombre lo que nos permite alcanzar la más perfecta felicidad es la contemplación amorosa de Dios, la cual es susceptible de crecer indefinidamente por razón del amor de caridad.

Lejos de querer romper la formalidad filosófica del presente trabajo, sería interesante plantear una investigación acerca de en qué modalidad de plegaria encuentra la palabra mental humana un lugar privilegiado en el que se anticipa e incoa algo de la bienaventuranza perfecta, y nos atrevemos a plantear de la mano de S.S.Benedicto XVI que es precisamente en la Sagrada Liturgia, donde el hombre viador tiene un lugar privilegiado para la contemplación amorosa de Dios, y en donde mejor aprende que a Dios se le encuentra más adorándolo y amándolo que reflexionando filosóficamente sobre él:

¹³²⁵ Cf. Francisco CANALS. “El logos, ¿indigencia o plenitud?” en *ibid*, *Obras completas. Escritos filosóficos (I)*. Tomo VI. p.241-242

¹³²⁶ Francisco CANALS. *Sobre la esencia del conocimiento*, p.684-685

¹³²⁷ *Tria bona facit oratio. Primo enim est efficax et utile remedium contra mala. (...) Secundo est efficax, et utilis ad omnia desideria obtinenda. Marc. XI, 24: omnia quaecumque orantes petitis credite quia accipietis. (...) Tertio est utilis, quia facit nos familiares Deo. Psal. CXL, 2: dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo.* TOMÁS DE AQUINO. *Expositio in orationem dominicam*, prooemium

A Dios se le encuentra sobre todo alabándolo, no solo reflexionando; y la liturgia no es algo construido por nosotros, algo inventado para hacer una experiencia religiosa durante cierto período de tiempo; consiste en cantar con el coro de las criaturas y entrar en la realidad cósmica misma. Así la liturgia, aparentemente solo eclesial, se ensancha y amplía, nos une en el lenguaje de todas las criaturas.¹³²⁸

En ella el hombre aprende a orar y a alabar a Dios de la manera que Él quiere, y no de la manera que cada uno libremente improvisa. En ella, la palabra mental humana que se eleva a Dios se manifiesta en forma de palabra externa, de gestos, de ceremonias y de múltiples signos, que inducen a adorar a Dios por sí mismo:

Que ofrecemos a Dios honor y reverencia, no para bien suyo, que en sí mismo está lleno de gloria y nada pueden añadirle las criaturas, sino para bien nuestro; porque, en realidad, por el hecho de honrar y reverenciar a Dios, nuestra alma se humilla ante Él, y en esto consiste la perfección de la misma (...) Por eso es necesario que en el culto divino nos sirvamos de elementos corporales para que, a manera de signos, exciten la mente humana a la práctica de los actos espirituales con los que ella se une a Dios. Por consiguiente, la religión considera, de hecho, los actos interiores como principales y adecuados; a los exteriores, en cambio, los tiene por secundarios y subordinados a los interiores.¹³²⁹

Estos signos externos son muy importantes, pues favorecen que el hombre se una a Dios por medio de su entendimiento y afecto, aunque dejarán de serlo en la bienaventuranza perfecta:

Es este culto de dos maneras: interior y exterior. Siendo el hombre compuesto de alma y cuerpo, uno y otro deben contribuir al culto de Dios, de suerte que el alma honre a Dios con el culto interior, y el cuerpo con el exterior (...) Y como el cuerpo se ordena a Dios mediante el alma, así el culto exterior se ordena al culto interior. Consiste este culto en la unión del alma con Dios por la inteligencia y el afecto, y así, según los varios modos con que se une a Dios su adorador, así se diferencian los actos exteriores del hombre en orden al culto divino. Ahora bien, en el estado de la futura bienaventuranza, la inteligencia humana contemplará la verdad divina en sí misma, y así el culto exterior no consistirá en figura alguna, sino solo en la alabanza de Dios, que brota del conocimiento interior y del afecto.¹³³⁰

¹³²⁸ *Dio si trova soprattutto lodandolo, non solo riflettendo; e la liturgia non è qualcosa di costruito da noi, qualcosa di inventato per fare un'esperienza religiosa durante un certo periodo di tempo; essa è il cantare con il coro delle creature e l'entrare nella realtà cosmica stessa. E proprio così la liturgia, apparentemente solo ecclesiastica, diventa larga e grande, diventa nostra unione con il linguaggio di tutte le creature.* BENEDICTO XVI. Audiencia general, 14-05-2008.

¹³²⁹ *Deo reverentiam et honorem exhibemus non propter ipsum, qui in seipso est gloria plenus, cui nihil a creatura adici potest, sed propter nos, quia videlicet per hoc quod Deum reveremur et honoramus, mens nostra ei subiicitur, et in hoc eius perfectio consistit (...)* Et ideo in divino cultu necesse est aliquibus corporalibus uti, ut eis, quasi signis quibusdam, mens hominis excitetur ad spirituales actus, quibus Deo coniungitur. Et ideo religio habet quidem interiores actus quasi principales et per se ad religionem pertinentes, exteriores vero actus quasi secundarios, et ad interiores actus ordinatos. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* II-II, q.81, art 7, in c.

¹³³⁰ *Est autem duplex cultus Dei, interior, et exterior. Cum enim homo sit compositus ex anima et corpore, utrumque debet applicari ad colendum Deum, ut scilicet anima colat interiori cultu, et corpus exterior (...)* Et sicut corpus ordinatur in Deum per animam, ita cultus exterior ordinatur ad interiorem cultum. Consistit autem interior cultus in hoc quod anima coniungatur Deo per intellectum et affectum. Et ideo secundum quod diversimode intellectus et affectus colentis Deum recte coniungitur, secundum hoc diversimode exteriores actus hominis ad cultum Dei applicantur. In statu enim futurae beatitudinis,

Por otra parte, estos signos y palabras son importantes no para mostrar a Dios cuáles son nuestros pensamientos y afectos, pues Él conoce nuestros corazones, sino para inducirnos a nosotros y a los demás a reverenciarlo:

Es distinta la razón por la que nos servimos de palabras al dirigirnos a Dios o a los hombres. Por lo que a los hombres se refiere, lo hacemos así para expresar con ellas lo que ocultamos en el corazón: lo que ellos no pueden conocer. Esta es la causa por la que alabamos con nuestros labios a un hombre, para que él y los demás se enteren de la buena opinión que de él tenemos, y a fin de que la persona alabada se anime, por lo que decimos, a una mayor perfección (...) Mas, tratándose de Dios, para quien no hay secretos en los corazones, las palabras no las empleamos para manifestarle nuestros pensamientos, sino para inducirnos a nosotros mismos y a los demás que nos oyen a reverenciarlo.¹³³¹

Así se cumple también este rasgo de la contemplación amorosa, por el que el hombre ama la Bondad divina por sí misma, y no en tanto que pretende obtener una asimilación propia, sino para que se difunda a todos los demás, para que por todos los hombres sea conocido y amado. Es por esto, que en la Sagrada Liturgia, el lenguaje mental se dirige con toda su intensidad y perfección a esta unión de amistad con Dios, valiéndose de la palabra externa y de múltiples signos externos, que son como piedras preciosas y joyas que engastan a las palabras más santas y más importantes que se han pronunciado en la historia: aquellas por las que no recibimos únicamente un bien o gracia particular, sino al mismo Autor de la Gracia. Por consiguiente, la sagrada Liturgia se muestra como la ocasión privilegiada para esa incoación o anticipo de la visión beatífica por medio de la contemplación amorosa de un Dios que nos ama hasta el extremo, que se nos da en la sagrada Eucaristía donde la unión del alma humana con Dios no es solamente afectiva sino también una unión real, al modo de la amistad perfecta y acabada.

En conclusión, podemos decir que es en la Sagrada Liturgia donde especialmente el hombre se educa en el amor a Dios, enseña a los demás a adorarlo y en donde la palabra mental se vale de todos los medios para tal fin, incluyendo la propia voz, el cuerpo, la materia, los gestos, la arquitectura y las demás bellas artes. Quizás sería sugestivo acompañar esta futura línea de reflexión acerca de la relación entre la palabra mental, la incoación de la bienaventuranza y la sagrada Liturgia, teniendo presente la imagen propuesta por Joseph Ratzinger acerca de la importancia de la orientación tradicional del altar *ad orientem*, destacando que "El Señor es el punto de referencia (...) Él es el sol naciente de la historia"¹³³².

intellectus humanus ipsam divinam veritatem in seipsa intuebitur. Et ideo exterior cultus non consistet in aliqua figura, sed solum in laude Dei, quae procedit ex interiori cognitione et affectione. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.101, art 2, in c.

¹³³¹ *Verbis alia ratione utimur ad Deum, et alia ratione ad hominem. Ad hominem enim utimur verbis ut conceptum nostri cordis, quem non potest cognoscere, verbis nostris ei exprimamus. Et ideo laude oris ad hominem utimur ut vel ei vel aliis innotescat quod bonam opinionem de laudato habemus, ut per hoc et ipsum qui laudatur ad meliora provocemus (...)* Sed ad Deum verbis utimur non quidem ut ei, qui est inspector cordium, nostros conceptus manifestemus, sed ut nos ipsos et alios audientes ad eius reverentiam inducamus. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I-II, q.101, art 2, in c.

¹³³² Joseph RATZINGER. *El espíritu de la liturgia*, p.124

VI. LA PERVERSIÓN DE LA PALABRA HUMANA

Así como el Aquinate acostumbraba a hablar del vicio después de haber tratado la virtud, porque el mal no se puede entender sino a la luz del bien del cual es privación, una vez demostrada la enorme importancia que posee la palabra para el perfeccionamiento de la vida humana, pasamos ahora a considerar el gran daño que se sigue para el hombre y la sociedad cuando la palabra del hombre se pervierte. Baste apuntar de entrada que este daño espiritual ya fue advertido desde muy antiguo por Platón en boca de Sócrates, cuando en el *Fedón* le dice a Critón que no se preocupe demasiado por el modo de darle sepultura, porque su cadáver será una realidad distinta al Sócrates que en ese momento está hablando. Es por esto, que le advierte que decir que se enterra a Sócrates es un modo de hablar impropio que hace daño a las almas:

No logro amigos, convencer a Critón de que soy ese Sócrates que conversa ahora con vosotros y que ordena cada cosa que se dice, sino que cree que soy aquel que verá cadáver dentro de un rato, y me pregunta por eso cómo debe ser mi sepelio (...) Vosotros garantizad que no permaneceré una vez que muera, sino que me marcharé, para que así Critón lo soporte mejor, y al ver quemar o enterrar mi cuerpo no se irrite como si yo estuviera padeciendo cosas terribles, ni diga durante el funeral que expone, lleva a enterrar o está enterrando a Sócrates. Pues ten bien sabido, oh excelente Critón, que el no hablar con propiedad no solo es una falta en eso mismo, sino también produce mal en las almas.¹³³³

Este daño a las almas, que se sigue del mal uso del lenguaje humano, es precisamente lo que queremos analizar brevemente en este capítulo, pero antes debemos considerar qué clase de presencia del mal se da en la realidad y qué grados de corrupción pueden establecerse.

VI.1. La presencia del mal en la realidad

Una de las aportaciones fundamentales del Aquinate al patrimonio filosófico perenne es sin duda aquella que hace a referencia al problema del mal. En efecto, en líneas muy generales, podemos recordar que arranca de un aparente dilema en el que se plantea que si Dios es autor de todos los entes lo es entonces del mal, y por tanto Dios no es bueno, o bien, que si Dios no es el autor del mal, entonces lo sería una materia eterna de la que Dios no es responsable, y en este caso Dios no sería absoluto. La solución a este dilema depende de qué clase de entidad demos a esa existencia misteriosa del mal, pues envuelve una cierta paradoja: el mal existe pero no es ser. Ciertamente, el mal no es una realidad positiva, sino una privación de un bien que debería tenerse y del que se carece, por tanto es algo que implica a la vez existencia e inconsistencia. Así pues, a este respecto, recordemos brevemente que el Doctor Común demuestra en primer lugar que el mal no es una naturaleza¹³³⁴ ni una esencia¹³³⁵. Esto no implica ignorar la existencia del mal, es decir, no implica decir que el mal no existe, sino que se reconoce que está realmente pero no como un ser, ni como una sustancia, sino como la privación de lo que

¹³³³ PLATÓN. *Fedón*, p.139

¹³³⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 48, art.1, in c.

¹³³⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro III, cap.7.

un ser tiene y debe tener por naturaleza¹³³⁶, por lo que no se trata de una mera ausencia o negación, sino que se trata de la carencia de un bien debido. Esta privación no es una esencia o naturaleza, sino que es una negación en la misma sustancia.

En segundo lugar, demuestra el Aquinate que el mal existe, pero únicamente en el bien que hiere o parasita, y no separado de este. En efecto, una vez probado que el mal existe, pero que por otro lado “no es”, cabe preguntarse, ¿cómo existe el mal si no es algo, si no es naturaleza ni una esencia? La respuesta de Santo Tomás es que “el sujeto del mal es un bien”¹³³⁷, y como ejemplo advierte que el ser ciego no es un ente, sino que es ente aquella persona que padece la ceguera o privación de la visión:

Lo que es malo, no es algo; sino que aquello a lo que acaece el ser malo, es algo, en cuanto que el mal no priva sino de un bien particular, como también esto mismo que es el ser ciego, no es algo; sino aquello a lo que acaece el ser ciego es algo.¹³³⁸

Otro ejemplo ilustrativo acerca del mal, es la comparación que se establece entre este y el agujero de una pared, pues de este podemos decir que existe y que es susceptible de ser mayor o menor, pero por sí mismo el agujero no es algo, sino una mordedura de la pared, y sin esta no puede darse. Así pues, en tercer lugar, dentro de la síntesis tomista acerca de este problema, se extrae una tercera afirmación que es que el bien es causa *per accidens* del mal, ya que este al ser una privación de ser carece de causalidad propia:

Necesariamente se ha de afirmar que el mal tiene causa de algún modo. En efecto, el mal es la carencia de algún bien debido que podía y debía tenerse (...) Mas el ser causa solo puede convenir al bien, porque nada puede ser causa sino en cuanto que es ente, y todo lo que es ente en cuanto tal es un bien.¹³³⁹

A este respecto, Santo Tomás analiza las cuatro causas en referencia a la causación del mal, y demuestra que no puede tener causa formal porque no posee ninguna forma o naturaleza. Asimismo, tampoco posee causa final, sino que consiste en la privación de un orden o fin debido, de manera que todo agente obra persiguiendo un bien, e incluso el que obra mal lo hace bajo razón de un cierto bien. De manera semejante, tampoco el mal posee una causa material, pues la materia en tanto que está en potencia de un cierto bien posee ya cierta bondad. Únicamente resta que mal posea una cierta causalidad eficiente, pero esta resulta ser *per accidens*¹³⁴⁰. A este respecto, el Aquinate demuestra que solamente el bien puede ser causa del mal en tanto que es un bien deficiente, y que por otra parte este bien es causa *per accidens* del mal. Así por ejemplo, en las cosas naturales la producción de unas formas implica la corrupción de otras, como el fuego

¹³³⁶ *Ibid.*

¹³³⁷ *Subiectum mali sit bonum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 48, art.1, in c.

¹³³⁸ *Unde dico, quod id quod est malum, non est aliquid; sed id cui accidit esse malum, est aliquid, in quantum malum privat nonnisi aliquod particulare bonum; sicut et hoc ipsum quod est caecum esse, non est aliquid; sed id cui accidit caecum esse, est aliquid.* TOMÁS DE AQUINO. *De Malo*, q.1, art.1, in c.

¹³³⁹ *Necesse est dicere quod omne malum aliquo modo causam habeat. Malum enim est defectus boni quod natum est et debet haberi (...) Esse autem causam non potest convenire nisi bono, quia nihil potest esse causa nisi in quantum est ens; omne autem ens, in quantum huiusmodi, bonum est.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 49, art.1, in c.

¹³⁴⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 49, art.1, in c.

priva del agua que hace evaporarse, pero el fuego tiende de suyo a propagarse como fuego, aunque de manera que accidentalmente se sigue la exclusión de otras formas. Asimismo en cuanto que es un bien deficiente, Santo Tomás recoge un ejemplo de Aristóteles de que un semen en mal estado puede provocar un parto monstruoso. Por otro lado, en las cosas voluntarias sucede algo semejante, pues la voluntad lleva por accidente a realizar cosas intrínsecamente desordenadas y malas como por ejemplo el adulterio, pero que resulta un bien deleitable particular de cierta persona. Y asimismo, en dicho mal moral aparece la voluntad como causa deficiente por actuar sin atender a la regla moral, de manera semejante a como un artesano que se pusiese a trabajar sin las herramientas adecuadas obtendría un resultado desastroso¹³⁴¹.

En relación con lo dicho anteriormente, se infiere otra cuarta tesis decisiva que es que “el mal no destruye totalmente el bien”¹³⁴², ya que el mal por sí mismo no puede subsistir ni puede ser causado a no ser que sea accidentalmente por otro bien deficiente, de manera que para estar presente en la realidad necesita de que subsista ese bien que hiere o parasita, y sin él desaparecería la misma mordedura del mal. En este sentido, Santo Tomás compara el aumento del mal de un ente no tanto con la sustracción de un bien, sino con la adición de bienes o formas que le son contrarios, de lo cual resulta una disminución de la aptitud o potencia para un bien o acto:

Más disminuye el bien por el mal a causa de la adición de un contrario que por la sustracción del mismo bien (...) el mal sobreviene al margen de la intención del agente, que siempre pretende algún bien, siguiéndose de ello la exclusión de algún bien, que es opuesto al mal. Luego, cuanto más se multiplica el bien intentado, del cual resulta un mal al margen de la intención del agente, tanto más disminuye la potencia para el bien contrario; y por esto se dice que el bien es más disminuido por el mal.¹³⁴³

Sin embargo, advierte el Aquinate que en las cosas naturales estas formas no son susceptibles de aumentar indefinidamente, sino que se topan con un límite que no pueden traspasar, del que se siga la destrucción completa del bien en que inhiere, porque la completa destrucción del bien acarrea la desaparición del mismo mal:

Si se interponen, por ejemplo, un sinnúmero de cuerpos opacos entre el sol y el aire, se disminuye indefinidamente la capacidad del aire para ser iluminado; nunca llegará esta a ser suprimida totalmente mientras permanezca el aire, que por su misma naturaleza es diáfano.¹³⁴⁴

¹³⁴¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *De Malo*, q.1, art.3, in c.

¹³⁴² *Malum non totaliter consumit bonum*. TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro III, cap.12

¹³⁴³ *Diminuitur igitur bonum per malum magis apponendo contrarium quam de bono aliquid subtrahendo (...) Malum incidit praeter intentionem agentis, quod semper intendit aliquod bonum, ad quod sequitur exclusio alterius boni, quod est ei oppositum. Quanto igitur illud bonum intentum ad quod praeter intentionem agentis sequitur malum, magis multiplicatur, tanto potentia ad bonum contrarium diminuitur magis: et sic magis per malum dicitur diminui bonum*. TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro III, cap.12

¹³⁴⁴ *Sicut si in infinitum interponantur corpora opaca inter solem et aerem, in infinitum diminuetur habitas aeris ad lumen, nunquam tamen totaliter tollitur, manente aere, qui secundum naturam suam est diaphanus*. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 48, art.4, in c.

En relación con esto, advierte que en las criaturas racionales el mal de culpa es susceptible de aumentar sin límites, en el sentido de que el entendimiento puede proceder indefinidamente, y la voluntad puede cometer numerosos pecados, de manera que la inclinación natural del hombre a la realización de su fin se vea muy disminuida aunque nunca totalmente suprimida mientras subsista su naturaleza:

Sin embargo, en lo moral cabe esta disminución indefinida. Porque el entendimiento y la voluntad no tienen límites señalados a sus actos. Pues el entendimiento, entendiendo puede proceder indefinidamente; por eso se dice que las especie matemáticas de números y figuras son infinitas. Igualmente, también la voluntad, puede progresar en su querer indefinidamente, por ejemplo, quien quiere cometer un hurto puede querer cometerlo nuevamente e infinitas veces (...) Luego, el bien de la disposición natural puede disminuir indefinidamente por el mal moral. No obstante, jamás desaparecerá completamente, pues le acompaña siempre la naturaleza, que permanece.¹³⁴⁵

De estas tesis nucleares, infiere el Aquinate otras muy importantes, como por ejemplo que no existe un sumo mal o que Dios no es causa del mal moral presente en la realidad, sino que este se debe a las causas segundas defectuosas, de manera semejante a como la cojera de un hombre no debe imputarse a la facultad motriz sino a la deficiencia de la pierna¹³⁴⁶. Sin embargo, estas cuestiones exceden al estudio presente.

VI.1.1. La corrupción de lo mejor es lo peor

Una vez asentadas las principales tesis metafísicas acerca del mal, hemos visto que este no es una forma o naturaleza, sino que existe únicamente en un cierto bien que hiere o parasita, y que aunque sea susceptible de aumento nunca puede llegar a destruir el bien que le sustenta, porque no subsiste al margen de este, de modo que los diversos grados de un mal deben valorarse en relación al bien del cual son privación. En efecto, el mal por sí mismo carece de modo, especie y orden, de manera que únicamente se puede medir un mal en relación al bien que daña. Es por esto que el Aquinate afirma que “el mal no es cognoscible en sí, porque es de esencia del mal ser privación del bien, y por tanto, no es posible definirlo ni conocerlo más que por el bien”¹³⁴⁷.

De esto se deriva aquel principio clásico de que “la corrupción de lo mejor es lo peor”, que Santo Tomás utiliza por ejemplo a la hora de exponer los diversos grados de perfección de las formas de gobierno de una comunidad política¹³⁴⁸ y que es aplicable a todos los órdenes de la realidad. Resulta evidente, por ejemplo, que la corrupción de una

¹³⁴⁵ *In moralibus autem potest ista diminutio in infinitum procedere. Nam intellectus et voluntas in suis actibus terminos non habent. Potest enim intellectus intelligendo in infinitum procedere: unde mathematicae numerorum species et figurarum infinitae dicuntur. Et similiter voluntas in volendo in infinitum procedit: qui enim vult furtum committere, potest iterum velle illud committere, et sic in infinitum (...) In infinitum igitur per malum moris bonum naturalis aptitudinis diminui potest. Nunquam tamen totaliter tolletur, sed semper naturam remanentem comitatur.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro III, cap.12

¹³⁴⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q. 49, art.2, in c.

¹³⁴⁷ *Sed malum non est per se cognoscibile, quia de ratione mali est, quod sit privatio boni. Et sic neque definirí, neque cognosci potest, nisi per bonum.* TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.14, art 10, ad 4

¹³⁴⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *De Regno*, cap.4

brizna o mota de polvo apenas se percibe y se le da importancia, pero resulta mucho más llamativa la enfermedad y muerte de un organismo superior. Así, de manera análoga, podemos afirmar que cuando la corrupción se da en el orden de las realidades espirituales el daño es mucho mayor, pues cuanto mayor capacidad de bien posee un ente, mayor es el mal que se sigue de su corrupción. Es por esto, que en el presente capítulo, vamos a utilizar como premisa mayor que “la corrupción de lo mejor es lo peor”, la cual damos por fundamentada, después de todo lo anteriormente expuesto.

Por otro lado, en el capítulo quinto, hemos desarrollado y demostrado la tesis de que la vida humana se manifiesta y perfecciona por la luz de la palabra, de manera que el verbo humano viene a ser la última perfección del universo físico, que al nombrar las cosas les señala un puesto en el universo y se convierte en un medio de perfeccionamiento de otros hombres. Sin embargo, la palabra interior del hombre para trascenderse y comunicarse a otros hombres necesita y reclama una materialidad gráfica y sonora con la que realiza una estrecha unidad:

Los dos principios del hilemorfismo, fundidos eminentemente en la unidad de la esencia humana, racional, se llaman mutua y constantemente, en todas las zonas del operar del hombre. Pues así como la forma sustancial recepta tiene una *habitus* esencial hacia la materia, así también la *species expressa* tiene su vocación igualmente esencial por la realidad sensible y con movimiento natural, retorna hacia ella, para signarla de alguna manera (...) El *verbum mentis* normalmente logrado siempre signa de alguna manera a la materia; si no presenta esta tendencia se ha frustrado, derramándose en las arenas del conceptualismo.¹³⁴⁹

Es por esto que la palabra del hombre es de algún modo las dos cosas a la vez, el verbo mental interior y el signo exterior que es fundamental para la comunicación del mismo y que de algún modo ayuda a desarrollar el mismo pensamiento. En este sentido, podemos afirmar que sin la palabra del hombre, encarnada en los diversos lenguajes, la inteligencia humana no despertaría de su estado de potencialidad. Es por ello que cuando esta palabra externa se divorcia del verbo mental se siembra un terreno propicio para la degradación del lenguaje humano. No obstante, no podemos entender de qué manera puede degradarse la palabra humana, si primero no describimos los diversos valores y dimensiones implicados en ella.

VI.2. Las tres dimensiones de la palabra humana

En primer lugar, debemos destacar una primera, propia del hablante, que constituye signo del estado ánimo de este (subjetivo-emotivo); una segunda que se refiere a la cosa, simbolizada por la palabra (objetiva) y una tercera, que es propia del oyente y viene a ser como una señal que pone en comunicación con los demás para interactuar. Signo, símbolo y señal, corresponden a estas tres dimensiones de la palabra humana, la cuales se comprueban en un ejemplo tan trivial, como la petición que hago a un compañero para que me acerque la botella de agua. En este ejemplo, el hablante muestra como signo un estado de ánimo (deseo y necesidad de beber), simboliza una cosa diferente a los

¹³⁴⁹ Mario José PETIT DE MURAT. *La palabra violada*, p.7-8

interlocutores, en este caso el agua, y a su vez es una señal de petición que pretende influir en la actuación del oyente.

De estas tres dimensiones, la que es exclusivamente humana es la simbólica, es decir, aquella que nos permite referirnos a las cosas. El Aquinate, al comentar el conocido pasaje aristotélico de la Política, recoge la palabra humana como fundamento de la sociabilidad natural, a la vez que la compara y distingue de las “voces” de los animales¹³⁵⁰.

En efecto, los animales poseen una serie de “voces” por las que alcanzar a manifestar un estado de ánimo (signo) e incluso pueden provocar una reacción ante otro (señal de amenaza o huida). Así por ejemplo, un grupo de monos de la selva puede emitir una serie de chillidos ante la aparición de una pantera o de un tigre. En este caso, el animal es capaz de dejar traslucir su estado de ánimo de miedo e incluso es capaz de dar una señal de alarma al resto de animales. Pero en ningún caso serán capaces de hablar de la “pantera” o del “tigre”, y prueba de ello es que no habrá diferencia entre un chillido y otro, no se percibirá entre ellos una articulación diferente. De modo semejante, un mono cogerá un plátano o unos insectos para alimentarse, y podrá ser capaz de manifestar un sentimiento de agrado ante su presencia, pero carece de la palabra que permita referirse a las cosas mismas.

Como ahora veremos, la perversión del lenguaje humano puede resumirse en amputar esta dimensión semántica o simbólica, y reducirla a una mera comunicación de estados de ánimo o de señales para interactuar, lo que por otra parte se corresponde en parte con la visión pragmatista del lenguaje del segundo Wittgenstein, que reduce el significado al uso social de las palabras.

VI.3. La colonización mental por medio del lenguaje

Es un hecho patente a todos que el cambio de mentalidad realizado en la vida de las personas del mundo occidental en la segunda mitad del siglo pasado adquirió los rasgos de una revolución cultural, en la que no solo las actitudes, valores y formas de vida resultaron modificadas, sino hasta el mismo de hablar se vio afectado e incluso fue el medio principal a través del cual se llevó a cabo dicha transformación. En un momento dado se dejaron de lado ciertas palabras y se impusieron otras nuevas, mientras que muchas de las que aparentemente se mantenían adquirieron unas connotaciones diferentes. En este sentido, Rafael Gamba describía la relación entre esta acelerada revolución cultural y su conexión con el lenguaje, en los términos siguientes:

Lo que Albert Camus llamó la Revolución del siglo XX ha adquirido técnicas muy superiores a las que pudo utilizar la Revolución en el siglo XVIII-XIX (...) No va a constituir una lucha de cuerpos sino de almas: no se tratará de subyugar o de eliminar hombres, sino de condicionar y colonizar sus almas. El arma principal será el lenguaje, y más precisamente aquella función mítico-mágica -el factor emocional y sugestivo- que cada palabra o término puede conllevar. Este aspecto del lenguaje se presta a utilizaciones muy sutiles y denunciabiles, que alcanzan hasta variar realmente la semántica de un término y su significado conjunto en las frases (...)

¹³⁵⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *De Regno*, libro I, cap.1

Si se logra que alguien -un hombre o grupo- acepte en su habla habitual determinados términos y expresiones se habrá abierto en él un portillo para trocar su pensamiento y su alma. ¹³⁵¹

En términos semejantes, Josef Pieper constataba esta misma transformación simultánea del lenguaje y de la sociedad, a propósito del desuso de la palabra “virtud” y de la ridiculización pública de la misma por parte de Paul Valéry, por lo que llegaba a plantearse la existencia de una serie de leyes demoníacas en el envilecimiento de las grandes palabras de la tradición cristiana:

El diagnóstico de Valéry es indiscutiblemente verdadero, pero no debe extrañarnos demasiado. En parte se trata, seguramente, de un fenómeno natural del destino de las “grandes palabras”. En efecto, ¿por qué no han de existir, en un mundo descristianizado, unas leyes lingüísticas demoníacas, merced a las cuales lo bueno le parezca al hombre, en el lenguaje, como algo ridículo? ¹³⁵²

Esto nos lleva a considerar brevemente los principales procedimientos de degradación del lenguaje humano, que responden a un uso sistemático y premeditado por el cual la palabra humana, que de suyo está naturalmente destinada a manifestar la verdad, sin embargo sufre una privación de gravísimas consecuencias.

VI.4. Las técnicas de degradación del lenguaje

VI.4.1. La transmutación emotiva de las palabras

La primera técnica de perversión del lenguaje consiste en transmutar algunos de los términos de un lenguaje en el sentido de que adquieren una carga emotiva muy acentuada, mientras que su dimensión semántica se mantiene igual o varía un poco:

En el lenguaje -en las palabras- cabe, como dije, una utilización significativa y una utilización emocional y aún mágica. Las palabras, ante todo, significan las cosas, y a las cosas nos conducen. Pero al mismo tiempo y siempre, poseen una carga emocional y aún una resonancia mítico-mágica. Las palabras predisponen al ánimo, desde aquellas que nos fascinan hasta aquellas otras que hieren nuestra sensibilidad y nos escandalizan (...) Esta carga emocional de las palabras puede evolucionar con su uso y con el contexto de actitudes humanas y de cambios conjuntos del lenguaje sin que varíe la significación misma del término. Palabras en otro tiempo peyorativas o vitandas se ven hoy nimbadas de un halo luminoso y atractivo. Tal, por ejemplo, la palabra “cambio”. ¹³⁵³

Esta primera técnica de manipulación del lenguaje humano, supone una degradación consistente en explotar la dimensión emotiva de las palabras y dejar de lado su dimensión semántica, de manera que la palabra humana deja de llevarnos a las cosas mismas. Del uso de esta técnica de trasmutación emotiva se puede decir que resulta que la palabra

¹³⁵¹ Rafael GAMBRA. *El lenguaje y los mitos*, p.103-104

¹³⁵² Josef PIEPER. *Las virtudes fundamentales*, p.15

¹³⁵³ Rafael GAMBRA. *El lenguaje y los mitos*, p.37-38

humana se ve rebajada a una simple interjección, porque solamente mueve los sentimientos y apenas simboliza nada. En este sentido, la palabra humana se ve degradada a un mero signo animal, pues es sabido que dentro del lenguaje humano, las interjecciones son lo más parecido a los signos animales, pues únicamente nos revelan estados de ánimo, pero no nos expresan el ser de las cosas. Así por ejemplo, “oh” es una interjección que expresa un sentimiento de admiración, mientras que “ay” expresa un sentimiento de dolor y “uf” un sentimiento de cansancio.

En relación con esto, podríamos destacar numerosas palabras que actualmente ejercen un determinado poder sugestivo y emotivo como por ejemplo “democracia”, “moderno”, “avanzado”, “libertad” o “cambio”, cuyo significado se ha vaciado pero que producen una fascinación y seducción sobre los oyentes. Por otra parte, palabras como “censura” o “tradición” aparecen completamente desprestigiadas y parecen provocar una desgracia sobre aquel que las utiliza o sobre aquel a quien le son aplicadas. Un experimento imaginario que podemos hacer, es el de recurrir a cualquier noticia que se refiera a un tipo de “censura” política y cambiar dicho término por el de “control”, y se comprobará que la emoción provocada es distinta. Así por ejemplo, estamos acostumbrados a oír noticias referidas a un incremento del “control” sobre la producción de los alimentos, el funcionamiento de las escuelas y de los hospitales, sin que ello nos afecte demasiado.

VI.4.1.1. El envilecimiento de las grandes palabras

Es una tendencia destacable el maltrato que han sufrido grandes palabras de la tradición occidental cristiana. Así por ejemplo, en el ámbito filosófico, palabras como “metafísica” que antes evocaban la más alta forma de sabiduría natural y especulación humana, por influencia del pensamiento moderno se ha pasado a entender como una pseudociencia o saber ilusorio y desconectado de la realidad. Así también la palabra “ente” deja de significar lo que tiene ser, para significar algo fantasmagórico y sin subsistencia, cuando en su origen significaba justo lo contrario. Muchas de estas grandes palabras, nacidas en un ámbito de reflexión filosófica y teológica fueron vividas y utilizadas en el lenguaje común, pero han sido pervertidas y parece que ya no nos llevan a las cosas. De entre las numerosas palabras grandes que han sufrido este envilecimiento podemos destacar el caso ya mencionado de la palabra “virtud”, así como también “amor”, “unidad”, “libertad” o “justicia”. Así por ejemplo, la palabra “amor” ha sufrido un asedio constante y cabe destacarla ya que es nuclear en la fe cristiana puesto que “Dios es Amor”. Es por esto, que el Romano Pontífice Benedicto XVI se vio en la necesidad de escribir toda una encíclica para explicar en qué consiste el “amor”, ya que la perversión del lenguaje ha hecho que ya no se sepa bien a qué realidad se refiere dicha palabra:

El amor de Dios por nosotros es una cuestión fundamental para la vida y plantea preguntas decisivas sobre quién es Dios y quiénes somos nosotros. A este respecto, nos encontramos de entrada ante un problema de lenguaje. El término “amor” se ha convertido hoy en una de las palabras más utilizadas y también de las que más se abusa, a la cual damos acepciones totalmente diferentes. Aunque el tema de esta Encíclica se concentra en la cuestión de la comprensión y la praxis del amor en la Sagrada Escritura y en la Tradición de la Iglesia, no

podemos hacer caso omiso del significado que tiene este vocablo en las diversas culturas y en el lenguaje actual.¹³⁵⁴

Dentro de este vaciamiento y confusión, se ha reducido el término “amor” a una vaga noción sentimental, completamente ajena a la verdad y al bien, en la que cualquier cosa tiene cabida. No obstante, no corresponde al presente trabajo elaborar un diccionario de términos transmutados, de lo cual existe bastante bibliografía al respecto, sino únicamente mostrar en qué consiste la degradación de la palabra humana y de qué manera se lleva a cabo.

VI.4.1.2. La exaltación de palabras mediocres o asépticas

Por otro lado, palabras que en otro tiempo fueron completamente neutras o asépticas, e incluso en algunos casos llegaron a tener connotaciones negativas, han sido transmutadas emotivamente y se han cargado de un prestigio mágico, que puede llegar a nublar la capacidad de discernimiento. De las múltiples palabras transmutadas que podrían mencionarse, algunas de ellas son las de “cambio”, “novedad”, “diálogo”, “apertura”, “progreso”, etcétera.

Así por ejemplo, la palabra “cambio” es una de las actualmente más remitificadas y dotadas de prestigio mágico, la cual en su origen posiblemente fue tomada del ámbito del intercambio económico y no tenía ninguna connotación especial. En todo caso, la palabra sinónima de “mutación” clásicamente significaba una limitación o imperfección y la palabra derivada de transmutación significaba un cambio en la sustancia y pérdida de su ser. Otra palabra que muestra muy bien en qué consiste este mecanismo de exaltación de palabras asépticas es el de la palabra “apertura” y su opuesto “cerrazón”, los cuales aunque poseen un cierto matiz emotivo, por sí solos no revelan bondad o maldad, pues depende de a qué se refiera dicha apertura se podrá valorar de forma positiva o negativa, pues abrirse a una epidemia sería insensatez, igual que lo sería cerrarse ante el buen ejemplo.

De los anteriores procedimientos de transmutación emotiva de las palabras, resultan como una serie de términos cargados con un prestigio mágico, cuya sola utilización garantiza una adhesión emotiva de los oyentes, por lo que son habitualmente utilizadas por los políticos y los comerciantes en los medios de comunicación social.

De todo esto resulta que ya sea a partir de grandes palabras que se han vaciado y envilecido como por ejemplo “amor” y “libertad”, o bien sea a partir de la exaltación de palabras en otro tiempo mediocres como “cambio” o “democracia”, obtenemos una categoría de términos que embrujan la capacidad crítica del oyente en muchos casos.

¹³⁵⁴ *Dei amor nobis quaestio est de vita principalis atque interrogationes fert decretorias quid sit Deus quidque simus nos. Hac de re nos ante omnia vocabulorum impedit difficultas. Verbum enim “amoris” nostra aetate factum est unum ex maxime adhibitibus vocabulis et etiam pessime tractatis, cui videlicet interpretationes addimus prorsus inter se adversantes. Etiamsi harum Litterarum Encyclicarum argumentum in ipsam intelligentiam atque usum amoris dirigitur apud Sacras Litteras et Ecclesiae Traditionem, non possumus tamen simpliciter recedere a significatione quam idem verbum varias apud culturas et in hodierno sermone obtinet. Benedicto XVI. Deus Caritas est, p.2*

Estos términos son las llamadas “palabras-talismán”, término al parecer acuñado por Plinio Correa de Oliveira y ampliamente utilizado después por Alfonso López Quintás.

Este repertorio de términos que pueden considerarse como “palabras-talismán” poseen una correspondiente lista de insultos o denuestos correspondientes¹³⁵⁵, que se utilizan habitualmente por medio de la mofa y del insulto, según aquella antigua falacia “*ad hominem*”, que pretende cerrar una discusión por medio de una descalificación del adversario, pero dejando intacta la tesis que este sostiene.

VI.4.2. La estrategia en la manipulación del lenguaje

Alfonso López Quintás tiene el mérito de haber analizado la cuestión del lenguaje no analizando únicamente la transmutación de términos aislados, sino de haber detectado ciertos mecanismos y esquemas estratégicos que pueden utilizarse de forma múltiple:

En el lenguaje alienta un dinamismo soterrado de gran eficiencia que puede ser utilizado para fines ideológicos con solo conocer ciertas leyes de la comunicación y de la psicología de los hombres y comunidades. Este dinamismo presenta gran complejidad debido al poder expresivo de los vocablos y sobre todo a la capacidad que tienen los esquemas mentales de orientar la mente humana en una determinada dirección. Independientemente de las ideas expresadas, con el solo empleo de ciertos vocablos y la utilización de determinados esquemas puede ejercerse un influjo decisivo en el oyente.¹³⁵⁶

Los esquemas son descritos como campos de juego, en los cuales se establecen oposiciones dialécticas entre términos, destacando un aspecto muy parcial de las cosas y dejando de lado muchos otros. A partir de este esquema estratégico, trucado emotivamente y mutilado en su parte semántica, uno se puede atrever a sostener cualquier cosa, como por ejemplo defender la “música abierta” frente a los cánones clásicos cerrados:

Al hablar, por ejemplo, de “música abierta”, se deja entender de modo tácito y estratégico que el género de composición musical a que este se contraponen implica cierta cerrazón, un carácter oclusivo, en algún modo limitador de la libertad artística (...) Con ello, y sin dar una sola razón positiva de las excelencias del nuevo estilo musical que se propugna, la mera utilización del calificativo “abierto” lo sitúa en una posición de favor ante el público poco iniciado en los secretos del lenguaje.¹³⁵⁷

Por otro lado, este mismo autor menciona un ejemplo equivalente con el uso estratégico del término “independencia”, el cual suele ser una palabra-talismán conectada con el término libertad, que posee las mismas resonancias emotivas y es ampliamente utilizado en muchos planteamientos estratégicos:

¹³⁵⁵ Cf. Rafael GAMBRA. *El lenguaje y los mitos*, p.219-225

¹³⁵⁶ Alfonso LÓPEZ QUINTÁS. *Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre*, p.143

¹³⁵⁷ Alfonso LÓPEZ QUINTÁS. *Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre*, p.145-146

Consideración análoga podría hacerse del término “independencia” capaz de enardecer a las muchedumbres con su solo conjuro (...) Independencia se contrapone en el lenguaje cotidiano a sumisión. El término libertad se opone a sujeción, vinculación a normas externas (...) Superpuestos subrepticamente ambos esquemas (independencia-sumisión, libertad-sujeción), el término independencia queda emparejado con libertad (...) Al correr del discurso mental o de la conversación, cuando no media un análisis cuidadoso del sentido del lenguaje, esta contraposición suele convertirse en oposición dilemática. El dilema no deja campo de juego para realizar las debidas precisiones y no permite advertir la posibilidad de que ciertos modos de vinculación sean fuente de modos eminentes de libertad. El pensar por dilemas - procedimiento muy halagado por su éxito demagógico- lleva a la depauperación de la vida intelectual.¹³⁵⁸

A este respecto, podemos destacar que mientras estábamos trabajando en la realización de la presente investigación nos encontramos el siguiente anuncio de la *Universitat de Barcelona*, que aplica este esquema estratégico de manipulación con fines mercantilistas:



En este anuncio, se puede observar como la columna de la derecha posee una serie de términos cargados de connotaciones positivas, a partir de la palabra-talismán “libertad”, de gran valor emotivo, mientras que la columna de la izquierda posee connotaciones negativas a partir del término “dependencia”, el cual de suyo no dice prácticamente nada, pero se opone al término de “libertad” y supone la negación de otro término talismán como el de “independencia”. A partir de este esquema estratégico construye dos columnas que aportan motivos o más bien suscitan sentimientos, para que un posible cliente se sienta movido a matricularse.

Otro ejemplo muy gráfico de malabarismo lingüístico que muestra el poder sugestivo de hacer creer lo contrario y darle la vuelta a la misma cosa, únicamente gracias al uso de una palabra talismán, es aquel que se utiliza para justificar una “invasión” armada a un país. En efecto, partimos de una situación inicial en la que el término “independencia” posee connotaciones afectivas positivas absolutas, mientras que el término “invasión”

¹³⁵⁸ Alfonso LÓPEZ QUINTÁS. *Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre*, p.146

todo lo contrario. Según esto, podría plantearse el esquema: *invasión-independencia, sumisión-liberación*.

En esta situación inicial la “invasión” resulta difícilmente aceptable, pero si se plantea de modo estratégico, haciendo ver que ese pueblo es oprimido por un dictador y no goza de libertades democráticas, entonces puede conmutarse el segundo esquema a la forma nueva de “*liberación-sumisión*”, para justificar que la liberación de un determinado país pase por su invasión. La historia reciente recoge numerosos ejemplos de invasiones de países en nombre de la “democracia”, cosa que en la actualidad resultaría emocionalmente inaceptable en nombre de otra cosa¹³⁵⁹.

En relación con esta cuestión grave de la manipulación de los hombres por medio del lenguaje, dicho autor destaca una desconocida faceta de Stalin, como filólogo, que vio en el control del lenguaje el arma más sutil del poder:

Un especialista en revoluciones y conquista del poder, José Stalin, afirmó lo siguiente: “De todos los monopolios de que disfruta el estado, ninguno será tan crucial como su monopolio sobre la definición de las palabras. El arma esencial para el control político será el diccionario”.¹³⁶⁰

En este sentido, podemos describir con exactitud al manipulador (ya sea un particular o un colectivo) como aquel que pretende vencer sin convencer, y que lejos de apelar a nuestra razón, se dirige a tocar únicamente nuestra parte afectiva:

Manipula el que quiere vencernos sin convencernos, seducirnos para que aceptemos los que nos ofrece sin darnos razones. El manipulador no habla a nuestra inteligencia, no respeta nuestra libertad; actúa astutamente sobre nuestros centros de decisión a fin de arrastrarnos a tomar las decisiones que favorecen sus propósitos. Este tipo de arrastre astuto se denomina seducción, fascinación.¹³⁶¹

VI.4.3. Un nuevo lenguaje: lo políticamente correcto

El producto más visible que resulta de esta degradación de la palabra humana es la aparición de un nuevo lenguaje universal que afecta de algún modo a la mayoría de las lenguas vivas del planeta. Este nuevo lenguaje es el de lo “políticamente correcto” que constituye una poderosa herramienta de dominación sin precedentes en la historia, ya que en muchos casos funciona por sí sola y se ha convertido en una falsa conciencia que ha hecho que en las sociedades occidentales modernas sea menos necesario el uso de la fuerza y de la censura externa:

Podríamos hablar de una verdadera revolución intangible, apenas perceptible y que ha alcanzado lo más profundo de las conciencias. Hasta ahora las ideologías se imponían por la propaganda, la fuerza, la educación o la censura externa. Sin embargo, el lenguaje

¹³⁵⁹ Cf. Alfonso LÓPEZ QUINTÁS. *Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre*, p.157-158

¹³⁶⁰ Alfonso LÓPEZ QUINTÁS. *El secreto de una vida lograda*, p.28

¹³⁶¹ Alfonso LÓPEZ QUINTÁS. *El secreto de una vida lograda*, p.19

políticamente correcto ha logrado algo impensable hace tan solo unos decenios: el ejercicio de autocensura en el uso del lenguaje y, por tanto, del propio pensamiento (...). Los defensores de la corrección política se han transformado así en agentes de una dominación lingüística como nunca se había conocido en la historia.¹³⁶²

En este sentido, el lenguaje políticamente correcto se planteó como un modo de combatir las desigualdades sociales, de género o raciales, sustituyendo aquellos términos que tuviesen algunas connotaciones discriminatorias por ciertos neologismos, pero hasta el punto de llegar a deformar la realidad y caer en el delirio. Así por ejemplo, se han inventado y generalizado nuevas fórmulas de presentación en las cartas y comunicados como “queridos/as”, o asociaciones de padres de alumnos en un tiempo llamados “Apa” han pasado a denominarse “Ampa”, como si la inclusión del nombre de “madre” significase una igualdad o reconocimiento y valoración de la maternidad, hoy más desprestigiada que nunca. Según este modo de razonar debería añadirse la distinción de “alumnos/as” en toda explicación del contenido de dicho acrónimo, cosa que no se hace, lo cual por otro lado es normal, de acuerdo al principio de economizar expresiones en el uso de lenguaje, puesto que se generan dificultades sintácticas o de concordancia y además resultan superficiales en la mayoría de los casos. Así por ejemplo, suele ser habitual leer en textos recientes del mundo educativo y social, expresiones del tipo “los niños y niñas” o “los hombres y mujeres”, lo cual únicamente tendría sentido si la distinción de sexos fuese relevante para interpretar el mensaje, como por ejemplo si se compara el salario medio de los hombres y mujeres en una determinada sociedad. Pero en el resto de casos resulta superfluo y obedece a motivos ideológicos.

Este lenguaje nuevo y ficticio no solo no está reduciendo injusticias sino que está dando lugar a otras nuevas que son rebautizadas con el nombre de “discriminación positiva”. Así por ejemplo, las nuevas leyes y propuestas de ley en España y otros países, blindan y exaltan al colectivo homosexual hasta el punto de tipificar como delito cualquier ataque a ellos como “homofobia”, aunque sea por otros motivos, y haciendo que la parte de la prueba recaiga sobre el acusado y no sobre el denunciante, cayendo automáticamente el primero en una presunción de culpabilidad.

Este lenguaje nuevo y políticamente correcto es usado de forma sistemática por los medios de comunicación, y así por ejemplo suele ser frecuente oír hablar de “crecimiento negativo” en cuestiones económicas y demográficas, cuando en realidad se trata de una contradicción en los propios términos, que oculta la falsa premisa ideológica de que las sociedades siempre progresan. Igualmente resulta relativamente fácil recordar como en la guerra de Irak o en la invasión a Yugoslavia era frecuente oír hablar de “daños colaterales” para referirse a los bombardeos a la población civil, mientras que el nombre propio se mantenía para referirse a las acciones del bando que no era favorecido por aquellos medios de comunicación.

En este sentido, cabe destacar la gran afición de las democracias occidentales por haber renombrado y rebautizado todos aquellos oficios y ocupaciones menos nobles y

¹³⁶² Javier BARRAYCOA. *Los mitos actuales al descubierto*, p.31

prestigiosas, por nuevos términos que por supuesto no han modificado la realidad ni tampoco han protegido de ninguna manera la dignidad de dichas personas:

En las democracias occidentales hemos visto desaparecer los “carceleros” para ser sustituidos por “funcionarios de prisiones”; los “espías” por el “servicio de información”; los caseros por “propietarios de renta inmobiliaria”; los porteros por “empleados de fincas urbanas”, los basureros por “especialistas en tratamiento de residuos sólidos”; los casinos de los pueblos por “centros rurales polivalentes” (...) Incluso han desaparecido las prostitutas para ser sustituidas por “masajistas”, aunque ello haya obligado a las masajistas a denominarse fisioterapeutas y a los fisioterapeutas –escandalizados- a cambiar su nombre por el de “digitopuntores”.¹³⁶³

VI.5. La perversión última de la palabra humana

Frente a esta ingeniería social introducida por medio de la creación de un lenguaje de lo políticamente correcto, cabe destacar una importante obra colectiva dirigida por el Cardenal Alfonso López Trujillo titulada el “*Lexicón*” que fue publicada por primera vez el año 2002 y que recoge una gran cantidad de términos ambiguos y discutidos acerca de la familia, de la vida y de otras cuestiones éticas de gran importancia. En dicha obra se hace un análisis detenido de sesenta y nueve expresiones muy utilizadas actualmente como por ejemplo “familia monoparental”, “uniones de hecho”, “eutanasia”, “homoparentalidad”, etcétera. De entre todo ellos cabe destacar el caso de “salud reproductiva” que fue acuñado en los años sesenta bajo la influencia del neomalthusianismo que propugnaba la limitación de nacimientos:

A partir de los años sesenta, la expresión “salud reproductiva” comenzó a abrirse camino en el vocabulario de las instituciones internacionales y de las organizaciones que luchan en el mundo por la limitación de los nacimientos y por la liberalización del aborto. Nacida y difundida en un ambiente neo-malthusiano, la expresión se emplea muchas veces con un significado distinto del que sus propias palabras sugerían. De hecho, no se puede evitar la preocupación ante las condiciones en que en los países en vías de desarrollo, y de manera especial en África, las mujeres llevan el embarazo, dan a luz y sufren enseguida las consecuencias de los partos difíciles. La falta de toda ayuda, y en particular, de la asistencia de ginecólogos o comadronas, explica todavía de manera insufrible las elevadas cifras de mortalidad tras el parto y las graves y crónicas complicaciones del parto y del posparto en estos países. Pero la carencia de toda ayuda antes del nacimiento, las infecciones del posparto (...) no parecen preocupar a los que han puesto en primer plano el término “salud reproductiva” en las Conferencias internacionales organizadas sobre todo por la FNUAP. En la práctica, toda su atención se concentra en la difusión de las diversas formas de anticoncepción y en la realización del aborto “seguro”, en la medida en que los fomenta la aprobación de las leyes.¹³⁶⁴

En el término de “salud reproductiva” se advierte una clara perversión de la palabra humana puesto que no solamente no nos lleva a las cosas significadas por los términos

¹³⁶³ Javier BARRAYCOA. *Los mitos actuales al descubierto*, p.37

¹³⁶⁴ Cardenal Alfonso LÓPEZ TRUJILLO. *Lexicón*, p.1063

“salud” y “reproducción”, sino que incluso significa justamente lo contrario. Así pues el aborto no es “salud” pues el embarazo no es una enfermedad, sino que más bien constituye un signo de buena salud por parte de la madre, ni tampoco es “reproducción” pues pretende lo contrario, esto es, aniquilar una vida humana. Es aquí donde se nos muestra la perversión última de la palabra humana, pues no se trata de una simple mentira, sino que sucede que la palabra pervertida significa justamente lo contrario de lo que pretende significar. En este caso, la palabra “salud” significa introducir un veneno y la palabra “reproducción” significa el exterminio de una vida humana. Así pues, estas palabras vaciadas de su significado y con una carga emotiva, destruyen la cosa que significan, para designar precisamente lo contrario. Francisco Canals dejó apuntada la constatación dramática de que la palabra humana que de suyo se destina a ser el lugar de la manifestación de la verdad, se esté convirtiendo en lugar de privación de la misma y con ello en instrumento de manipulación mental y confusión:

El lenguaje, que es el lugar de la verdad manifestativa, es, por lo mismo, el lugar de la privación de la verdad; y por el lenguaje se puede intentar dominar la mente de los hombres en razón precisamente de su natural destinación a expresar la realidad. Sin lenguaje significativo, lugar propio de lo entendido por el hombre y de los juicios sobre lo bueno y lo justo en las acciones humanas, no sería posible la humana sociedad.¹³⁶⁵

Ante este hecho, el dominico argentino Mario José Petit de Murat veía un especial signo de malicia de nuestro tiempo, pues a la mentira y al error, presentes en todas las épocas, se le añade el envilecimiento de que ciertas palabras en boga designen lo contrario de aquello que aparentemente pretenden significar:

El lenguaje del hombre en todo tiempo, ha nombrado también conceptos, deseos y acciones inicuas (...) Se pudo también mentir, pero se mentía con cosas reales (...) sin embargo, permanecía inviolada la relación del signo verbal con la cosa significada. Se decía “paz” y cualquiera entendía que se iba a dar una real tranquilidad en el orden concretamente existente; cuando un rey asirio ambicionaba dominar a otro monarca, enviaba embajada comunicándole que le arrancarían los ojos y le cortarían las manos si llegaba a resistir y no rendirle vasallaje. En cambio hoy se dice “hombre” y se piensa que se puede estar nombrando a un animal sin más; asimismo, si un gobernante llega a pronunciar la palabra “paz” el vecino entiende que se está preparando para la guerra, y cuando un país quiere apoderarse del mundo entero, oprime destruye y aniquila en nombre del amor que profesa a la fraternal convivencia de los pueblos.¹³⁶⁶

Esto hecho le lleva a dicho autor a sostener la existencia de una especie de posesión diabólica de las palabras, las cuales están infectadas porque ya no nos llevan a las cosas e incluso significan lo contrario de aquello que en apariencia designan, quedando los hombres en una situación de sordera y enmudecimiento que recuerda al pasaje del Evangelio:

¹³⁶⁵ Francisco CANALS. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, p.130

¹³⁶⁶ Mario José PETIT DE MURAT. *La palabra violada*, p.4-5

En consecuencia, el mundo está infectado de demonios y el síntoma de que el hombre dice una palabra y se entiende por lo menos dos cosas distintas, manifiesta que ha llegado el turno de aquel que se complace en reducirlo a la condición de un sordomudo. El otro indicio del endemoniado del Evangelio también abunda en los dramas de los individuos y de los pueblos; así andan, cayendo unas veces en el fuego y otras en el agua (...) Siendo, en este caso la palabra la ultrajada el único ayuno que cabe es el silencio.¹³⁶⁷

VI.6. El eclipse de la palabra humana en la educación

Como ya hemos visto en el capítulo quinto, el ámbito educativo posee una importancia fundamental en el perfeccionamiento de la vida humana y además se halla atravesado por la palabra en sus múltiples dimensiones, desde la instrucción en una determinada técnica o saber, la enseñanza moral, la ley humana y la comunicación de vida personal que se da en la amistad. Este ámbito educativo en que se da una relación educativa entre maestro y alumno o entre padres e hijos, exige para su desarrollo efectivo de la palabra hablada o escrita, pues sin ella la inteligencia del hombre no podría salir de su estado de potencialidad:

La educación, la manera de encauzar la vida espiritual –intelectual y moral en sus múltiples manifestaciones: individual, doméstica, política, económica, social, etc.- para lograr un recto y adecuado desarrollo y a través de ella, de todos los otros aspectos de la actividad humana y de su orden jerárquico, y enriquecimiento, se fundamenta en el lenguaje, en la comunicación sensible de la palabra interior.¹³⁶⁸

Sin embargo, este ámbito educativo actualmente sufre una gran ofensiva que incide directamente en su misión y que afecta también especialmente a la palabra humana. Antonio Caponnetto sintetiza los problemas pedagógicos actuales en la pérdida del sentido contemplativo y religioso de la educación:

La Escuela posee por naturaleza, un significado cultural, religioso y hasta sacro. Es por eminencia el lugar reservado a la contemplación, al cuidado de la vida interior y a la elevación de la inteligencia. El sitio donde se cultiva y preserva lo divino que habita en cada criatura, la imagen y semejanza del Creador. En la Escuela es donde el hombre se religa con Dios buscando la sabiduría, y halla en el Maestro, el ejemplo de un lento y reposado ejercicio de las potencias del alma. Así lo entendieron los antiguos y aun los primitivos.¹³⁶⁹

El olvido de esto, ha hecho que la escuela y la universidad se parezcan cada vez más a un taller, orientadas exclusivamente a la utilidad laboral y a la inmediatez, pero cada vez más ajena al cuidado de la interioridad del hombre. El criterio máximo es el de la utilidad, de modo que parece que el mundo educativo actual cada vez más se rige por principios tales como “ser es ser útil, y si no es útil no es” o “solo lo útil es verdadero”. Esto implica una desaparición creciente de la palabra, para dar lugar a la praxis:

¹³⁶⁷ Mario José PETIT DE MURAT. *La palabra violada*, p.15-16

¹³⁶⁸ Octavio N. DERISI. *La palabra*, p.200

¹³⁶⁹ Antonio CAPONNETTO. *Pedagogía y Educación*, p.11

A la escuela se le pide que provea de trabajo y quehaceres, que asegure todo tipo de realizaciones concretas, que sea industriosa y técnica, valorando monetariamente el tiempo, según la conocida fórmula y otorgando salidas laborales de aplicación inmediata (...) Hacer hacer, la praxis sobre el verbo y la calle en la escuela.¹³⁷⁰

Es por esto que los pedagogos más recientes insisten en la idea de educar para un mundo en constante cambio, olvidándose de la naturaleza humana y de sus tendencias y anhelos más profundos, es decir, precisamente de aquello que no cambia.

VI.6.1. La desaparición del maestro

En relación con esto aparece un planteamiento aparentemente metodológico que pasa por exigir la desaparición y eclipse del maestro en la enseñanza, haciendo de este algo parecido a un moderador, un simple asistente ocasional o guardia de tráfico, mientras que se proclama que el alumno es el verdadero y protagonista exclusivo de su aprendizaje. Todo lo que actualmente se denomina bajo el título de “metodologías activas” parece exigir precisamente esta desaparición del maestro. Ejemplos de tales metodologías activas con mayor renombre actualmente son el aprendizaje cooperativo, el aprendizaje basado en proyectos o el aprendizaje basado en problemas. Todos ellos tienen en común estar planteados a partir de una situación en la que los alumnos trabajan por grupos y al margen del profesor, que asiste ahora más bien como espectador a la realización de actividades por parte de los alumnos. En algunas de estas pautas ni tan siquiera el profesor tendrá que utilizar su palabra para advertir o corregir a un alumno por alguna cuestión disciplinaria, pues hay uno de los alumnos que posee esa función. Obviamente, es inviable sostener una enseñanza con un profesor mudo que ni enseña, ni corrige, ni reprende; puesto que sin la palabra humana es imposible cualquier tipo de “aprendizaje” (palabra que hoy prefiere utilizarse porque hace referencia un papel más activo del alumno). En este sentido, esto que actualmente se propugna con tanta intensidad, en realidad es fruto de algunos ideólogos no tan recientes, como Karl Stocker (entre otros muchos más) que propugnaban una relación directa entre niño y la materia de instrucción, reduciendo a cero el papel del maestro:

Lo que en la enseñanza tradicional se agrega a estos dos factores, mejor dicho, lo que se interpone como un mediador entre el que aprende y el material es el maestro (...) El papel de mediador del maestro hoy en día se restringe (...) La buena enseñanza escolar aspira a lograr el encuentro directo entre el niño y la materia (...) El papel de maestro puede llegar a ser cada vez más limitado y finalmente convertirse en cero.¹³⁷¹

Por consiguiente, el papel de profesor queda reducido al de un consultor ocasional o al de un colaborador cordial y ayudante que cumplirá mejor su función cuanto más callado esté, pero que ya no podrá volver a ser autoridad, ni modelo, ni tampoco podrá erigir cátedra al servicio del bien y de la verdad. Las situaciones escolares que tomen en serio estos principios pueden desembocar en situaciones delirantes como las que describe Antonio Caponnetto:

¹³⁷⁰ Antonio CAPONNETTO. *Pedagogía y Educación*, p.73-74

¹³⁷¹ Karl STOCKER. *Principios de Didáctica Moderna*, p.20-22

Un alumno que se copia de su compañero, por ejemplo, en realidad está abocado al proceso piagetiano operación-cooperación; otro que se trenza a viva voz con varios al mismo tiempo, ha descubierto el valor de consignas tales como “póngase de acuerdo” o “discutan entre ustedes” (...) Aquel que acaba de destruir su cuaderno y el de su vecino se halla en plena maduración endógena, y aquel otro que se retira del aula sin previo aviso ha captado al fin que el docente no es el único portador de informaciones.¹³⁷²

Sin embargo, este tipo de prácticas chocarán con el sentido común, ya que el alumno, y especialmente el niño, tiene necesidad de ser guiado, educado y habituado, de modo que no se puede pedir a un alumno pequeño que haga trabajo en grupo sin los más elementales hábitos de escucha y trabajo, así como tampoco se puede pedir que se salte críticamente los modelos y normas de iniciación a la lectoescritura, pues nadie da lo que no tiene, y como bien advirtió Aristóteles, la transgresión voluntaria de una técnica o arte es signo de que en realidad se posee, cosa que el caso del niño que se inicia en la lectoescritura no se da ni puede darse:

Es el aprendiz de la lectoescritura el que necesita, más que nadie, conocer y respetar las normas; saberse ceñido y orientado por pautas; recibir la protección de un sistema universal y unívoco, hallar referentes concretos en modelos y formas por todos reconocidos. Desentenderse de la normativa, justo en el momento del aprendizaje inicial, no es resolverle un problema al chico, sino creárselo y confundirlo gratuitamente. En condiciones normales, él es quien más reclama e inquiera por los modelos y las formas, y lo más común es que lanzado a escribir, su mano se detenga prudentemente, preguntando qué signo se hace y hasta en qué renglón sigue (...) Las normas del lenguaje existen, tienen su valor, el niño las necesita y la escuela debe impartirlas.¹³⁷³

Como ya vimos, las artes del *trivium* consistían en perfeccionar el lenguaje externo en orden a expresarse mejor, a conocer la realidad y comunicarla con persuasión, sin embargo, la anarquía de algunos métodos modernos de la psicogénesis de la lectoescritura parece justo lo contrario, algo así como una opción deliberada por el caos y la confusión con aquellos que más necesidad tienen de ser guiados y orientados.

Por otro lado, en los últimos tiempos se viene hablando bastante de la “*flipped classroom*” o clase inversa, consistente en que el alumno ha visto una exposición teórica por parte del profesor a través de un video o medio digital, para que al día siguiente pueda durante la clase dedicarse a la realización de las diversas actividades, y como mucho que el profesor pueda aclarar alguna una duda. Que la palabra del maestro está siendo devaluada en la enseñanza es algo constatable, pero como se topa con la dificultad de que siempre estará atravesada por esa relación entre maestro y alumno, se interpone ahora un medio tecnológico. En este sentido, se pretende como imperativo de innovación pedagógica, la introducción acelerada de nuevas tecnologías en las aulas, concretamente la sustitución del libro de texto por la *tablet*, y, lo que puede traer como consecuencia una relación cada vez más despersonalizada entre maestro y alumno:

¹³⁷² Antonio CAPONNETTO. *Lenguaje y Educación*, p.247

¹³⁷³ Antonio CAPONNETTO. *Lenguaje y Educación*, p.146-147

Tal como se presenta actualmente, la tecnificación educativa desconoce estos presupuestos, aunque algunos de sus representantes insisten en que el papel de las máquinas es secundario y funcional. Sin embargo, todo indica que las novísimas modalidades tecnológicas convierten al alumno en un apéndice de los aparatos y a estos en reemplazantes del profesor; con los consiguientes riesgos para unos y para otros, de automatización y despersonalización. Las máquinas ya no se limitarán a examinar o registrar, sino que imitan al profesor y presumiblemente podrían sustituirlo.¹³⁷⁴

VI.6.2. Implicaciones últimas de la actual deriva de la enseñanza

Algunos autores no dudan en comparar esta deriva de la enseñanza en los tiempos recientes con un ataque al mismo autor de la palabra, que es Dios, así como en calificarlo de renuncia a la dignidad de la persona humana y a las operaciones que más pueden asemejarla a su Creador, pues podemos decir que el acto divino de la creación se parece más al acto de afirmar lo que es, que al acto de producir o fabricar cosas materiales. En efecto, podemos decir que primero fue nombrar las cosas y después hacerlas, de modo que hablar con propiedad y llamar a las cosas por su nombre, señalando su peso ontológico y colocándolas en su lugar de la escala de los entes, es uno de los actos más parecidos del hombre al acto divino de la Creación:

Si queremos buscar entre las actividades propias del hombre la que está más próxima y es más semejante al acto de crear, la encontraremos en la actividad intelectual más pura y más desprendida de lo material (...) o lo que es lo mismo, el acto de nombrar un ser, de llamarlo por su nombre, indicando quién es y haciéndolo venir a presencia (...) el hacer divino tiene su analogía más próxima en el arte de la palabra (...) Hablar con propiedad, llamar a las cosas por su nombre, saberlas distinguir y jerarquizar, esta actividad especulativa teórica cuya plenitud se alcanzaría en la contemplación pura es la que mejor y más adecuadamente nos permite comprender el acto de la creación (...) En el principio es el Verbo y no el trabajo. Primero es nombrar las cosas y después es hacerlas.¹³⁷⁵

Como un posible remedio a la situación descrita, Antonio Caponnetto propone el recurso del verbo encendido y poético de un maestro como algo capaz de cautivar las almas infantiles y elevarlas gracias a su testimonio de verdad, belleza y bondad:

No hay como la palabra apasionada y poética del maestro para embelesar las almas infantiles. Una palabra y un verso que no sean precisamente las palabras y los versos de la calle o el mercado, sino que distingan y asombren, que vinculen con las fuentes más puras del idioma permitiendo enriquecer el vocabulario; que susciten la idea de lo mejor y más pulido frente a la horizontalidad cotidiana, que arranquen aunque solo sea fugazmente del plebeyismo imperante.¹³⁷⁶

Una recuperación de esta actitud sentaría las bases para la regeneración de la dimensión contemplativa en el ámbito educativo, la cual como dice el Aquinate tiene mucho que ver

¹³⁷⁴ Antonio CAPONNETTO. *Pedagogía y Educación*, p.235

¹³⁷⁵ Jordán B. GENTA. *La Idea y las Ideologías. Diálogos metafísicos en Platón*, p.210-211

¹³⁷⁶ Antonio CAPONNETTO. *Pedagogía y Educación*, p.292

con que “la última felicidad del hombre consiste en la contemplación de la verdad”¹³⁷⁷, por medio de una operación inmanente:

La contemplación no es otra cosa que un conocer encendido por el amor, una visión amante que nos descubre el secreto de las cosas creadas, de su íntima y maravillosa coherencia, porque –salvando las distancias- quien contempla no hace sino recrear la actitud amorosa de Dios.¹³⁷⁸

VI.7. Algunas implicaciones teológicas de la perversión de la palabra humana

La gravedad del problema presente nos obliga a apuntar algunas implicaciones teológicas que se contienen en el problema de la perversión de la palabra del hombre.

Una primera más filosófica y perteneciente al ámbito de los *preambula fidei* puede enunciarse del siguiente modo: si la palabra humana no es el lugar de manifestación de la verdad, entonces no hay posibilidad de Revelación. En efecto, si el lenguaje humano no es capaz de decir qué son las cosas ni de manifestar la verdad, entonces resulta ininteligible que Dios haya hablado a los hombres por medio de sus profetas y especialmente por su Hijo, el Verbo, que se valió del lenguaje humano para revelarse a Sí mismo.

En una conocida obra suya, Alfredo Sáenz hace un riguroso estudio sobre el icono oriental y las persecuciones iconoclastas demuestra que “la negación del icono entraña la negación de la Encarnación”¹³⁷⁹, es decir, que el problema no era únicamente pastoral o sobre la licitud de la devoción de los imágenes, sino que afectaba al mismo núcleo de la fe cristiana con todas sus consecuencias, es decir, que el Verbo se encarnó y se hizo pintable porque su cuerpo humano es verdadero y no solo aparente, y en Él se ve la imagen del Padre:

Aparentemente los iconoclastas se presentaban como defendiendo la dignidad de Cristo y el misterio de la unión hipostática. Cristo es Dios-Hombre, afirmaban, y por tanto, quienes pretenden iconizarlo cometen una doble blasfemia: primeramente, intentan representar la Divinidad, que no es representable; en segundo lugar, si lo que buscan es representar en el icono las dos naturalezas de Cristo, tienden a su confusión, lo que es monofisismo (...) Pero el vicio de su razonamiento, que los defensores de las imágenes no tardarían en advertir, consistía justamente en la incomprensión fundamental del misterio del Verbo encarnado (...) El icono no es, pues, una imagen de la naturaleza divina. Es la imagen de una Persona divina que se ha hecho carne, la cual, merced precisamente a su encarnación, que es verdadera y no aparente, se ha vuelto visible y, por tanto, representable por medios humanos.¹³⁸⁰

Esto nos muestra que el problema de los iconos afectaba al núcleo de la fe, lo que nos pone sobre la pista del problema planteado. Asimismo, dicho autor recoge la tradición y

¹³⁷⁷ *Ultima hominis felicitas sit in contemplatione veritatis*. TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, libro III, cap.37

¹³⁷⁸ Antonio CAPONNETTO. *Pedagogía y Educación*, p.286

¹³⁷⁹ Alfredo SÁENZ. *El icono, esplendor de lo sagrado*, p.89

¹³⁸⁰ Alfredo SÁENZ. *El icono, esplendor de lo sagrado*, p.89-90

testimonios de aquellos fieles y pastores que vieron en tales acontecimientos iconoclastas que “la pasión del icono continúa la pasión de Cristo”¹³⁸¹. Esto le lleva a dicho autor, a considerar de la mano de los Padres de la Iglesia que “Dios llega a nosotros no solo por la palabra sino también por la imagen”¹³⁸², y muestra como Cristo es la Palabra de Dios y la Imagen del Padre, y que si en el Antiguo Testamento la palabra y el oído tienen la primacía, en el Nuevo Testamento la vista se une al oído porque el Verbo se hace visible, de manera que desde ese momento se hace inseparable lo que se oye de lo que se ve.

Esta referencia a la visión y a su relación con la palabra, nos lleva a advertir que la crisis de la palabra humana se enmarca en una crisis más general del signo, pero que especialmente afecta al signo sagrado. Ciertamente, en nuestros días, al hombre moderno le cuesta ver que los signos sagrados son un lenguaje, que parte de una realidad creada sensible en los sacramentos y sacramentales (como por ejemplo personas, agua, óleo, libros, días, tiempos litúrgicos, ornamentos, etcétera) de los que Dios se sirve para gratuitamente encontrarse con el hombre y santificarlo. Con esto no pretendemos negar que Dios pueda comunicarse de modo no manifiesto y sensible, pero sí destacar la actitud arrogante del hombre moderno que a veces presume de entenderse directamente con Dios sin pasar por la mediación de lo visible.

Por otra parte, podemos destacar que si la pequeña inteligibilidad que el hombre puede alcanzar del misterio de la Santísima Trinidad se basa en la procesión intelectual de la palabra mental, esto implica que si esta última imagen es atacada sistemáticamente por los autores recientes, estamos ante una especie de iconoclasmo intelectual, es decir, de un ataque a la palabra humana, que parece obedecer en muchos casos a motivaciones teológicas. Así por ejemplo, muchos de los autores mencionados en el estado de la cuestión, conectan su desprecio a los conceptos con su rechazo a la metafísica y a la teología.

Así como en otro tiempo, defender la veneración de las imágenes no fue únicamente una cuestión práctica o pastoral, sino que afectaba al núcleo de la fe cristiana, podemos decir que de alguna manera este ataque sistemático a la palabra del hombre, icono lejano del misterio, supone una suerte de iconoclasmo intelectual. Es por esto, que una habitual presentación del lenguaje humano como lugar de privación de la verdad y los ataques mencionados contra el concepto y la palabra mental, suponen una cierta demolición de los *preambula fidei*, ya que el hombre ante de ser creyente es un ser pensante y racional. En este sentido, pueden entenderse el uso deliberadamente oscuro y ambiguo de cierta pseudoteología de nuestro tiempo, que Jose María Iraburu recoge en su obra *Infidelidades en la Iglesia* y de la cual únicamente ofrecemos un ejemplo muy ilustrativo:

Acerca de un milagro del Evangelio, concretamente la resurrección de Lázaro, un escriturista actual escribe que “en cuanto a la historicidad, el hecho es más teológico que histórico”. Frase notable, deliberadamente oscura, que expresa un pensamiento de calidad ínfima. El verbo *ser* no es elástico: algo es o no es. Y un hecho, una de dos, o es histórico o realmente no ha

¹³⁸¹ Alfredo SÁENZ. *El icono, esplendor de lo sagrado*, p.93

¹³⁸² Alfredo SÁENZ. *El icono, esplendor de lo sagrado*, p.147

acontecido, y entonces no es un hecho. Además, que yo sepa, no existen propiamente “hechos teológicos”. Y por último, si el autor quiere decir que tal milagro, a su juicio, no es histórico, es mejor que lo diga abiertamente, y que no nos maree con eufemismos vergonzantes.¹³⁸³

Ante tal crisis del signo en la vida humana, y particularmente del signo sagrado, y ante esta especie de iconoclasmo intelectual que ha invadido la filosofía reciente, nos atrevemos a proponer como remedio la actitud de humilde súplica para que volvamos valorar los signos sagrados y que nuestras palabras sean renovadas para que sean el lugar habitual de la manifestación de la verdad.

¹³⁸³ José María IRABURU. *Reforma o apostasía*, p.47

CONCLUSIÓN

En el estado de la cuestión vimos que el apriorismo kantiano planteó que las categorías del ente no eran sino las categorías de la razón y a partir de aquella escisión irresoluble entre el concepto y el ser, fueron surgiendo por un lado los movimientos idealistas y por otro los irracionistas. Estos últimos, empezaron a tratar las categorías (conceptos) ya no como condición de posibilidad de conocimiento y conformación con la cosa en sí, sino más bien como condición de imposibilidad de acceso a la misma. Los autores posteriores realizaron otro movimiento consistente en fragmentar aquellas categorías de la razón heredadas del kantismo en una multiplicidad de categorías lingüístico-culturales que impiden al hombre acceder y manifestar el ser de las cosas. Lo que resulta de este apartado, es una necesidad urgente de salir de este caos de vana retórica que ha perdido la luz de la palabra y que no ilumina acerca de la vida humana, ni cuya lectura agrada, por lo que se impone volver a plantear la cuestión del perfeccionamiento de la vida humana por la palabra a través del patrimonio de la filosofía perenne del Aquinate.

En el segundo capítulo hemos abordado los fundamentos metafísicos, desde la afirmación del ente como el punto de partida ya que es lo primeramente conocido por el entendimiento y en lo que se resuelven todos nuestros demás conceptos. A este respecto, hemos destacado que todas las cosas coinciden en que son entes, pues el ente es lo que tiene ser, aunque los entes son de maneras muy diversas. Así pues, el ente se nos muestra como algo universalísimo e indefinible, ya que trasciende el horizonte de las categorías y predicamentos. Es por esto que el ente nos resulta misterioso porque a la vez abarca todo lo común y todo lo diferencial de cada uno de los entes. Por ello, el ente se nos muestra como algo dotado de composición y que debe tener un principio de diversificación. Por lo tanto, se ha de afirmar que el ente se compone de dos co-principios que son la esencia (*essentia*) y el ser (*esse*). El ser (*esse*) es el acto de la esencia, el primero y más importante, y cumple una doble función respecto de la esencia: entificadora y existencial. El ser entifica la esencia porque le hace ser un ente y cumple una función existencial porque hace que el ente esté presente en la realidad. La esencia por su parte realiza otra doble función: por ella el ente tiene ser ya que le hace ser algo de una naturaleza determinada y en ella el ente tiene ser, ya que la esencia sustenta al ser.

Al tratarse este segundo capítulo de una parte ardua en la que no se puede definir propiamente al ente, puesto que trasciende el horizonte de las categorías o predicamentos, en lugar de exponer propiamente argumentos, ofrecemos un resumen esquemático:

Todos los entes coinciden en que son, pero son de manera diversa

Los entes que conocemos son finitos, es decir, son algo determinado y no todas las cosas a la vez.

Solo podemos conocer que algo es finito y limitado desde el horizonte de una cierta infinitud que trasciende los límites.

En el ente ha de darse una composición entre un principio limitante y otro principio superior del cual depende.

El ser en cuanto tal no admite diversidad y designa a la vez todo lo común y diferencial. Este principio limitante ha de ser la esencia que se comporta respecto del acto de ser como potencia o capacidad sustentante.

El ser por su parte se nos revela como el primer acto de los entes, el más radical y fundamental, que de suyo es acto y perfección, y así el ser en cuanto tal posee razón de infinitud.

Por consiguiente, los entes difieren entre sí porque sus esencias participan y reciben limitadamente de modo diverso al acto de ser que de suyo es acto y perfección que no se limita por sí mismo.

En relación con esto, podemos decir que la esencia de suyo puede estar compuesta solamente de una forma que es acto (como sucede en los ángeles), pero también puede darse que la esencia se componga de materia y forma como en las realidades corpóreas, en las que la forma actualiza la potencia de la materia. Es por ello que, al contemplar la escala de los entes, comprobamos que el criterio de perfección y actualidad creciente consiste en la menor dependencia de la materia por parte de la forma, desde los cuerpos simples o elementales hasta llegar al hombre. En efecto, es al llegar al hombre cuando descubrimos que este por el conocimiento posee una cierta infinitud que le hace trascenderse a sí mismo y conocer de algún modo todas las cosas. A este respecto, gran parte de lo dicho se puede sintetizar del siguiente modo:

Si el ser (que de suyo es acto y perfección) es participado limitadamente por las diversas criaturas, pero en alguna de ellas se posee alguna razón de infinitud; entonces en esa criatura el ser es participado de una manera muy noble ya que se hace transparente a sí mismo y toma conciencia de su propia infinitud y actualidad. Es así que el hombre posee una cierta infinitud intencional al conocer de algún modo todas las cosas, luego el acto de ser es participado de tal manera por el hombre que se hace transparente a sí mismo y toma conciencia de su propia infinitud y actualidad.

Así pues, afirmamos que el entender es un cierto ser, participado de una manera más noble y perfecta que por el resto de entes inferiores. Sin embargo, esta infinitud intencional del alma humana está muy limitada por ser esta la más imperfecta de los subsistentes intelectuales, ya que necesita a la materia y la atrae a su ser formando un cuerpo, del cual necesita para conocerse bien a sí misma y a las demás cosas. En cualquier caso, lo más nuclear del segundo capítulo es que aquí se muestra que la naturaleza autocomunicativa del acto de ser, que es participado de modo especial por el hombre, es el fundamento metafísico de la tesis de que *la vida humana se manifiesta y perfecciona por la luz de la palabra.*

En el capítulo tercero hemos realizado un recorrido epistemológico de las potencias sensitivas y del entendimiento del hombre. Asimismo también hemos realizado una consideración del objeto del entendimiento, del acto de la intelección, así como de la palabra mental y del lenguaje externo. El denominador común de este tercer capítulo es que hemos tratado del conocimiento del hombre en su ser entitativo, es decir, en cuanto que es un accidente finito de un hombre concreto de carne y hueso, que para conocer requiere de un despliegue desde un estado de ignorancia hasta el de ciencia en acto.

A este respecto comenzamos previniendo de la falsedad del esquema intuicionista de conocimiento de un sujeto que supuestamente solo recibe objetos de modo pasivo, ya que se requieren dos dimensiones, que son por un lado una inmutación exterior o física y por otro lado una inmutación espiritual activa por parte del sujeto o potencia cognoscitiva. En relación a lo dicho del conocimiento sensible podríamos resumirlo en el siguiente argumento *modus tollens*:

Si el acto de sentir consistiese únicamente en una inmutación física, entonces todos los cuerpos sentirían. Resulta de hecho que no todos los cuerpos sienten. Por consiguiente, el acto de sentir no consiste únicamente en una inmutación física.

Este argumento no necesita de mayor aclaración porque es muy evidente, pero sí debemos recordar muy brevemente que para la sensación además de la inmutación física se requiere una inmutación espiritual, que por ejemplo nos permite percibir el color de un árbol sin que nuestra pupila quede coloreada, resultando así una cierta trascendencia de la cualidad por la que el sentido en acto y lo sensible en acto se identifican de algún modo. Asimismo, esta dimensión activa y formadora se percibe en las imágenes formadas por la potencia imaginativa que nos hacen movernos para buscar cosas ausentes o lejanas, o bien para componer fantasías inexistentes. De igual manera, cuando la estimativa o cogitativa forma las *intentiones insensatae*, aparecen realidades no percibidas por los sentidos externos como los valores de “utilidad” o “peligro” que hacen por ejemplo que una oveja huya de un lobo no porque le desagrade su color sino porque le representa una amenaza.

Por otro lado, hemos descrito abundantemente la operación del entendimiento humano y se ha comprobado la necesidad nuevamente de conjugar un elemento pasivo y uno activo en él: el entendimiento paciente y el entendimiento agente. Este aspecto puede sintetizarse en el siguiente argumento a favor de la existencia del entendimiento agente:

Si para entender bastase la inmaterialidad del entendimiento paciente, entonces recibiríamos directamente las especies inteligibles de las cosas materiales. No es verdad que recibamos directamente las especies inteligibles de las cosas materiales, luego no basta para conocer con la inmaterialidad del entendimiento paciente.

En relación con este argumento podemos advertir que si la inmaterialidad del entendimiento paciente bastase para conocer, entonces recibiríamos sin mayor problema las especies inteligibles de las cosas materiales. Sin embargo, esto no sucede así porque las especies de las cosas materiales no son inteligibles en acto. Asimismo, algo corpóreo como la cosa material no puede afectar directamente a lo incorpóreo del pensamiento, es decir, que el pensamiento no puede reducirse a mera fuerza física. De tal modo resulta que *no es verdad que recibamos directamente las especies inteligibles de las cosas materiales*, por lo que no basta con la inmaterialidad del entendimiento paciente para conocer, sino que necesitamos una virtud activa que eleve las especies de las cosas materiales a su inteligibilidad en acto, y esta virtud activa es el entendimiento agente.

Sin embargo, por otro lado resulta también que al hombre no le basta para conocer con esta virtud activa que es el entendimiento agente, sino que se requiere de algo más, lo que exponemos con un argumento en favor del concurso del cuerpo y de la sensibilidad en el orden del conocer humano:

Si esta virtud activa del entendimiento agente bastase por sí sola para conocer, entonces el hombre no necesitaría de los sentidos, ni del cuerpo, ni necesitaría pasar del estado de ignorancia al de ciencia, porque ya estaríamos en acto de conocer. Sin embargo, resulta lo contrario, por lo que la virtud activa del entendimiento humano no basta por sí sola para conocer.

En efecto, comprobamos cotidianamente que necesitamos de los sentidos, de la imagen sensible desmaterializada y del despliegue temporal que necesitamos para conocer las cosas, por lo que la virtud del entendimiento agente no basta por sí sola. Es por esto que el conocimiento del hombre requiere de un origen intrínseco que se corresponde con aquel aspecto del alma humana en cuanto que es un *hoc aliquid* subsistente y también de un origen extrínseco que se corresponde con aquel otro aspecto según el cual el alma humana es además la forma sustancial de un cuerpo.

De este tercer capítulo resulta central destacar que la comunicación de actualidad del ente que es el hombre se da desde el nivel sensitivo en la inmutación intencional y en la formación de las imágenes, pero sobre todo a nivel intelectual cuando las especies de las cosas materiales son elevadas por el hombre al nivel inteligible, así como también pronunciadas interiormente en una palabra mental y comunicadas exteriormente en un lenguaje humano. Todo este dinamismo es clave en el perfeccionamiento de la vida humana y brota de un primer núcleo de actualidad que se descubre mejor al tratar el conocimiento en cuanto tal.

En el cuarto capítulo hemos considerado las características del conocimiento en cuanto tal, es decir, nos hemos detenido a considerar al acto de entender humano en su ser intencional, infinito, metafísico y trascendente al sujeto personal de carne y hueso. A este respecto, hemos considerado como rasgos del conocimiento en cuanto tal la inmaterialidad del conocimiento, la vuelta sobre sí mismo del cognoscente, la unión entre el cognoscente y lo conocido, y el conocer como manifestativo y locutivo. Allí nos encontramos con un problema que aparenta ser un círculo vicioso: *el hombre posee inteligibilidad actual porque se conoce a sí mismo y el hombre se conoce a sí mismo porque posee inteligibilidad actual*. En efecto, se vio que *el hombre posee inteligibilidad actual porque se conoce a sí mismo*, pues la diferencia entre el hombre y el resto de vivientes del mundo físico es que el hombre puede conocerse a sí mismo, puede percibir que entiende algo, y a partir de ahí puede entender que entiende, y también puede entender cómo es la especie inteligible que conoce y así descubrir que es inmaterial, porque si no nunca llegaríamos al conocimiento de lo universal. Asimismo el hombre cuando se conoce a sí mismo de una manera más plena termina advirtiendo que su entendimiento es inmaterial. Por tanto, esto significa que *el hombre posee inteligibilidad actual porque se conoce a sí mismo*, es decir, que cuando entiende algo, entiende que entiende y cuando llega a entender algo de la naturaleza de su alma es porque se ha

entendido en acto, de otra manera no hubiese salido de su estado de potencialidad ni llegado a conocerse en acto de una manera completa. Pero por otra parte, nos aparece el siguiente miembro del aparente círculo vicioso de que *el hombre se conoce a sí mismo porque posee inteligibilidad actual*, es decir, que si no fuese porque el hombre posee ya una inteligibilidad actual del alma en su propio ser entitativo antes de sus actos de conocer, entonces no podría conocerse a sí mismo. Sin embargo, es un hecho que el hombre se conoce a sí mismo, luego ¿de dónde proviene esa inteligibilidad actual que posee el alma humana en su propio ser entitativo? Vemos pues que no hay tal círculo vicioso, aunque puede parecerlo si no se hacen las debidas distinciones. La clave está en advertir que esta inteligibilidad actual del alma humana en su ser entitativo no es otra que la luz del entendimiento agente, que después permite al hombre elevar las especies de las cosas materiales a su actualidad inteligible, ya que en las mismas cosas estas especies se hallan solamente en potencia de ser entendidas. A este respecto, el argumento continúa de la siguiente manera:

Si la luz del entendimiento agente consiste en algún autoconocimiento que posee el hombre de sí mismo antes de sus actos, entonces debe ser alguno de los tipos de autoconocimiento que son el conocimiento propio del alma que el hombre posee en hábito, el que posee en acto y el conocimiento conceptual-judicativo de la naturaleza del alma.

Es así, que no puede ser el conocimiento propio del alma que el hombre posee en acto, porque buscamos una luz previa a los actos de entender, sentir, vivir, etcétera. Tampoco puede ser el conocimiento conceptual-judicativo de la naturaleza del alma porque este adviene después de un largo proceso de investigación.

Por consiguiente, ha de ser el autoconocimiento propio del alma que el hombre posee en hábito, por el cual se percibe a sí misma por su esencia que le es presente, algo así como una luz y actualidad permanentemente encendida.

De esto hemos obtenido que la luz del entendimiento agente se identifica con esta luz habitual por la que el hombre se percibe existente antes de sus actos. Es una luz a la vez poderosa y limitada. Es poderosa porque permite todo el despliegue del dinamismo cognoscitivo y operativo humano, pero es limitada porque a su vez el alma humana está en potencia de conocerse mejor a sí misma y de conocer las especies inteligibles de las demás cosas. En este punto, hemos seguido la solución genial que extrajo Francisco Canals de una lectura profunda del Doctor Angélico, en la que descubre que la inteligibilidad actual del alma en su ser entitativo que constituye la luz del entendimiento agente, corresponde al autoconocimiento habitual de la existencia del alma.

Este primer núcleo de inteligibilidad actual del alma en su ser entitativo, es la primera luz de la que brota la naturaleza manifestativa y locutiva del entendimiento, siendo la palabra humana aquello que emanación que corresponde a su perfección y plenitud. Esto nos dispone a afirmar que la palabra humana es la emanación que propiamente corresponde al ente que es el hombre:

Todo acto es comunicativo de sí mismo en la medida de lo posible. Cuanto más perfecta es una naturaleza más íntimo es lo que ella emana. El hombre que entiende en acto comunica su perfección a partir de algo íntimo. Este algo íntimo emanado por el hombre es la palabra mental.

La primera premisa es comentada en diversos lugares y guarda relación directa con la difusividad del bien, y consiste en descubrir que el ente que es en potencia es receptivo de un bien del que carece, mientras que el ente que es en acto no solo es perfecto en sí mismo sino que además es perfectivo de otros entes. De aquí se infiere este principio fundamental de la naturaleza autocomunicativa del acto. En segundo lugar, está el principio de que *cuanto más alta es una naturaleza más íntimo es lo que ella emana*, lo cual guarda relación con que brota desde dentro y ha de permanecer también dentro y no simplemente desparramarse, porque a la vida intelectual le corresponde precisamente la intimidad y la reflexión (*reditio*) sobre sí misma. En relación con esto, hemos visto que hay dos clases de operaciones: transeúntes e inmanentes. Las primeras trascienden a una materia exterior, mientras que las segundas permanecen en el mismo agente como perfección suya. Es a este tipo de comunicación inmanente a la que pertenece la palabra como la emanación propia del hombre, la que brota de su plenitud y actualidad, es decir, como el acto surge del acto. Es por esto, que podemos considerar que en el máximo grado de entender que es Dios, su Verbo no sea un accidente sobrevenido sino algo que emana eternamente de su plena actualidad. Así pues, en Dios su Verbo existe a modo de Dios entendido, pues en Dios se identifican su Ser y su Entender, y su Concepto y Entendimiento son en Él lo mismo.

En el caso del hombre, como ya hemos visto, lo que emana su entendimiento en acto es una palabra mental que manifiesta la verdad de las cosas, y esta emanación locutiva pertenece al entendimiento en cuanto tal, es decir, es propia de todo entendimiento y no una peculiaridad exclusiva del entendimiento humano, puesto que la palabra mental brota *ex plenitudine* del entendimiento en cuanto tal. Por consiguiente, la palabra mental es la emanación correspondiente a la perfección del entendimiento humano.

Otra cuestión distinta es que el entendimiento humano para comunicarse a otros hombres necesita de encarnarse en una serie de signos materiales sonoros o gráficos, que constituyen los lenguajes humanos. En este sentido, hay dos aspectos implicados que son por un lado la fuerza y debilidad de la luz de la palabra humana, y por otro lado que es propio de la palabra en cuanto que humana que para ser perfecta de otros hombres necesita encarnarse en las lenguas sonoras y gráficas.

En lo tocante a este primer aspecto según el cual la luz del entendimiento agente es a la vez poderosa y limitada, pero por otro lado es la fuente de la que deriva la luz de la palabra humana, se deriva que también esta última será a la vez poderosa y limitada:

Si la luz del entendimiento agente es la causa de la luz de la palabra humana, entonces el modo de iluminar de ambos será semejante.

Es así que la luz del entendimiento agente es la causa de la palabra humana, luego la luz de la palabra debe iluminar de modo semejante.

La conexión de la estructura de la primera premisa se basa en el principio evidente de que ha de haber una proporción entre el efecto y la causa, de manera que la virtud de un efecto no debe exceder la virtud de la causa que le da el ser. Es por esto, que la virtud de ese efecto será igual o semejante, pero nunca superior, porque violentaría la razón, pues equivaldría a plantear un ente que rebasaría los límites de su propia causalidad. Construyendo el argumento en base a este principio asentamos que *si la luz del entendimiento agente es la causa de la luz de la palabra humana, entonces el modo de iluminar de ambos será semejante*. Por otro lado, para demostrar la segunda premisa de que efectivamente *la luz del entendimiento causa agente es la causa de la luz de la palabra humana*, se comprueba en que sin ese primer núcleo de actualidad inteligible que es el entendimiento agente, el hombre no saldría de su estado de potencialidad o ignorancia y las especies de las cosas materiales no se elevarían al nivel inteligible, ni por tanto habría actualidad de la que emanase algo como la palabra humana. Por consiguiente, *la luz de la palabra debe iluminar de modo semejante al entendimiento agente*. A este respecto, ya hemos visto que el primer núcleo de actualidad inteligible del alma humana que se indentifica con el entendimiento agente es aquella percepción habitual de la propia existencia, el cual después necesita desplegarse en el autoconocimiento de sus actos y de su propia naturaleza, por lo que dicha luz del entendimiento agente se nos muestra a la vez poderosa y débil. De manera proporcional, hemos contemplado en la tercera parte que el entendimiento humano por la luz de su *species expressa* que es el concepto o palabra mental capta con certeza la existencia del ente y de los primeros principios, y también la naturaleza o quiddidad de las cosas materiales. Sin embargo, cuando conoce esta naturaleza o quiddidad lo hace separando y unificando aspectos de las cosas por medio de la abstracción. Esto hace que el conocimiento que tenemos de la naturaleza o quiddidad sea suficiente y real pero no exhaustivo, ya que para esto último se necesita recurrir al juicio para unir o separar aquellos elementos que han resultado de la abstracción. Asimismo, el entendimiento humano necesita unir esos juicios en raciocinios para así pasar desde unas verdades evidentes a otras que no lo son. Esto nos muestra que la luz de la palabra humana aun siendo una emanación del entendimiento humano en acto, sin embargo posee una fragilidad que hace corra el riesgo de dejar de ser el lugar de la verdad si no se realiza con cuidado el juicio y el razonamiento, de manera que se cae en el error y falsedad.

La formación de un verbo mental *ex indigentia* no es algo que pertenezca al entendimiento en cuanto tal, sino únicamente a la potencialidad del entendimiento humano que llega al conocimiento desde la ignorancia. Sin embargo, se exige como requisito previo que haya una concepción de un verbo mental que brota *ex plenitudine* para que lleguemos desde un conocimiento confuso a uno mucho más claro y distinto. Si no hubiese esta primera aprehensión luminosa del ente, de sus primeros principios y de las quiddidades de las cosas, entonces nunca llegaríamos a un conocimiento más perfecto. Por otra parte, experimentamos que cuando alguien entiende mejor algo tiene dentro de sí un empuje mayor a manifestarlo a los demás.

La sola consideración del conocer humano en su ser entitativo como un accidente de un ser finito, la formación de un verbo mental que adviene para manifestarnos lo que son las cosas y la existencia de un lenguaje externo que requiere ser progresivamente depurado,

nos puede desviar de conocer que de suyo el entendimiento en cuanto tal es manifestativo y locutivo de una palabra que brota desde su plenitud. Es precisamente ahora, cuando estamos en condiciones de afirmar el núcleo de la presente tesis que es el perfeccionamiento de la vida humana por la luz de la palabra. Sin esta consideración del verbo que brota *ex plenitudine* de un entendimiento en acto, difícilmente veríamos la importancia fundamental que posee la palabra en el dinamismo perfectivo de la vida humana. Una vez considerados, en los capítulos del segundo al cuarto, los fundamentos metafísicos de la naturaleza autocomunicativa del acto *ex plenitudine* podemos pasar a examinar de qué manera se lleva a cabo del dinamismo perfectivo del hombre y comprobar que se halla implicada la palabra humana que brota de la actualidad de un entendimiento que conoce y expresa lo que las cosas son.

Es en el capítulo quinto es donde se desarrolla el núcleo de la presente tesis que enunciamos diciendo que *la vida humana se manifiesta y perfecciona por la luz de la palabra*. Este perfeccionamiento de la vida del hombre vemos que se desarrolla en sociedad, pues la persona humana, aun siendo la más perfecta de los vivientes del mundo físico se muestra indigente y necesitada de los demás en muchos aspectos que ya hemos descrito. Uno de ellos y fundamental, es el de la palabra encarnada en los diversos lenguajes gráficos y sonoros, que se convierten en un poderoso instrumento que ayudan al hombre a salir de su estado de potencialidad y que hacen del lenguaje la obra maestra de la cultura humana.

Aunque la palabra mental no se corresponde propiamente con la lengua de nación alguna, sino que es el verbo proferido interiormente sin voz y que posibilita la traducción de unas lenguas a otras, sin embargo, este verbo mental humano necesita encarnarse en una materia sonora o escrita para que el hombre pueda perfeccionar a los demás por la luz de su palabra. Estas voces y signos, aun siendo convencionales, poseen una gran importancia, pues como hemos visto son signos de las especies inteligibles de las cosas, las cuales no son constituidas por el entendimiento humano, sino que más bien este es medido por ellas. No obstante, hay que destacar que esta expresión externa ayuda de algún modo a formar el pensamiento. Este aspecto lo queremos sintetizar en el siguiente argumento por analogía, en el que comparamos la necesidad que tiene el entendimiento humano de que sobrevenga un accidente que le perfecciona (el verbo mental) con la que tiene el verbo mental de formar otro accidente (lenguaje sensible) para comunicar a los demás su propia plenitud de conocimiento:

El hombre cognoscente se perfecciona por un accidente que es el acto de conocer, y el entendimiento humano cuando está en acto de conocer forma un verbo mental (accidente), y este verbo mental para decírselo a sí mismo el hombre y comunicárselo a otros se encarna en otro accidente que es la voz o el signo escrito. Luego, la palabra externa (que es signo de la palabra mental) influye en el perfeccionamiento de la vida humana.

En efecto, descubrimos que aunque de suyo la palabra exterior sea convencional, mientras que las especies inteligibles significadas no lo son, sin embargo advertimos de la importancia que posee la expresión externa ya que tiende a formar el pensamiento.

Así por ejemplo, acerca de las virtudes del lenguaje externo, que hemos identificado con las artes del lenguaje (gramática, retórica, lógica y dialéctica) hemos advertido que son obra de la razón, pero que por otro lado ayudan a la razón misma a descubrir la verdad, a expresarla con elegancia y a comunicarla adecuadamente a los otros hombres. Resumamos estos ejemplos en el siguiente argumento:

*Si lo que obra la razón en el lenguaje se convierte en instrumento de la misma razón, entonces de algún modo la expresión verbal influye en la formación el pensamiento.
Es así como vemos por todas las artes del lenguaje mencionadas (gramática, retórica, dialéctica, lógica, el lenguaje mismo como obra cultural fundamental) ayudan a la mente a descubrir la verdad y a manifestarla a los demás.
Luego, la expresión verbal influye en la formación del pensamiento.*

Esto tiene una doble lectura, que consiste en advertir que por un lado cuando la luz de la palabra que manifiesta lo que conoce de las cosas se vale de expresiones verbales, estas son susceptibles de ser perfeccionadas y hacen del lenguaje la obra maestra de la cultura y fundamento próximo de los demás bienes culturales. Sin embargo, cuando la palabra deja de ser el lugar de manifestación de la verdad, y se convierte en privación de la misma, entonces se sigue un daño grandísimo que es la manipulación del hombre por otro hombre, a través del lenguaje. En este caso, el hombre interviene sobre esta realidad accidental del lenguaje externo, oscureciendo la luz de la palabra humana, sin poder cambiar la naturaleza de las cosas por mucho que denomine bueno a lo malo o viceversa, pero conservando el poder de acceder a la interioridad del hombre, que son su pensamiento, voluntad y afectos. Es por esto que hemos dedicado el capítulo sexto a hablar de la perversión de la palabra humana en la vida social y a describir brevemente algunas técnicas de manipulación del lenguaje.

Por otro lado, un argumento largo atraviesa todo el capítulo quinto y se convierte en una prueba inmediata de la presente tesis, que podemos sintetizar del modo siguiente:

*Si todas las dimensiones de la vida personal y social que son susceptibles de perfeccionamiento están posibilitadas por la palabra, entonces la vida humana se manifiesta y perfecciona por la luz de la palabra.
Es así que todas las las dimensiones de la vida personal y social que son susceptibles de perfeccionamiento están posibilitadas por la palabra.
Por consiguiente, la vida humana se manifiesta y perfecciona por la luz de la palabra.*

La primera premisa se basa en una correlación evidente entre múltiples cosas diferentes que son de algún modo causadas por una cierta causa, entonces se puede afirmar que todas ellas tienen de algún modo esta misma causa, que en este caso es la palabra. En lo que concierne a la segunda premisa, la mayor parte del capítulo quinto es una demostración fundamentada de esta afirmación de que *todas las dimensiones de la vida personal y social que susceptibles de perfeccionamiento están posibilitadas por la palabra*, y así recordamos brevemente que esto lo hemos demostrado desde la perspectiva *ex indigentia* y *ex plenitudine*. Así pues, en relación a la perspectiva *ex indigentia* hemos probado que el hombre no está últimado por el mero hecho de ser, sino

que requiere de un largo proceso en el que se muestra que la persona humana es necesitada de los demás no solo en lo tocante a su alimentación y protección sino sobre todo en aquello que le pueda guiar a su estado de plenitud y ahí es precisamente donde interviene decisivamente la palabra. Así por ejemplo, hemos visto que todas las ciencias y artes que el hombre elabora y que se ordenan a su felicidad, son posibles gracias a la palabra y la misma obra resultante se convierte en una suerte de palabra que abre el diálogo entre dos entendimientos. Es por esto que sin palabra mental no habría sabiduría, ni ciencia, ni técnica, ni prudencia moral, ni virtudes morales, ni ley, ni tan siquiera las formas imperfectas de amistad como son la útil y la deleitable. Por otra parte, desde la perspectiva *ex plenitudine* hemos descrito la acción educativa de los padres sobre los hijos, del maestro sobre sus alumnos, hasta el punto de comprobar que la educación humana viene a ser una segunda generación, que viene después de la mera generación corpórea y que es mucho más importante que esta por lo que implica de acabamiento y perfección, siendo toda ella posible gracias a la palabra del hombre que enseña y educa. Asimismo hemos visto que la autoridad política cuando es justa y sabia realiza desde su plenitud una orientación fundamental de los hombres a su auténtico fin que es trascendente a la ciudad terrena y que consiste en la fruición de Dios tras vivir virtuosamente. De igual manera, la verdadera amistad entre los hombres se funda sobre un amor de benevolencia, una reciprocidad y una comunicación, que hace que el amigo venga a ser otro yo, de manera semejante a la unidad intencional entre el cognoscente y lo conocido. A este respecto, se comprueba que la comunicación de vida personal es posible precisamente gracias a la palabra y que se da en el seno del diálogo y de la convivencia, por el que se entrega y se recibe lo más perfecto del universo material que es la persona humana, digna de ser contemplada. Finalmente, esta palabra del hombre que se da en el seno del diálogo personal, no se conforma con dirigirse a una persona finita, por lo que el carácter de infinitud en cuanto tal de la palabra que brota *ex plenitudine* del hombre, exige dirigirse a Dios por medio de la oración, que consiste en una palabra práctica por la que pide que le muestre su rostro. Esta palabra, aunque sea *ex plenitudine* porque coloca al hombre ante la culminación de su inclinación natural que es conocer la verdad acerca de Dios, es ante todo un reconocimiento de la propia indigencia ante el Dador de todo bien e implica una actitud de humilde súplica. A este respecto, destacamos que el culto divino en el que se vuelca la palabra mental, además recurre a múltiples signos externos que brotan de dicha palabra y constituyen una ocasión privilegiada para la unión afectiva y real con Dios, en el que por medio del culto que es palabra mental encarnada en palabra externa, en gestos, ornamentos y cantos; el hombre se induce a sí mismo y a los demás a lo más importante que puede hacer una criatura que es dar culto a Dios.

De esta manera, se demuestra así que es verdadera la afirmación de que *todas las dimensiones de la vida personal y social que implican maduración están posibilitadas por la palabra* que constituye el antecedente del condicional antes mencionado, por lo que se infiere como conclusión que *la vida humana se manifiesta y perfecciona por la luz de la palabra*.

Por otro lado, en dicho capítulo podemos encontrar otro argumento que lo atraviesa que es el siguiente en forma de silogismo hipotético:

Si toda criatura que obra encuentra su perfección en imitar a Dios, entonces se infiere que la perfección del hombre (que es criatura) consiste en imitar a Dios.

Si la perfección del hombre consiste en imitar a Dios, entonces aquella operación que más lo asemeje será la más perfecta.

La operación que más asemeja a Dios es la que emana de la luz de la palabra.

Es así que la perfección de toda criatura (y por tanto del hombre) consiste en imitar a Dios.

Luego, la operación que más asemeja al hombre a Dios es la que emana de la luz de la palabra.

En varios lugares de la tesis, pero especialmente en el capítulo quinto, hemos asentado la afirmación de que *toda criatura que obra encuentra su perfección en imitar a Dios*. A este respecto hemos partido de la premisa más general que todo agente obra por un fin y que este fin posee razón de perfección, por lo que se trata de un bien para él, el cual apetece. La experiencia común nos muestra que los entes del universo se mueven en orden a realizar las diversas operaciones que son su bien respectivo. En este sentido, las operaciones de los entes suponen un acrecentamiento de su ser a las que son movidas por el *ordo* que deriva de su esencia. Este acrecentamiento en la propia bondad de la criatura se realiza por sus operaciones y supone un mayor acercamiento a la Bondad divina que es Simple y Perfecta por el mero hecho de que es Acto puro de Ser. Por tanto, queda probado que *cada criatura que obra encuentra su perfección en imitar a Dios*, de lo que se sigue que dada la evidente diversidad de criaturas que hay en la escala de los seres, cada uno trata de alcanzarlo del modo que le es conveniente.

De esto se infiere claramente que *el hombre que encuentra su perfección en imitar a Dios*, porque el es una criatura como lo demuestra obviamente el hecho de que no se ha dado el ser a sí mismo sino que lo ha recibido de su Creador. Asimismo, se halla otra inferencia en el siguiente condicional *si la perfección del hombre consiste en imitar a Dios, entonces aquella operación que más lo asemeje será la más perfecta*, ya que cada criatura encuentra su mayor semejanza con Dios en aquella operación de su potencia más noble.

Ahora es cuando viene la premisa más importante de este argumento, que es que *la operación que más asemeja a Dios es la que emana por la luz de la palabra* puesto que la potencia más noble del hombre es el entendimiento, pero el entendimiento emana el concepto, que es una palabra mental.

A este respecto, en primer lugar, hay que destacar que el entendimiento humano supone un remedio a su limitación entitativa que supone ser un sujeto concreto de carne y hueso, ya que por la sobreabundancia de su forma puede recibir inteligiblemente las especies de todas las demás cosas materiales y describir en sí mismo el orden del universo y sus causas, haciéndose de algún modo infinito por su perfección intencional. En segundo lugar, hemos visto en el capítulo quinto que cuando un hombre enseña a hablar a otro, le habilita para que recree de algún modo las cosas materiales, las cuales son oscuridad para sí mismas, y si pudiesen tener un deseo sería que nosotros las pensemos y nombremos, pues de esta manera se las eleva al orden inteligible y se imita de algún

modo la unidad e identidad que existe entre el Ser y el Entender divinos. En este sentido se produce una singular semejanza con Dios, ya que cuanto más perfecto es un ente tanto más hace llegar a lo más remoto su propia bondad, y esto es así de manera que el mundo material está como a la expectativa de que el hombre lo piense y lo nombre. En tercer lugar, hemos visto que la procesión intelectual humana del verbo y del amor es precisamente un lugar privilegiado para encontrar una semejanza y pequeña inteligencia del misterio de la Santísima Trinidad. En cuarto lugar, hemos visto que el hombre se asemeja a Dios especialmente cuando es causa de otras cosas. Esto ya se ha mencionado en el argumento anterior, cuando hemos visto la acción educativa del padre o del maestro, pero ahora podemos destacar que así como Dios gobierna todas las cosas por su Verbo, asimismo ha querido que el hombre y los ángeles cooperen en el gobierno divino del mundo como causas segundas y también por medio de sus respectivas palabras. Por consiguiente, podemos decir que Dios que gobierna y provee todo el mundo con su Palabra, ha querido que las criaturas racionales cooperen en dicho gobierno por medio de sus palabras finitas.

Basta esto para dar por probada la premisa de que *la operación que más asemeja a Dios es la que emana por la luz de la palabra*, y concluyamos ahora este razonamiento afirmando que *la operación que más asemeja al hombre a Dios es la que emana de la luz de la palabra*, y por tanto la que más perfecciona al hombre.

Por otra parte, en el capítulo quinto se contiene aún un último argumento que verifica que el dinamismo perfectivo de la vida humana por la palabra también se mantiene en la elevación sobrenatural del hombre y que puede exponerse de la siguiente forma:

Si la gracia no destruye la naturaleza sino que la presupone y perfecciona, entonces la elevación sobrenatural del hombre mantiene el dinamismo natural de la palabra.

Si la elevación sobrenatural del hombre mantiene el dinamismo natural de la palabra, entonces la luz de la palabra humana “elevada” une especialmente con Dios y supone acabamiento y perfección.

Es así que la gracia no destruye la naturaleza, y que la elevación sobrenatural del hombre mantiene el dinamismo natural de la palabra humana.

Por consiguiente, la luz de la palabra humana “elevada” une especialmente con Dios y supone acabamiento y perfección.

La primera premisa se ha de aceptar a la luz de la fe y únicamente puede ilustrarse recordando que la Iglesia utilizó la expresión de “unidad según síntesis” para rechazar algunas herejías y así sostener la unidad de la íntegra naturaleza humana de Jesucristo junto con la *hypósthesis* divina del Hijo de Dios, de manera que no puedan contraponerse, escindirse o enfrentarse. Es por esto, que a la luz de la fe no cabe tampoco contraponer dialécticamente las realidades que Dios ha unido armónicamente como la gracia y la naturaleza, la fe y la razón, la gracia y la libertad, etcétera. De esto se sigue que aceptando este principio tan repetido por el Aquinate se debería dar como consecuencia que *la elevación sobrenatural del hombre mantiene el dinamismo natural de la palabra*. Por otra parte, hemos descrito y mostrado que esta afirmación es verdadera, porque Dios se encarnó en un momento histórico y habló en un lenguaje externo concreto,

asemejándose a nosotros en nuestra conducta de convivencia familiar que requiere de la palabra, para que a partir de ahí se difundiese el mensaje de Salvación por todo el orbe. En este sentido, Cristo reveló algunas verdades naturales accesibles a la razón pero difícilmente para la mayoría, así como algunos acontecimientos futuros, pero sobre todo se Reveló a Sí mismo como la Palabra para quitar de nuestra imaginación la posibilidad de que pudiese tratarse de una generación material y pasible, ya que se trata de una auténtica generación intelectual que es eterna y en la que el Hijo procede simultáneamente del Padre como el resplandor de la luz. Por otra parte, mantuvo el dinamismo natural de la palabra pues escogió que unos hombres fuesen ennoblecidos con la tarea apostólica de dar testimonio de palabra y obra a otros hombres, en lugar de haber iluminado directamente Él a toda la humanidad. Asimismo introdujo a los hombres a su amistad revelándoles por su palabra los secretos de su Corazón y nos enseñó a orar porque nuestra boca delante de Dios se halla como de un niño que no sabe lo que tiene que decir. Por lo tanto, con todo lo dicho se puede dar por demostrada la afirmación de que *la elevación sobrenatural del hombre mantiene el dinamismo natural de la palabra*. Es por esto que ahora se puede concluir nuevamente que la palabra humana tiene un papel privilegiado en lo más importante de nuestra vida: *por consiguiente, la luz de la palabra humana "elevada" une especialmente con Dios y supone acabamiento y perfección*.

Finalmente, el capítulo sexto dedicado a la perversión de la palabra humana, constituye una demostración indirecta de la tesis por reducción al absurdo, pues si se asume hipotéticamente la falsedad de que *la vida humana se manifiesta y perfecciona por la luz de la palabra*, entonces no se seguirían grandes daños de que esta se convirtiese en un lugar de privación de la verdad. En efecto, a partir de la premisa demostrada de que *la corrupción de lo mejor es lo peor*, se seguiría en tal hipótesis que la perversión de la palabra no tendría efectos tan nefastos. Sin embargo, es evidente que los daños son muy grandes, pues obrando sobre el lenguaje externo se está haciendo de la palabra humana un instrumento de confusión en el interior de las mentes que no tiene precedentes en la historia. De la constatación de esta dramática situación de la palabra humana, se sigue la negación de la hipótesis inicial y se demuestra nuevamente como conclusión que *la vida humana se manifiesta y perfecciona por la luz de la palabra*.

Por consiguiente, podemos concluir que así como la luz de la palabra humana levanta el mundo y perfecciona al hombre, así también su oscurecimiento destruye el mundo y envilece al hombre. Procuremos pues ser iluminados por la luz de la palabra que manifiesta la verdad y comunicarlo así a los demás, combatiendo la oscuridad del error que en el mundo actual se ha instalado de algún modo en la misma palabra humana, cuya relación entre el signo y las cosas es deliberadamente quebrantada.

Sin embargo, como hemos visto, esta luz de la palabra humana es de por sí a la vez poderosa y frágil, y como actualmente se halla sumida en un estado de humillación que guarda relación directa con el rechazo a Dios, fuente de toda verdad y Luz perfecta que se ha revelado a Sí mismo como la Palabra, resulta que ante tal situación dramática, no hay mejor remedio que la oración de súplica para pedir a Dios que ilumine nuestras mentes y renueve nuestro modo de hablar.

Bibliografía

A) Fuentes primarias

- THOMAE DE AQUINO. *Compendium Theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum*, in Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, t.42, Roma, Editori di San Tommaso, 1979, p.5-205.
- THOMAE DE AQUINO. *De ente et essentia*, in Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, t.43, Roma, Editori di San Tommaso, 1976, p.315-381.
- THOMAE DE AQUINO. *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*, in Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, t.43, Roma, Editori di San Tommaso, 1976, p.1-47.
- THOMAE AQUINATIS. *De regno ad regem Cipry*, in Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, t.42, Roma, Editori di San Tommaso, 1979, p.417-471.
- THOMAE AQUINATIS. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Roma, Ed. M.R. Cathala, R.M. Spiazzi, 2ª ed., Marietti-Taurini, 1971.
- THOMAE AQUINATIS. *In librum beati Dionysii De Divinis Nominibus expositio*, Roma, Ed. C.Pera, P.Caramello, C. Mazzantini, Marietti-Taurini, 1950.
- THOMAE AQUINATIS. *In orationem dominicam, videlicet "Pater Noster" expositio*, Roma, Ed. R.M. Spiazzi, 2ª ed., Marietti-Taurini, 1953, p. 219-235.
- THOMAE AQUINATIS. *In psalmos Davidis expositio*, in Opera Omnia, t.14, Parma, Typis Petri Fiaccadori, 1863, p.148-312.
- THOMAE AQUINATIS. *In Symbolum Apostolorum scilicet "Credo in Deum" expositio*, in Opuscula Theologica, t.2, Roma, Ed. R.M. Spiazzi, 2ª ed., Marietti-Taurini, 1953, p.191-217.
- THOMAE AQUINATIS. *Liber de Veritate Catholicae fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, Roma, Ed. P. Marc, C.Pera, P.Caramello, Marietti-Taurini, 1961.
- THOMAE DE AQUINO. *Quaestiones disputatae de Malo*, in Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, t.23, Roma-París, Commissio Leonina-J. Vrin, 1982.
- THOMAE AQUINATIS. *Quaestiones disputatae de Potentia*, in Quaestiones Disputatae, t.2, Roma, Ed. P.M. Pession, 10ª ed., Marietti-Taurini, 1965, p.1-276.
- THOMAE DE AQUINO. *Quaestio disputata de Spiritualibus Creaturis*, in Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, t.24/2, Roma-París, Ed. J. Cos, Commissio Leonina-Editions du Cerf, 2000.
- THOMAE DE AQUINO. *Quaestiones disputatae de Veritate*, in Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, t.22, Roma, Editori di San Tommaso, 1975-1970-1972-1973-1976, 3 vol. 4 fascicula.
- THOMAE DE AQUINO. *Sententia Libri de Anima*, in Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, t.45/1, Roma-París, Commissio Leonina-J. Vrin, 1984.
- THOMAE DE AQUINO. *Sententia Libri Ethicorum*, in Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, t.47, Roma, Ad Sanctae Sabinae, 1969, 2 vol.
- THOMAE DE AQUINO. *Sententia Libri Politicorum*, in Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, t.48 A, Roma, Ad Sanctae Sabinae, 1971.
- THOMAE AQUINATIS. *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis*, París, Ed.M. F. Moos, P. Lethielleux, 1956, 1356 pp. In 2 vol.

- THOMAE AQUINATIS. *Sententia libri de Sensu et Sensato cuius secundis tractatus est De Memoria et Remiscentia*, in Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, t.45/2, Roma-París, Commissio Leonina-J. Vrin, 1984.
- THOMAE DE AQUINO. *Sermones*, in Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, t.44/1, Roma-París, Ed. L.J. Bataillon; G. Berceville; M.Borgo; I.Costa; A. Oliva; P. Krupa; M. Millais; J.C. De Nadal; Z. Pajda, Commissio Leonina-Éditions de Cerf, 2014.
- THOMAE DE AQUINO. *Summae Theologiae cum comentariis Thomae de Vio Caietani ordinis praedicatorum*, in Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, t.4-12, Roma, Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1888-1906.
- THOMAE DE AQUINO. *Super Boetium de Trinitate*, in Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, t.50, Roma-París, Commissio Leonina-Éditions de Cerf, 1992, p.1-230.
- THOMAE AQUINATIS. *Super Epistolas S. Pauli lectura*, t.2, Roma, Ed. R. Cai, 8ª ed., Marietti-Taurini, 1953, p.125-161.
- THOMAE AQUINATIS. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, Roma, Ed. R. Cai, 6ª ed., Marietti-Taurini, 1972.
- THOMAE AQUINATIS. *Super librum de Causis expositio*, Fribourg [Suisse]-Louvain, Ed.H.D.Saffrey, Société philosophique-Nawelaerts, 1954.
- TOMÁS DE AQUINO. *Comentario al "Libro del Alma" de Aristóteles*, Buenos Aires, Fundación Arché, 1979.
- TOMÁS DE AQUINO. *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Pamplona, Editorial Eunsa, 2010.
- TOMÁS DE AQUINO. *Comentario a los libros de Aristóteles: Sobre el sentido y lo sensible, Sobre la memoria y la reminiscencia*. Pamplona, Editorial Eunsa, 2001.
- TOMÁS DE AQUINO. *Comentario al Evangelio según San Juan*, 10 vols., Madrid, Edibesa, 2006.
- TOMÁS DE AQUINO. *Compendio de Teología*, Barcelona, Ediciones Folio, 2002.
- TOMÁS DE AQUINO. *Cuestiones disputadas sobre el alma*, Pamplona, Editorial Eunsa, 1999.
- TOMÁS DE AQUINO. *Cuestiones disputadas sobre el mal*, Pamplona, Editorial Eunsa, 1997.
- TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate, cuestión 4*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2001.
- TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate, cuestión 10*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2001.
- TOMÁS DE AQUINO. *El Maestro. Cuestiones disputadas sobre la verdad, cuestión 11*, Lima, Fondo Editorial UCSS, 2008.
- TOMÁS DE AQUINO. *Escritos de catequesis*, Madrid, Ediciones Rialp, 2000.
- TOMÁS DE AQUINO. *Opúsculos y cuestiones selectas. I: Filosofía (1)*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra los gentiles*, 2 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1952-1953.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, 18 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1947-59.

B) Fuentes secundarias

- ACERO, JUAN JOSÉ. *Filosofía y análisis del lenguaje*, Madrid, Editorial Cincel, 1987.
- ACERO, JUAN JOSÉ; BUSTOS, EDUARDO; QUESADA DANIEL. *Introducción a la filosofía del lenguaje*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1996.
- ALVIRA, TOMÁS; CLAVELL, LUIS; MELENDO, TOMÁS. *Metafísica*, Pamplona, Editorial Eunsa, 2001.
- APEL, KARL-OTTO. *Filosofía primera avui i ética del discurs*, Girona, Eumo Editorial, 2001.
- APEL, KARL-OTTO. *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid, Editorial Síntesis, 2002.
- ARISTÓTELES. *Acerca del alma*, Madrid, Editorial Gredos, 2007.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, Madrid, Editorial Gredos, 2007.
- ARISTÓTELES. *Física*, Madrid, Editorial Gredos, 2007.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*, Madrid, Editorial Gredos, 2007.
- ARISTÓTELES. *Política*, Madrid, Editorial Gredos, 2007.
- ARISTÓTELES. *Retórica*, Madrid, Editorial Gredos, 2007.
- ARISTÓTELES. *Tratados de Lógica*, Madrid, Editorial Gredos, 2007.
- AGUSTÍN DE HIPONA. *Confesiones, en Obras Completas*, volumen II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.
- AGUSTÍN DE HIPONA. *De Trinitate, en Obras Completas*, volumen V, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.
- AGUSTÍN DE HIPONA. *Escritos apologéticos, en Obras Completas*, volumen IV, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1985.
- AGUSTÍN DE HIPONA. *Escritos bíblicos, en Obras Completas*, volumen XV, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1969.
- ALBERTO MAGNO, BERNARDO DE CLARAVAL. *Marial. Homilias marianas*. Madrid, Editorial Edibesa, 2007
- AROCENA, FÉLIX MARÍA. *La celebración de la palabra*, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 2005.
- BALMES, JAIME. *Filosofía elemental, Tomo II, en Obras Completas*, volumen XXI, Barcelona, Biblioteca Balmes, 1925.
- BAÑEZ, DOMINGO. *Scholastica Commentaria in primam partem Angelici doctoris divus Thomae usque ad LXIII quaestionem completentia*, Venetiis, Altobellum Salicatum, 1584.
- BARRAYCOA, JAVIER. *Los mitos actuales al descubierto*, Madrid, Editorial Libros Libres, 2008.
- BÁRTOLI, LUIS MARIANO. "La acción de enseñar en el orden de la providencia y del gobierno divino según Santo Tomás de Aquino", tesis doctoral presentada en la Universitat Abat Oliba CEU, Barcelona, 2015.
- BENEDICTO XVI. *Deus caritas est*. Madrid, Editorial San Pablo, 2006.

- BOFILL, JAIME. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, Barcelona, Publicaciones Cristiandad, 1950.
- BOFILL, JAIME. *Obra filosófica*, Barcelona, Editorial Ariel, 1967.
- BUENAVENTURA DE FIDANZA. *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi, Ad Claras aquas* (Quaricchi), Ex Typ. Collegii S. Bonaventurae, 1882-1889.
- CANALS VIDAL, FRANCISCO. *Cuestiones de fundamentación*, Barcelona, Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 1981.
- CANALS VIDAL, FRANCISCO. *Escritos filosóficos (I), en Obras Completas*, Tomo VI, Barcelona, Editorial Balmes, 2016.
- CANALS VIDAL, FRANCISCO. *Para una fundamentación de la metafísica*, Barcelona, Publicaciones Cristiandad, 1968.
- CANALS VIDAL, FRANCISCO. *Santo Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, Barcelona, Scire Selecta, 2004.
- CANALS VIDAL, FRANCISCO. *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1987.
- CAPONNETTO, ANTONIO. *Lenguaje y Educación*, Buenos Aires, Editorial Scholastica, 1993.
- CAPONNETTO, ANTONIO. *Pedagogía y Educación*, Guadalajara, Universidad Autónoma de Guadalajara, 1999.
- COLLIN, ENRIQUE. *Manual de filosofía tomista*, 2 Tomos, Barcelona, Editorial Luis Gili, 1960.
- CORREA DE OLIVEIRA, PLINIO. *Trasbordo ideológico inadvertido y diálogo*, Buenos Aires, Revista Cruzada, número 60, 1966.
- DELEUZE, GILLES. *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2002.
- DELEUZE, GILLES; GUATARI, FÉLIX. *Qué es la filosofía*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1993.
- DERRIDA, JACQUES. *De la gramatología*, México D.F., Editorial Siglo XXI, 1978.
- DERRIDA, JACQUES. *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Editorial Cátedra, 1989.
- DERRIDA, JACQUES. *Políticas de la amistad*, Madrid, Editorial Trotta, 1998.
- DERISI, OCTAVIO NICOLÁS. "Concepto y Ser", en *Sapientia*, vol. XIX (1964), número 71, pp.3-8.
- DERISI, OCTAVIO NICOLÁS. *La palabra*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1978.
- DERISI, OCTAVIO NICOLÁS. *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Madrid, Instituto Luis Vives, 1951.
- DERISI, OCTAVIO NICOLÁS. "La creación humana del lenguaje", en *E-Aquinas* (2003), número 2, pp.14-21.
- DE BRUYNE, EDGAR. *Estudios de Estética Medieval*, 3 vols., Madrid, Editorial Gredos, 1959.
- DE MAEZTU, RAMIRO. *Defensa de la Hispanidad*, Buenos Aires, Librería Huemul, 1986.
- ECHAVARRÍA, MARTÍN. "El conocimiento intelectual del individuo material según Santo Tomás de Aquino", en *Espíritu*, vol. LXIII (2014), número 148, pp. 347-379.

- ECHAVARRÍA, MARTÍN. "El modo de subsistir personal como reflexión sustancial según Santo Tomás de Aquino", en *Espíritu*, vol. LXII (2013), número 146, pp. 277-309.
- FABRO, CORNELIO. *Percepción y pensamiento*, Pamplona, Editorial Eunsa, 1978.
- FORMENT, EUDALDO. *Introducción a la Metafísica*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1984.
- FORMENT, EUDALDO. *Filosofía del ser*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1988.
- FORMENT, EUDALDO. *Id a Tomás*, Pamplona, Fundación Gratis Date, 2005.
- FORMENT, EUDALDO. *Lecciones de Metafísica*, Madrid, Ediciones Rialp, 1992
- FICHTE, JOHANN GOTTLIEB. *La doctrina de la ciencia*, Buenos Aires, Editorial Aguilar, 1975.
- FOUCAULT, MICHEL. *El orden del discurso*, Barcelona, Editorial Tusquets, 1999.
- FOUCAULT, MICHEL. *Historia de la locura en la época clásica*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1976.
- FOUCAULT, MICHEL. *Las palabras y las cosas*, México D.F., Editorial Siglo XXI, 1981.
- FOUCAULT, MICHEL. *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2003.
- FREGE, GOTTLIEB. *Conceptografía*, México D.F., Editorial de la Universidad Autónoma de México, 1972.
- FREUD, SIGMUND. *Autobiografía*, Madrid, Alianza Editorial, 1969.
- FUENTES, JUAN BAUTISTA. "De Kant a Freud: la formación del sujeto modernista", en *Pensamiento*, vol.67 (2011), núm.253, pp. 427-458.
- GAOS, JOSÉ. *Introducción a El ser y el tiempo*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1977.
- GADAMER, HANS-GEORG. *Verdad y Método*, Salamanca, Editorial Sígueme, 1997.
- GAMBRA, RAFAEL. *El lenguaje y los mitos*, Madrid, Ediciones Speiro, 1983.
- GAMBRA, RAFAEL. *Historia sencilla de la Filosofía*, Madrid, Ediciones Rialp, 1999.
- GAMBRA, JOSÉ MIGUEL; ORIOL, MANUEL. *Lógica aristotélica*, Madrid, Editorial Dykinson, 2008.
- GARCÍA LÓPEZ, JESÚS. *Estudios de Metafísica Tomista*, Pamplona, EUNSA, 1976.
- GENTA, JORDÁN BRUNO. *La idea y las ideologías. Diálogos metafísicos de Platón*, Buenos Aires, Editorial El Restaurador, 1949.
- GILSON, ETIENNE. *Elementos de Filosofía Cristiana*, Madrid, Editorial Rialp, 1970.
- GILSON, ETIENNE. *Lingüística y Filosofía*, Madrid, Editorial Gredos, 1974.
- GRETT, JOSEPH. *Elementa philosophiae: aristotelico-thomisticae*, Barcelona, Editorial Herder, 1946.
- GUERRA, MANUEL. *Claude Lévi-Strauss: Antropología estructural*, Madrid, Editorial Magisterio Español, 1979.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 2010

- HEIDEGGER, MARTIN. *El ser y el tiempo*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1974.
- HEGEL, GEORG FRIEDRICH WILHELM. *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1968.
- JUAN DE SANTO TOMÁS. *Compendio de lógica*. México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- JUAN DE SANTO TOMÁS. *Cursus philosophicus thomisticus*. Romae, Marietti Taurini, 1937-1948
- JUAN DE SANTO TOMÁS. *Cursus theologici*. Parisiis, Desclée et sociorum, 1931-1953.
- KANT, IMMANUEL. *Crítica de la razón pura*, Madrid, Editorial Taurus, 2005.
- LACHANCE, LOUIS. *Humanismo político*, Pamplona, EUNSA, 2001.
- LLANO, ALEJANDRO. *Gnoseología*, Pamplona, Editorial Eunsa, 2003.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. *Antropología estructural*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1968.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. *El pensamiento salvaje*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1972.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. *Tristes trópicos*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1970.
- LÓPEZ CASTELLOTE, PAU. *Humanismo cristiano*, Barcelona, Editorial Casals, 1987.
- LÓPEZ QUINTÁS, ALFONSO. *Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre*, Madrid, Ediciones Narcea, 1988.
- LÓPEZ QUINTÁS, ALFONSO. *El secreto de una vida lograda*, Madrid, Editorial Palabra, 2004.
- LÓPEZ TRUJILLO, ALFONSO. *Lexicón*, Madrid, Ediciones Palabra, 2004.
- MARTÍNEZ GARCÍA, ENRIQUE. "La educación, una segunda generación", en AA.VV., *The Human Animal: Procreation, Education, and the Foundations of Society*, Ciudad del Vaticano, The Pontifical Academy of Saint Thomas Aquinas, 2011, pp. 64-81.
- MARTÍNEZ GARCÍA, ENRIQUE. "La educación cristiana per quandam connaturalitatem", en AA.VV. *The Thomistic legacy in Blessed John Paul II and his refounding of the Pontifical Academy of St Thomas Aquinas*, Ciudad del Vaticano, The Pontifical Academy of Saint Thomas Aquinas, 2013, pp. 318-328.
- MARTÍNEZ GARCÍA, ENRIQUE. "Bonum amatur in quantum est communicabile amanti", en *Espíritu*, vol. LXI (2012), número 143, pp. 73-92.
- MARTÍNEZ GARCÍA, ENRIQUE. "La comunicación de vida natural y sobrenatural", en Casanova, C. – Serrano, I., *Gratia non tollit naturam sed perficit eam. Sobre las relaciones y límites entre naturaleza y gracia*, Santiago de Chile, Ril Editores, 2016, pp. 451-576.
- MARTÍNEZ GARCÍA, ENRIQUE. "The Elevation of Human Knowledge According to the Biblical Commentaries on St. Thomas Aquinas", en Roszak, P. - Vijgen, J. (eds.), *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquina. Hermeneutical Tools and New Perspectives*, Turnhout, Brepols, 2015, pp. 375-413.
- MARTÍNEZ GARCÍA, ENRIQUE. "Los principios del diálogo filosófico y religioso según Santo Tomás", en AA.VV., *Religione e religioni. Uno sguardo tomista*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2016, pp. 217-236.
- MARTÍNEZ GARCÍA, ENRIQUE. "Verba doctoris: la fecundidad educativa de las palabras del maestro", en *Sapientia* 71 (2015) 237, pp. 39-56.

- MILLÁN PUELLES, ANTONIO. *Fundamentos de filosofía*, Madrid, Editorial Rialp, 1958.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.
- PALACIOS, LEOPOLDO EULOGIO. *Filosofía del saber*, Madrid, Editorial Gredos, 1974.
- PIEPER, JOSEF. *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Ediciones Rialp, 2003.
- PLATÓN. *Fedón. Fedro*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.
- POPPER, KARL. *Conocimiento objetivo*, Madrid, Editorial Tecnos, 1974.
- POPPER, KARL. *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Editorial Tecnos, 1967.
- PETIT DE MURAT, MARIO JOSÉ. *El último progreso de los tiempos modernos: la palabra violada*, Tucumán, Ediciones de Cultura Regional, 1971.
- PETIT SULLÁ, JOSÉ MARÍA. *Estudios filosóficos. Tomo II, en Obras Completas*, volumen 1, Barcelona, Editorial Tradere, 2011.
- RATZINGER, JOSEPH. *El espíritu de la liturgia*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2009.
- RIOJA, ANA; ORDÓÑEZ, JAVIER. *Teorías del universo*, volumen I, Madrid, Editorial Síntesis, 2004.
- RODRÍGUEZ, RAMÓN. *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 2002.
- RODRÍGUEZ, VICTORINO. *El régimen político de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Fuerza Nueva Editorial, 1978.
- RUSSELL, BERTRAND. *Lógica y conocimiento*, Madrid, Editorial Taurus, 1966.
- SÁENZ, ALFREDO. *El icono: esplendor de lo sagrado*, Buenos Aires, Ediciones Gladius, 2004.
- SCHOPENHAUER, ARTHUR. *Parerga y Paralipómene*, volumen I. Madrid, Editorial Trotta, 2006.
- SEBRELI, JUAN JOSÉ. *El olvido de la razón*, Barcelona, Editorial Debate, 2007.
- STOCKER, KARL. *Principios de Didáctica Moderna*, Buenos Aires, Editorial Kapelusz, 1960.
- URDANOZ, TEÓFILO. *Historia de la filosofía*, volumen IV, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- VATTIMO, GIANNI. *Adiós a la verdad*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2010.
- VERNEAUX, ROGER. *Epistemología general o crítica del conocimiento*, Barcelona, Editorial Herder, 1975.
- VERNEAUX, ROGER. *Filosofía del hombre*, Barcelona, Editorial Herder, 1967.
- VERNEAUX, ROGER. *Immanuel Kant: las tres críticas*, Madrid, Editorial Magisterio Español, 1982.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG. *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Editorial Crítica, 1988.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG. *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid, Editorial Tecnos, 1968.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG. *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial, 1973.

