

CLAUDIO PIERANTONI, *UNA VERITAS EXCERPTUM III*

[09 12 2019]

CAPÍTULO III

S. TOMÁS DE AQUINO

“obiectum intellectus est ens vel verum commune”

(*S. Theol. I q. 55 a. 1 co.*)

“obiectum intellectus est ipsa rei essentia”

(*De veritate q. X a. 4 ad 1*)

Nuestro análisis se desarrollará a partir del artículo 1 de la *Quaestio XVI* de la *Summa Theologiae*, donde precisamente el doctor de Aquino se esfuerza por darnos un análisis comparativo de las distintas definiciones de la verdad heredadas por la tradición de la filosofía cristiana y también judía e islámica.

En el análisis, tendremos presentes los aportes y las clarificaciones que provienen de otras *Quaestiones* de la *Summa Theologiae* (principalmente la Primera parte, las Qq. II a XV y LXXXIII a LXXXVIII) y de las *Quaestiones disputatae de Veritate* (principalmente I, X y XI), junto con otras referencias complementarias.

1. Si la verdad está en las cosas o en el intelecto

La pregunta del artículo primero de la q. XVI es la siguiente:

*“Si la verdad está en la cosa, o solo en el intelecto”*¹

¹ *“utrum veritas sit in re, vel tantum in intellectu”, S. Th. I, Q. XVIII, art. I.*

Leemos la *Summa Theologiae* en: S. THOMAE AQUINATIS, *Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, Tomus Quartus, a Q. I ad Quaest. XLIX, ed. G. Simeoni et T. Zigliara, Romae, Ex Typographia Polyglotta, 1888.

Es claro que, para contestar la pregunta si la verdad está en la cosa, o solo en el intelecto, se debe recurrir a la definición de la verdad, que expresa su esencia.

El primer argumento a favor de la tesis contraria, según la cual la verdad está más bien *en las cosas*, es tomado de los *Soliloquios* agustinianos, y se basa sustancialmente en la ambigüedad, que hemos analizado en su lugar, de la definición de la verdad como “aquello que es tal como parece al sujeto cognoscente”².

La ambigüedad se produce, en efecto, por la indeterminación del “sujeto cognoscente” mencionado: en caso que éste sea un ente racional contingente, naturalmente podría equivocarse, o incluso no existir; y sería absurdo que tales eventos influyeran en la verdad ontológica de los entes conocidos. Esto era lo que había llevado a Agustín, en los mismos *Soliloquios*, a definir la verdad simplemente como “lo que es”: “*veritas est id quod est*”.

Tal definición, sin embargo, tiene el defecto de no especificar la diferencia entre *verdad* y *ser*: si tales conceptos fueran simplemente sinónimos, se daría una inútil repetición de lo mismo³, como observa el mismo S. Tomás en la *quaestio I de veritate*, art. 1.

Tomás responde a esto, que Agustín habla de la verdad *de la cosa* y excluye de tal noción de la verdad, precisamente, la comparación al intelecto nuestro. Esto, porque la referencia a nuestro intelecto es accidental, y como tal, no puede ser parte de la definición esencial de la verdad.

Un problema del todo análogo se presenta en el segundo argumento, donde se dice que, si la verdad está solo en el intelecto, se termina admitiendo que pueden ser válidas afirmaciones contradictorias, según el intelecto que tal verdad pronuncia. Es el error de los antiguos filósofos relativistas (los sofistas), ya refutado por Platón y Aristóteles⁴.

Tomás responde a esto, que el error de los antiguos relativistas provenía del asumir previamente que las especies de los entes provenían de la casualidad, y no de algún intelecto; pero, al considerar que la noción de verdad importaba *relación con un intelecto*, se veían obligados a definir la verdad en orden al intelecto nuestro, de lo cual se derivan las inconsecuencias señaladas por Aristóteles en *Metafísica IV*.

Pero el problema desaparece, si se postula que las cosas son verdaderas por relación al Intelecto divino.

² Cf. AUGUSTINUS, *Soliloquia*, II,3 ss.

³ Véase infra, Apéndice A (*La verdad como “redundancia” o “identidad”*).

⁴ Cf. p. ej. ARISTÓTELES, *Metafísica IV*,4, 1006a.

En el tercer argumento se cita la afirmación de Aristóteles, según la cual la opinión o la afirmación verdadera o falsa *proviene del que la cosa es o no es*⁵. De eso, se sigue que la verdad, si *proviene* de las cosas, está más en las cosas que en el intelecto.

A esto Tomás responde que, si bien puede decirse que la cosa *causa* la verdad en nuestro intelecto, eso no importa necesariamente que la *ratio veritatis* esté primariamente en la cosa. Por eso, se dice que la verdad en el intelecto es causada por el *ser* de la cosa⁶, no por la *verdad* de la cosa.

Hay que remontarse, por tanto, a la *causa del ser* de la cosa, como veremos analizando la *responsio*.

En la *responsio*, Tomás comienza afirmando que “verdadero es aquello a lo que tiende el intelecto”. El término de la cognición, al que tiende el intelecto, está, sin embargo, en el mismo intelecto. Tomás establece una diferencia con el término al que tiende la facultad apetitiva, el bien que es externo a nosotros. En el entendimiento, el intelecto (que es el sujeto del conocimiento) se conforma a la *res intellecta* (que es el objeto):

“siendo que lo verdadero está en el intelecto, según que se conforma a la cosa entendida”⁷

Por tanto, es necesario que la noción de lo verdadero (*ratio veri*) se derive del intelecto a la *res intellecta*, de modo que también la *res intellecta* se diga verdadera, por cuanto tiene una relación con el intelecto. Sin embargo, debe netamente distinguirse la relación *esencial* que la cosa guarda con el Intelecto divino, de la relación *accidental* que guarda con el nuestro. Pues del Intelecto divino depende en su mismo ser (*secundum suum esse*); en cambio, para nosotros la cosa, siendo solo potencialmente cognoscible, no depende mínimamente, en su ser, de que actualmente la conozcamos:

⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Categoriae* 14 b14 (cf. *supra*, nota 143).

⁶ Veremos después que esta afirmación necesita de una importante aclaración.

⁷ S. Th. I, Q. XVI, Art. I co., pág 206: “cum verum sit in intellectu, secundum quod conformatur rei intellectae”.

“La cosa entendida puede estar relacionada a un intelecto o por sí misma, o accidentalmente. Por sí misma, está relacionada al Intelecto del cual depende según su ser; accidentalmente, en cambio, al intelecto por el cual puede ser conocida.”⁸

Por tanto, las cosas se dicen “verdaderas” *en un sentido secundario*, por cuanto se consideran en relación con el intelecto como a su principio. La verdad está, entonces, principalmente en el intelecto que es *principio* de ellas:

“Así, por lo tanto, la verdad está principalmente en el intelecto; y secundariamente en las cosas, según que se comparan al intelecto como a un principio”⁹.

2. *Los tres sentidos fundamentales de la verdad*

En el otro texto esencial para nuestro tema, la *Quaestio I de veritate*, S. Tomás propone una terminología más específica para la distinción entre los varios sentidos de verdad:

“Por lo tanto, la verdad está en el Intelecto divino *primaria y propiamente*; en el intelecto humano, en cambio, *propia pero secundariamente*; en las cosas, en cambio, *impropia y secundariamente*, porque no lo está sino con respecto a una de las dos verdades”¹⁰.

Existen, por tanto, *tres* sentidos fundamentales de la verdad, *dos propios y uno impropio*. Solo en el sentido impropio la verdad se predica de las cosas contingentes, pues ellas no se dicen verdaderas si no se consideran con respecto a un intelecto. Esta relación con el intelecto es lo que llamamos *adaequatio*.

A pesar de la infinita diferencia entre la *adaequatio* de las cosas con el Intelecto divino, que causa las cosas como Ejemplar eterno, y la *adaequatio* de cosas con el intelecto humano, derivada y accidental, hay sin embargo una semejanza de fondo, que permite hablar de ella como verdad en sentido propio. Ello, porque la verdad del intelecto humano, aun cuando tiene su causa en las cosas (es “medido por las cosas”), no tiene en ellas, sin embargo, su causa *total*, sino solo *parcial*.

⁸ S. Th. I, Q. XVI, Art. I co., pág 206: “Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. *Per se* quidem habet ordinem ad intellectum a quo dependet *secundum suum esse*: per accidens autem ad intellectum a quo *cognoscibilis* est”.

⁹ S. Th. I, Q. XVI, Art. I co., pág 206 “Sic ergo veritas *principaliter* est in intellectu; *secundario* vero in rebus, *secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium*”.

¹⁰ Q. *Disp. de veritate* I art. 4, co.: “Est ergo veritas *in intellectu divino* quidem *primo et proprie*; *in intellectu vero humano proprie quidem sed secundario*; *in rebus autem improprie et secundario*, quia non nisi per respectum ad alteram duarum veritatum.”

Hay de ella también otra causa, que en cierto modo es la causa principal. Tal causa es la *luz inteligible*, la luz del intelecto agente, la cual *procede ejemplarmente de la Verdad primera*, la Verdad increada. En efecto, como explica el Aquinate, los primeros principios de la razón, que nos permiten juzgar acerca de todas las cosas, finalmente se remontan a una fuente única, que es la misma luz del intelecto:

“En efecto, así como de la Verdad del Intelecto divino fluyen al intelecto de los ángeles las especies innatas de las cosas, según la cual ellos conocen todas las cosas, así *de la Verdad del Intelecto divino procede ejemplarmente a nuestro intelecto la verdad de los primeros principios, según la cual juzgamos todas las cosas*. Y, dado que no podríamos juzgar por ella, sino porque es una *semejanza de la Primera Verdad*, por eso se dice que juzgamos todas las cosas *según la Primera Verdad*.”¹¹

Así, por un lado, *todas las cosas, en sentido propio, son verdaderas por una sola verdad*, la Primera Verdad:

“Por lo tanto, si se toma la verdad propiamente dicha, según la cual principalmente todas las cosas son verdaderas, en este sentido TODAS LAS COSAS SON VERDADERAS POR UNA SOLA VERDAD, a saber, la Verdad del Intelecto divino”¹².

Por otro lado, nosotros necesariamente juzgamos por una *semejanza* de la Primera Verdad, presente en nuestra mente.

En una palabra, nosotros podemos juzgar que las cosas son como son, pues juzgamos en base a aquel principio último que es causa (eficiente, formal y final) de todas las cosas contingentes. Se trata, evidentemente, de una iluminación no directa, sino refleja: pues, si el Verbo divino iluminara directamente la mente humana, esta sería perfecta y omnisciente¹³.

Nótese que, si no se postulara lo anterior, es decir, que juzgamos en base a un principio *ideal* que procede directamente del principio *Real*, ontológico, de las cosas, se negaría con eso mismo toda posibilidad de juzgar: *iudicare non possemus*.

¹¹ *De veritate*, q. I a. 4 ad 5: “Sicut enim a veritate Intellectus divini effluunt in intellectum angelicum species rerum innatae, secundum quas omnia cognoscunt; ita a Veritate intellectus divini procedit exemplariter in intellectum nostrum veritas primorum principiorum secundum quam de omnibus iudicamus. Et quia per eam iudicare non possemus nisi secundum quod est similitudo Primae Veritatis, ideo secundum Primam Veritatem dicimur de omnibus iudicare.”

¹² *De veritate*, q. I a. 4, co.: “Si ergo accipiatur *veritas proprie dicta* secundum quam sunt omnia *principaliter* vera, SIC OMNIA SUNT VERA UNA VERITATE, scilicet Veritate intellectus divini”

¹³ Lo indirecto (reflejo) de la iluminación también es expresado en la Sagrada Escritura, en el famoso texto de San Pablo, donde se dice que, mientras estamos en esta vida, vemos “en un espejo y en un enigma” (*per speculum et in enigmate*, I Cor 13,12).

Esta observación es fundamental para rebatir la probable objeción que podría dirigirse al razonamiento de S. Tomás: es decir, la objeción que se esté dando gratuitamente por supuesta la existencia del Intelecto divino, para poder proporcionar la definición de verdad. En cambio, en esta definición, lo único que es necesario dar por supuesto es la existencia del razonamiento humano: la *posibilidad de juzgar*.

Pues, si es posible juzgar, y juzgar con verdad, es porque nuestras afirmaciones se fundan en principios necesarios y universales, por sí mismos evidentes a la mente. En último término, todos nuestros juicios dependen del principio de no-contradicción: “algo no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo respecto”. Tal principio puede ser expresado de forma todavía más simple y fundamental, como *principio de afirmación*: “Puede afirmarse algo”¹⁴.

En realidad, todo *principio*, entendido en sentido proposicional, es algo *compuesto* (*complexum* en la terminología escolástica), que a su vez se funda en una noción simple, no compuesta (*incomplexa*): no es difícil ver que el principio de no-contradicción presupone la noción simple del *ser*, la *ratio entis*.

En palabras de Tomás, citando implícitamente a Aristóteles y explícitamente a Avicena:

“Hay que decir que, tal como en las demostraciones es necesario realizar una reducción a algunos principios conocidos por sí mismos al intelecto, así también ocurre en la investigación sobre la esencia de cualquier cosa; de otro modo, se iría al infinito, y así perecería del todo la ciencia y la cognición de las cosas. Ahora, *aquello que el intelecto concibe primero, como máximamente conocido, y en lo cual todas las concepciones se resuelven, es el ENTE*, como dice Avicena al principio de su *Metafísica*”¹⁵.

Es precisamente de ahí que se deriva la consecuencia de un *ser necesario inteligible* – la existencia necesaria *de lo expresado por los primeros principios*- que

¹⁴ También puede llamarse “principio de cognición”, pues es el principio en que se funda todo conocimiento. Véase ROSMINI, *Nuovo Saggio*, cit. Sez. V, Parte III, números 565: “Un principio tiene la forma de juicio y se expresa con una proposición. A veces supone también un raciocinio, si no es absolutamente el principio primero; y no es el caso de aquel del que hablamos. De hecho, el principio de contradicción se puede deducir de un principio antecedente, que yo llamo principio de cognición, y expreso en esta proposición: «El objeto del pensamiento es el ser o el ente» (535-536)”.

¹⁵ *De veritate* q. I, art. 1, responsio: “Dicendum, quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum. ILLUD AUTEM QUOD PRIMO INTELLECTUS CONCIPIIT QUASI NOTISSIMUM, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ENS, ut Avicenna dicit in principio suae *Metaphysicae*”.

reenvía a la existencia del Intelecto divino. Decimos de *lo expresado* por los primeros principios, pues los primeros principios, como entidades percibidas por nuestro intelecto, no son eternos, ni necesarios, sino funcionales a la entidad histórica, creada, que somos nosotros: pero su contenido, *lo expresado* por ellos, se refiere a una necesidad lógica absoluta que, en último término, debe estar fundada en una *realidad* igualmente necesaria y absoluta.

En consonancia con lo anterior, comprobamos que está presente en el pensamiento de S. Tomás la demostración de la existencia de Dios *ex veritate*, a pesar de que no es la que más espontáneamente asociamos con su filosofía. Dice efectivamente en la *Contra Gentiles*, completando la cuarta vía e inspirándose en un segundo texto de la *Metafísica*, como *alia ratio*:

“Otro argumento puede deducirse de las palabras de Aristóteles en el II de la *Metafísica*: aquí en efecto muestra que ‘LAS COSAS QUE SON SUMAMENTE VERDADERAS SON SUMAMENTE ENTES’. También en el IV de la *Metafísica* muestra que hay algo sumamente verdadero, por el hecho de que vemos que, de dos [afirmaciones] falsas, una es más falsa que la otra: por lo cual es necesario que una sea más verdadera que la otra. Y esto depende de la aproximación a aquello que es absoluta y sumamente verdadero. De lo cual puede concluirse ulteriormente que EXISTE ALGO QUE ES SUMAMENTE ENTE”.¹⁶

Al contrario de lo que pretende una lectura de Aristóteles prejudicialmente antiplatónica, tenemos aquí un ejemplo clarísimo de un punto absolutamente central para la metafísica, que no es menos platónico que aristotélico: si Aristóteles ha criticado a Platón en cuanto a la subsistencia real de las Ideas en el nivel de las especies y los géneros, es evidente, en cambio, que mantiene e incluso acentúa, profundizando en la misma línea, su enseñanza acerca de la relación de los predicados trascendentales del ser (*veritas, bonitas*) con un ser realmente subsistente: la verdad absoluta, en otros términos, no puede ser algo que existe

¹⁶ “Potest et alia ratio colligi ex verbis Aristotelis in II Metaph. Ostendit enim ibi quod es QUAE SUNT MAXIME VERA SUNT MAXIME ENTIA. In IV etiam Metaph. Ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum; unde oportet ut alterum sit etiam altero verius. Hoc autem est secundum approximationem ad id quod est simpliciter et maxime verum. Ex quibus concludi potest ulterius esse aliquid quod est maxime ens”: *Summa Contra Gentiles* I,13. Cf. *S. Theol.* I^a q. 2 a. 3 co.: “EST IGITUR ALIQUID QUOD EST VERISSIMUM, 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”.

en un plano meramente lógico: la “verdad máxima” por lo tanto debe existir, y existir de un modo absoluto: debe ser “máximamente ente”, es decir, debe ser “Sustancia suprema”. Y aquí se aprecia también en Aristóteles, aun con otra terminología, el concepto platónico fundamental de la participación.¹⁷

3. *La definición formal de la verdad y la existencia de Dios.*

Volvamos ahora a nuestro tema más específico que, dentro de la demostración de la existencia de Dios *ex veritate*, se limita a desarrollar la demostración a partir de la *definición* de la verdad. Esta, como tal, no está formalmente presente en el texto de S. Tomás. Sin embargo, podemos legítimamente argumentarla a partir de lo planteado por él, pues se ve que tal demostración está sustancialmente implicada en la definición formal de la verdad que él nos da. Para este fin, es necesario analizar más a fondo los términos implicados en la definición que Tomás atribuye, como es sabido a Isaac Israeli¹⁸:

veritas est adaequatio intellectus et rei.

En efecto, cada uno de los términos implicados en esta definición necesita de aclaración, para evitar graves malentendidos. En primer lugar, *adaequatio*, generalmente traducido con “correspondencia” no implica una simple relación de identidad, como si la cosa que se hace presente al intelecto fuera literalmente la misma cosa, tal como existe en sí (como hemos visto en la “teoría deflacionaria de la verdad”¹⁹); ni tampoco como si la “cosa en el intelecto” fuera “otra cosa”, como una copia o un desdoblamiento de la cosa real en otra cosa real que se transfiera al interior de la percepción intelectual: en cambio, objeto del conocimiento es la cosa real misma, pero a través de la *especie* inteligible, que, paradójicamente, es una entidad de naturaleza enteramente distinta, como lo atestigua su carácter inmaterial y universal. Por lo tanto, la relación del *intelecto* (sujeto) con la *res* no es directa, sino mediada a través de una tercera entidad: el *concepto universal* en cuanto se predica de aquel ente singular concreto. Así, *iluminado* por lo universal, es decir, visto en la

¹⁷ Sobre este tema, en particular la reflexión de S. Tomás sobre el concepto platónico y neoplatónico de participación en relación con la causalidad en Aristóteles, ha escrito páginas muy interesantes CORNELIO FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino* (1939), ristampato in: *Opere Complete*, 3, Editrice Verbo Incarnato, Segni (Roma), 2005. Véase sobre todo la *Prima Sezione, Le Fonti primarie* (págs. 43-76).

¹⁸ ISAAC ISRAELI BEN SOLOMON, médico, filósofo y estudioso de la Biblia, de cultura hebrea, activo en Egipto (vivió entre los años 855-955, aproximadamente). Sin embargo, no ha sido posible localizar esta definición en ningún texto conservado de Isaac.

¹⁹ Véase *Apéndice A*.

luz del ser universal, el singular concreto se vuelve inteligible²⁰. Es el *concepto*, por tanto, el que nos hace presente el singular concreto a la luz de lo universal, y el que propiamente “corresponde a” la cosa. Podría parecer, sin embargo, que de esta forma el intelecto le *agregara* al ente singular concreto algo que este, tal como es percibido por el sentido, no parece tener, es decir, precisamente esta dimensión de universalidad. De allí la necesidad de desarrollar la reflexión que, en realidad, el ente concreto se encuentra en relación ontológica esencial con una forma, o *ratio*, que, invisible al sentido, es descubierta precisamente por el intelecto. Esta forma o *ratio*, evidentemente, es algo que proporciona el ser mismo al ente, a la vez que su inteligibilidad. Tenemos por lo tanto una cuarta entidad, que se hace necesaria para explicar el esquema de la *adaequatio*: es decir, la Idea divina, que es necesario postular²¹ para que la cosa contingente tenga una causa eficiente, una formal y una final²²: la triple causalidad que constituye precisamente su inteligibilidad, sin la cual el ente no es concebible. Por lo tanto, cuando Tomás define la verdad como *adaequatio intellectus et rei*, no está pensando en una simple relación lineal entre la cosa y el intelecto, sino en un cuadro más complejo: si el concepto de la mente me permite efectivamente conocer la cosa real, debe ser porque la cosa es por esencia inteligible: pero esta operación no sería posible, si el concepto no reflejara en sus características la naturaleza inmaterial, eterna, universal de la Mente divina. Así se soluciona la aparente paradoja que nace, a primera vista, de la misteriosa “correspondencia” entre las entidades singulares, concretas, materiales, que caen bajo nuestra experiencia y las entidades universales, abstractas, inmateriales, que existen en nuestra mente. Es que estas entidades -los conceptos de nuestra mente – no se adecúan primariamente a las cosas, sino que, en primer lugar, a las *causas* de las cosas, que son las *rationes aeternae*, las formas en la Mente divina: y precisamente por ello, los conceptos nos permiten verdaderamente conocer las cosas, pues conocer algo es conocer su *causa*²³. Pero se objetará: ¿cómo es posible eso, si las *rationes aeternae*, las Ideas divinas, son inaccesibles a nuestro conocimiento directo? (De otro modo, nuestro conocimiento sería inmediato y perfecto). Para responder esa pregunta, debemos remontarnos más arriba en la fuente del conocer, hacia los

²⁰ Esa es la operación que comúnmente Santo Tomás identifica como “*conversio ad phantasma*”. Dirigiéndose al fantasma, o imagen sensorial, el intelecto proyecta en ella su *luz* y así la *hace inteligible* en acto.

²¹ Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 15, art. I (“*utrum ideae sint*”), resp.: “*Dicendum quod necesse est ponere in mente divina Ideas. Idea enim graece, latine Forma dicitur: unde per ideas intelliguntur Formae aliarum rerum, praeter ipsas res existentes. Forma autem alicuius rei praeter ipsam existens, ad duo esse potest; velut sit exemplar eius cuius dicitur forma; velut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente.*”

²² Cf. *Summa Theologiae* I, q. 44 (“*De processione creaturarum a Deo et de omnium entium prima causa*”).

²³ Cf. ARISTÓTELES, *Metaphysica* I,1.

primeros principios: en efecto, notamos que los conceptos de nuestra mente, a su vez, presuponen el conocimiento de los primeros principios. Ahora bien, para que los principios abstractos, que percibimos con nuestra mente como evidentes, nos permitan juzgar acerca de las cosas, es necesario que provengan de la misma fuente inteligente que es origen de las cosas mismas²⁴. Pues no podemos en ningún caso postular una verificación del conocimiento de las cosas que no dependa de los primeros principios. Por lo tanto, en un sentido más alto, debemos postular que los primeros principios son *adecuados* a la realidad: en ellos, en efecto, está la fuente, la condición de posibilidad de la *adaequatio* de nuestros conceptos a las cosas²⁵.

A tales principios evidentes²⁶, debemos, por lo tanto, un crédito incondicional, absoluto, que nos permite remontarnos a postular la existencia del Ser Absoluto.

Por lo mismo, es necesario concluir que la existencia de Dios está necesariamente implicada en la definición de la verdad.

4. La demostración 'ex definitione veritatis' ¿es una demostración a partir de los efectos?

Hay que observar que el razonamiento que presentamos es perfectamente acorde con el principio básico de S. Tomás, expresado en la *Quaestio II* de la *Summa Teológica*, según el cual la existencia de Dios solo puede demostrarse a partir de los efectos. El doctor Angélico afirma que hay dos tipos de demostraciones, una *per causam*, que se dice *propter quid*, y es *per priora simpliciter*; la otra *per effectum*, y se dice *demonstratio quia*: esta es la que se basa en los efectos que son previos en cuanto a nosotros (*previa quoad nos*).

Ahora bien, que Dios existe no es una verdad por sí misma conocida *en cuanto a nosotros* (*per se nota quoad nos*), pero sí es demostrable *por los efectos* conocidos a nosotros²⁷.

Sin duda, en general, los efectos conocidos a nosotros de los que habla S. Tomás son fundamentalmente los entes sensibles, contingentes, a partir de los cuales se remonta a la causa necesaria.

Pero, asimismo, no hay duda de que nuestro Doctor considera explícitamente también la luz inteligible presente a la mente humana como un *efecto* directo del

²⁴ "Per similitudinem formae ipsa res materialis cognoscitur, sicut aliquis ex hoc ipso quod cognoscit similitatem, cognosceret nasum simum. Sed formae rerum in mente divina existentes sunt, ex quibus fluit esse rerum, quod est communiter formae et materiae; unde et formae illae respiciunt materiam et formam immediate, non unum per alterum." (*De veritate*, q. X, art. 4, resp.).

²⁵ Véase Apéndice B: "La inteligibilidad no puede ser demostrada".

²⁶ Que S. Tomás llama también *innatos*, o *naturalmente conocidos*. Véase sobre esto *infra*, el Apéndice C: "Principales textos de S. Tomás sobre el innatismo de los primeros principios".

²⁷ *S. Theol.* I, q. ii, art. 2, resp.

Verbo divino. Veamos sobre este punto la fundamental *responsio* de la Qu. XI de *veritate*, art. 1:

“Esta *luz de la razón*, mediante la cual tales principios nos son conocidos, es implantada por Dios en nosotros, como *una cierta semejanza de la Verdad Increada* que resulta en nosotros. Por tanto, como toda enseñanza humana no podría tener eficacia sino por la virtud de aquella luz, consta que *solo Dios es Aquél que interior y principalmente enseña*, tal como la naturaleza interior y principalmente sana”²⁸.

Hay que precisar, por cierto, que los primeros principios, y por tanto la misma luz de la razón, que es su fundamento ontológico, no son una realidad visible a nosotros en forma directa, independiente de los entes creados a los cuales se aplica. Efectivamente, tomamos conciencia de que los primeros principios, y con ellos la luz del intelecto, *preexistían en nosotros*, solamente en el momento en que los aplicamos a los entes que hemos percibido mediante la sensación:

“De modo semejante hay que decir de la adquisición de la ciencia: que *preexisten en nosotros ciertas semillas de las ciencias, que son las primeras concepciones del intelecto, que inmediatamente son conocidos por la luz del intelecto agente*, mediante las especies abstraídas de los entes sensibles, ya sea *complejas*, como los axiomas, ya sea *simples*, como la *razón del ente*, del *uno* y semejantes, que inmediatamente el intelecto aprehende: *en tales principios universales se incluyen todos los conocimientos siguientes (consecuentes), como en ciertas razones seminales*”²⁹.

Pero el hecho que tomamos conciencia de tales principios, y de la existencia de la luz del intelecto solo por una posterior reflexión o, para seguir con la terminología de S. Tomás, mediante una segunda intención (*secunda intentio*), no quita que ellos sean entidades *verdaderamente existentes* (aunque no “subsistentes”, no “reales”): otro modo de entes (entes *secundo modo*), que no se generan como un simple efecto, en nosotros, de los entes materiales, sino que requieren de la indispensable cooperación de la luz inteligible.

²⁸ *De veritate* XI, a. 1 corpus (in fine): “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.”

²⁹ *De veritate* XI (De magistro), a. 1 resp.: “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*”.

Es correcto, como hemos visto en la *Q. I de veritate*, afirmar, en un sentido, que los entes son para nosotros *causa veritatis*. Sin embargo, tal causación no es inmediata, ni menos, suficiente, para producir en nosotros la ciencia. S. Tomás retiene aquí el fundamental teorema platónico-aristotélico, ya recepcionado por San Agustín, según el cual es imposible justificar en nosotros la *existencia de principios universales y necesarios*, por la mera causación a partir de entes contingentes y particulares.

Tales principios deben, como ya hemos mencionado, considerarse en cierto sentido *innatos*, lo cual no significa otra cosa, sino “naturalmente conocidos” y “por sí mismos conocidos” (“*naturaliter nota*”, “*per se nota*”, “*divinitus indita*”)³⁰. En definitiva, no significa otra cosa, sino que tales principios no se pueden justificar por la mera sensación y, por otro lado, no es necesario suponer que se hayan adquirido en una existencia anterior del alma (como afirmaba la doctrina platónica de la reminiscencia): por tanto, queda postular que son *congénitos*, es decir, vienen junto con nuestra naturaleza, los conocemos *naturalmente*. Es pertinente, sin embargo, enfatizar aquí la precisión dada por Rosmini, que afirma que, en sentido estricto, no son innatos los principios mismos, en sentido proposicional, sino la *noción simple* que está en su fundamento, la *luz del intelecto*, que, en concurso con la sensación externa, da origen a la *ratio entis* (cf. *supra*, nota 361), que a su vez es la base de todos los principios.

5. *¿En qué sentido son ‘naturales’ los primeros principios y la luz del intelecto?*

Ahora bien, a este punto, es de notar cuidadosamente que la expresión conocer *naturalmente* no debe ser tomada, en absoluto, como si la causa suficiente de tales principios necesarios pueda encontrarse *dentro* de la misma naturaleza creada: pues no hay nada, en la naturaleza creada, que sea necesario: la naturaleza creada es *contingente*.

Por tanto, causa necesaria *principal* del conocimiento puede ser solo la naturaleza divina, pero no directamente, sino *por medio* de la luz que ella *imprime* en el intelecto; la que, en este proceso, recibe la cooperación de un agente extrínseco³¹, secundario (la sensación). Secundario, no solo porque se trata de una causa segunda, sino porque no contiene en sí mismo los caracteres ontológicos básicos superiores de universalidad y necesidad que contiene el *efecto* en nuestra mente: efecto que es constituido por los conceptos universales.

³⁰ Véase sobre esto el *Apéndice C: “Principales textos sobre el innatismo de los primeros principios”*.

³¹ *De Veritate*, XI, a. 1, resp.: “Quando igitur praeexistit aliquid in potentia activa completa, tunc agens extrinsecum non agit nisi adiuvando agens intrinsecum. [...] SCIENTIA ERGO PRAEEXISTIT IN ADDISCENTE IN POTENTIA NON PURE PASSIVA, SED ACTIVA; alias homo non posset per seipsum acquirere scientiam”.

Por eso, en la *Q. De veritate* XI (*De magistro*), Tomás afirma con decisión que la *causa interior y principal* de la ciencia en nosotros es Dios, por medio de la luz del intelecto. Podría decirse, naturalmente, que también la luz del intelecto es, a su modo, una causa segunda, pues no es el mismo Dios presente a la mente: sin embargo, se trata de una causalidad distinta a la de los entes contingentes, pues el resultado de tal causación, que observamos en nosotros mismos, *nuestros conceptos*, son entidades que, *en cuanto a lo que significan*, reenvían directamente a la *exemplaritas* divina, en su eternidad y necesidad. Son entidades que no podrían generarse en nuestra mente sin el concurso de los entes materiales y de nuestro cuerpo que los percibe y, sin embargo, son entidades *superiores al mundo contingente*, por su universalidad y necesidad.

No son ellas mismas “necesarias” y “eternas”, como sí lo son las Ideas divinas; pero ellas en cierto modo nos hacen presente, nos “representan”, en el sentido de permitirnos conocer, la existencia y la naturaleza básica de las Ideas eternas.

A partir de lo anterior, se justifica la constante afirmación ya agustiniana, asumida también por S. Tomás, según la cual la verdad es *superior al alma*.

Aparentemente, en ciertos pasajes, Tomás da la impresión de contradecir tal doctrina, como cuando afirma que la luz del intelecto es una “luz creada”³², y es “del mismo género del alma”. Es, esta, la famosa interpretación tomasiana del pasaje que ya hemos mencionado a propósito de Agustín, sobre la *lux sui generis incorporea*:

“Además, dice Agustín en el libro XII de *La Trinidad*: ‘Hay que creer que la naturaleza de la mente humana está conectada a las realidades inteligibles de tal manera, que ella ve todo lo que conoce *en una cierta luz de su propio género*’. Pero la *luz*, por la cual el alma conoce todas las cosas, es la *verdad*. Por lo tanto, la verdad es del mismo género del alma, y *así es necesario que la verdad sea una cosa creada*: por lo cual, en diferentes creaturas habrá diferentes verdades.”³³

Se cita a menudo tal interpretación tomasiana de Agustín como opuesta a la de San Buenaventura, que interpreta “*sui generis*” como “de un género propio”, distinto al del alma. Ciertamente existe diferencia en la interpretación y, puestos a elegir, nos inclinamos aquí hacia la interpretación que Buenaventura prefiere, aun tratando de compatibilizarla con la otra.

³² *De veritate*, q. I art. 4 ad s. c. 2 “Ad secundum dicendum, quod quamvis lumen intelligibile exempletur a lumine divino, *tamen lumen proprie dicitur de intelligibilibus luminibus creatis*.”

³³ *De veritate*, q. 1 a. 4 s. c. 8: “Praeterea, Augustinus dicit in libro XII de Trinitate: ‘credendum est, mentis humanae naturam rebus intelligibilibus sic esse connexam, ut in quadam luce sui generis omnia quae cognoscit, intueatur’. Sed *lux per quam anima cognoscit omnia, est veritas*. Ergo *veritas est de genere ipsius animae, et ita oportet veritatem esse rem creatam*; unde in diversis creaturis erunt diversae veritates”.

Creemos, en breve, que Agustín ha querido aquí también –mediante la expresión *sui generis*- no homologar, sino más bien enfatizar la diferencia de la verdad con respecto al alma, en la misma línea en que, innumerables veces, afirma que la verdad es *superior* al alma³⁴.

Sin embargo, es de notar que el mismo S. Tomás, aun sosteniendo la traducción “del mismo género”, intuye perfectamente que, si es así, la palabra “género” no debe entenderse aquí en sentido estricto, sino más bien “amplio” (“*large accipiendo genus*”), como es evidente en la respuesta al *sed contra* 8:

“A lo octavo hay que decir, que Agustín habla de la verdad que es ejemplada desde la misma mente divina en nuestra mente, como la semejanza de un rostro se produce en un espejo: y de este modo, las verdades que resultan en nuestras almas desde la Primera Verdad, son muchas, como se ha dicho. O bien hay que decir, que la Verdad Primera es de algún modo del género del alma, tomando ‘género’ en un sentido amplio, según que se dice que todas las entidades inteligibles o incorpóreas son del mismo género, al modo que se dice en Hechos 17,28: *nosotros también somos del género de Dios*”³⁵.

Es una acepción muy lata del término “género”, pues como sabemos, para Tomás Dios y la creatura espiritual, ambos incorpóreos, de ningún modo pertenecen, propiamente hablando, al mismo género³⁶.

Es claro, por un lado, el empeño de S. Tomás en subrayar la –en cierto sentido– “creaturalidad” de la luz intelectual, para evitar caer en la doctrina la visión de las ideas en Dios, que elimina la diferencia entre visión intelectual y visión beatífica; y además para evitar la doctrina averroísta del intelecto separado, único para todas las mentes, que constituye un grave riesgo de eliminar la autonomía del conocimiento personal de cada sujeto humano.

Pero, por otro lado, es también clara la fidelidad a la doctrina tradicional agustiniana, según la cual el acto de juzgar *según verdad* de los entes creados, supone que el punto de referencia para el juicio es de cualquier manera superior al mundo

³⁴ Puede verse una excelente discusión del problema en MICHELE FEDERICO SCIACCA, *Sant’Agostino*, Palermo 1941 (“Note finali”, págs. 367-368). Sciacca también se adhiere sustancialmente a la interpretación de S. Buenaventura.

³⁵ *De veritate*, q. I, a. 4 ad s. c. 8: “Ad octavum dicendum, quod Augustinus loquitur de veritate quae est exemplata ab ipsa mente divina in mente nostra, sicut similitudo faciei resultat in speculo; et huiusmodi veritates resultantes in animabus nostris a prima veritate, sunt multae, ut dictum est. Vel dicendum, quod veritas prima *quodammodo est de genere animae large accipiendo genus, secundum quod omnia intelligibilia vel incorporalia unius generis esse dicuntur, per modum quo dicitur Act., XVII, 28: ipsius enim Dei et nos genus sumus.*”

³⁶ Cf. *Summa Theol.*, I, art. 3, a. 1: “Creator autem et creatura, de quibus in sacra doctrina tractatur, non continentur sub uno genere subiecti”.

creado: nosotros juzgamos -aunque de modo indirecto, reflejo- *en base a la primera Verdad* (mediante una *similitudo* de ella):

“secundum Primam Veritatem dicimur de omnibus iudicare”.

Se puede decir, por tanto, con S. Tomás, que *nada subsistente* es superior al hombre, excepto Dios mismo: pero tal afirmación implica que “algo” – la realidad inteligible, la *luz* de la verdad en el intelecto que *no es un ente subsistente*, sino puramente ideal- es superior a la mente:

“El alma no juzga de todas las cosas según cualquier verdad, sino según la Verdad Primera, por cuanto ésta se refleja en ella, como en un espejo, según los primeros inteligibles. De lo cual se sigue que la Verdad Primera es superior al alma. Y, sin embargo, *también la verdad creada, que está en nuestro intelecto, ES SUPERIOR AL ALMA*, no en sentido absoluto, sino en cierto respecto, *por cuanto es perfección de ella: como también la ciencia puede decirse superior al alma*. Pero es verdad que *NADA SUBSISTENTE* es mayor que el alma racional, excepto Dios.”³⁷

Ahora bien, podemos sacar la conclusión de nuestro razonamiento: esta realidad inteligible presente a nuestra mente es algo *superior a la mente misma*, por cuanto es “perfección de ella”, que supera en su naturaleza el mundo creado y al mismo tiempo, contiene en sí misma los gérmenes de todos los conocimientos: debe provenir, por lo tanto, de la misma fuente del ser del que provienen los entes contingentes que resultan iluminados por ella.

Ella reevía, por consiguiente, a la causa última del ser, al Intelecto increado, pero no puede ser el Intelecto increado mismo, que se muestra a nosotros como tal (*ontologismo*): de ser, así nuestro conocimiento resultaría simple y perfecto, cosa que evidentemente no es.

Se trata, por tanto, de un efecto, conocido el cual, podemos remontarnos a la existencia de la causa. Es un efecto, desde nuestro punto de vista, más conocido: *quoad nos, magis notum*.

Por tanto, la demostración de la existencia de Dios a partir de la verdad no escapa al principio general según el cual Dios solo puede ser demostrado a partir de los efectos, que son mayormente conocidos *quoad nos*.

³⁷ S. Theol. I Q. XVI a.6 ad 1: “Anima non secundum quamcumque veritatem iudicat de rebus omnibus, sed *secundum Veritatem Primam*, in quantum resultat in ea *sicut in speculo secundum prima intelligibilia*. Unde sequitur quod Veritas Prima sit maior anima. Et *tamen etiam VERITAS CREATA*, quae est in intellectu nostro, *EST MAIOR ANIMA* non simpliciter, sed secundum quid, *inquantum est PERFECTIO EIUS*; sicut etiam scientia posset dici maior anima. Sed verum est quod *NIHIL SUBSISTENS EST MAIUS MENTE RATIONALI*, nisi Deus”.

Con todo, la verdad creada, como efecto de la Luz divina en nosotros, no es un efecto más al lado de otros; no es una entidad más, que conocemos junto con otras. Ella es, por así decir, el efecto *maxime notus* con respecto a nosotros, pues es aquella entidad que conocemos con máxima evidencia, sobre la cual no hay error, cuya existencia debemos en todo caso dar por supuesta y cierta, si queremos hablar de cualquier ente, incluidos nosotros mismos: toda posible duda, como bien vio San Agustín, ya la supone.

6. Complementariedad de la demostración ex veritate con la demostración a partir de los entes contingentes. Objeto del intelecto es al mismo tiempo el ser común (ens commune) y la esencia de la cosa (rei essentia).

A la luz de lo anterior, podemos observar que la demostración de la existencia de Dios a partir de la verdad, entonces, no es alternativa, sino que es necesariamente complementaria a las demostraciones a partir de los entes contingentes: éstas siempre la presuponen, aun cuando ella también siempre supone la previa sensación de los entes contingentes.

Para hablar de la *realidad* de lo contingente, debemos presuponer la existencia de la luz del intelecto; para hablar de la luz del intelecto, presuponemos ya haberla aplicado al mundo contingente, pues la conocemos por una abstracción posterior a nuestra experiencia de este.

Ello, porque en la experiencia concreta de los entes, cooperan en nosotros dos órdenes de causalidad distintos, y al mismo tiempo inseparables. El análisis abstractivo nos permite distinguirlos, pero no podemos pensarlos como separados.

En definitiva, para resumir citando otro texto fundamental de S. Tomás, *De veritate* Q. X (*De mente*) de lo que se trata principalmente es de darnos cuenta de que *el mundo contingente está presente en nosotros, bajo un modo de ser distinto a como subsiste en la realidad, y sin embargo estos dos modos del ser son inseparables e interdependientes:*

“Hay que decir, que toda cognición es según alguna *forma*, que en el [sujeto] cognoscente es *principio de cognición*. Pero esta forma puede considerarse en un doble [respecto]: de un modo, *según el ser que tiene en el [sujeto] cognoscente*; de otro modo, *según la relación que tiene con la cosa de la cual es semejanza*”³⁸.

³⁸ *De veritate*, q. X a. 4 co. Responsio: “Dicendum, quod omnis cognitio est *secundum aliquam formam*, quae est in cognoscente *principium cognitionis*. Forma autem huiusmodi dupliciter potest considerari: uno modo *secundum esse quod habet in cognoscente*; alio modo *secundum respectum quem habet ad rem cuius est similitudo*”.

Visto bajo el modo de la relación que tiene para con las cosas en sí, el ser presente en el intelecto se nos presenta como “correspondiente” a las cosas mismas, *adaequatio* o semejanza (*similitudo*) de ellas. *Adaequatio* y semejanza imperfecta y lejana, pero no por eso menos real.

Pero según el modo de ser que tiene en sí mismo, en su naturaleza universal e inteligible, el ser presente a la mente es “según aquella forma, que es, en el sujeto cognocente, principio de cognición”.

Y tal forma depende finalmente, en su última razón, de aquella *actualidad inteligible* que es la luz del intelecto.

La cual, a su vez, es *similitudo* de la Forma eterna de la Verdad. Por tanto, capaz de generar también un concepto verdadero (*adaequatus*) aunque lejano e imperfecto, de la misma Verdad, que es la Esencia divina.

Las *formas* de las cosas determinadas, que son *principios de cognición* (*principia cognitionis*) de las cosas mismas, son determinaciones – generadas por el concurso de la experiencia sensible- de aquellos *primeros principios* del conocimiento, que son como “semillas de las ciencias”, que incluyen virtualmente en sí mismos todos los sucesivos conocimientos adquiridos.

Son tales principios del conocimiento, que dependen ontológicamente, en su actualidad, de aquella luz que es impresión de la Primera verdad, en base a la cual, solamente, podemos juzgar.

La presencia de tal luz inteligible es la que nos permite captar precisamente *la esencia de las cosas mismas*, y no solamente su *similitudo*, como precisa Tomás a continuación, en la respuesta al primer argumento:

“Las cosas conocidas por la visión intelectual son *las cosas mismas*, y no *las imágenes de las cosas*. Lo cual no sucede en la visión corporal, es decir sensitiva, ni en la visión espiritual, es decir, imaginativa. Pues los objetos de la imaginación y del sentido son ciertos *accidentes*, a partir de los cuales se constituye una cierta figura o imagen de la cosa; pero el objeto del intelecto es la *esencia misma de la cosa*; a pesar de que conozca la esencia de la cosa *por medio de su semejanza*, como por un *medio* de conocimiento, no como por un objeto al cual primero se dirige su visión”.³⁹

Nuestra visión intelectual no entra en contacto directo con las cosas externas como un “objeto” que ella pueda percibir inmediatamente: se necesita que los

³⁹ *De veritate*, q. X a. 4 ad 1: “(...) *ipsa cognita per intellectualem visionem sunt res ipsae, et non rerum imagines*. Quod in visione corporali, scilicet sensitiva, et spiritali, scilicet imaginativa, non accidit. Obiecta enim imaginationis et sensus sunt quaedam accidentia, ex quibus quaedam rei figura vel imago, constituitur; sed OBJECTUM INTELLECTUS EST IPSA REI ESSENTIA; quamvis essentiam rei cognoscat per eius similitudinem, sicut per medium cognoscendi, non sicut per obiectum in quod primo feratur eius visio.”

sentidos (y en un segundo paso, la imaginación), sean impresionados por los *accidentes* de los entes reales, para que se constituya en ellos una cierta *figura* o *imagen* de las cosas; tal figura no es la cosa conocida, sino un *medio* para alcanzar el conocimiento de ella, como ‘tal cosa determinada’; pero este medio –necesario– no sería suficiente para captar la *esencia*, el *ser* mismo de las cosas, sin la aplicación de los primeros principios o, lo que es lo mismo, sin la iluminación intelectual: la *illuminatio* o proceso de iluminación de los *fantasmas* (*illuminari* o *illustrari phantasmata*).

De aquí la coexistencia de las dos fórmulas, en S. Tomás, para definir el objeto del intelecto:

1) obiectum intellectus est ENS VEL VERUM COMMUNE

2) obiectum intellectus est IPSA REI ESSENTIA

Las dos fórmulas son, en S. Tomás, no solo pacíficamente coexistentes, sino necesariamente complementarias. Pues la esencia de la cosa determinada no podría ser captada por la mente, si la mente no tuviera al mismo tiempo presente, interiormente, la luz del ser común, o ser universal, que, mediante la *acción del intelecto* (= *intelecto agente*) es proyectada en el alma intelectual, la cual, por consiguiente, se encuentra “en potencia” (= *intelecto posible*), con respecto a las esencias *determinadas* de las cosas: en potencia *quoad determinatas essentias rerum*. Escuchemos nuevamente al Doctor Angélico:

“Existe, por tanto, en el alma intelectual, una *virtud que actúa* sobre los fantasmas, que los hace inteligibles en acto: y esta potencia del alma se llama *intelecto agente*. Hay también en ella una *virtud que está en potencia* con respecto a las semejanzas determinadas de las cosas sensibles: y esta potencia es el intelecto posible.”⁴⁰

Ahora bien, de este y análogos pasajes sobre el alma intelectual, (con el intelecto agente y el posible), donde se implica que el alma misma, estando en potencia respecto a las esencias determinadas de las cosas, se vuelve, en acto, *una sola cosa* con ella, algunos deducen la consecuencia de que el alma y los inteligibles serían indistinguibles, una *idéntica* realidad, sobre la base de los

⁴⁰ *Contra Gentiles* II cap. 77 n. 2: “Est igitur in anima intellectiva *virtus activa in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu*: et haec potentia animae vocatur intellectus agens. Est etiam in ea virtus quae est in potentia ad determinatas similitudines rerum sensibilium: et haec est potentia intellectus possibilis”.

axiomas aristotélicos: “la ciencia en acto y el inteligible en acto son uno”⁴¹ y: “el alma es en cierto modo todas las cosas”⁴².

7. ¿En qué sentido “el cognoscente en acto y el inteligible en acto son uno?”

Los citados axiomas aristotélicos encierran por un lado una profunda verdad, pues permite descubrir el conocimiento como un proceso de gradual asimilación al ser. Sin embargo, encierra asimismo una ambigüedad, que puede llevar a una consecuencia apresurada, que no hace justicia al hecho indiscutible que los primeros principios, o la luz inteligible que los funda, aun reflejándose en el espejo que es el alma humana, mantienen clara, respecto de ella, la *diferencia ontológica*: la verdad presente en el alma es, como lo hemos visto, *superior* al alma, como *perfección* de ella; el alma humana tiene un *ser concreto, subsistente, individual*; los primeros principios son *abstractos, ideales, universales*.

Se trata de *dos modos del ser* distintos e irreductibles, que pueden sí *unirse* – y en este sentido, llegar a ser “una sola cosa”⁴³– pero jamás *confundirse* en una pura y simple identidad indiferenciada: ésta en efecto, conlleva el riesgo de inclinarse a una doctrina panteísta, o de “reabsorción” de todas las cosas en Dios.

Tal identidad indiferenciada de sujeto y objeto cognoscente puede ser el riesgo implícito en el axioma aristotélico, que ha afectado también a muchos tomistas hasta el día de hoy⁴⁴.

Ahora, si bien es cierto que Tomás retoma estos axiomas, debe agregarse que lo hace con las necesarias precisiones. Es interesante, a este propósito, observar la evolución de la postura de un representante destacado del tomismo del pasado siglo: Josef Pieper. En un ensayo juvenil⁴⁵, Pieper asumía sin calificaciones la tesis según la cual el entendimiento y la realidad serían “una sola cosa”: entendía esta

⁴¹ ARISTÓTELES, *De anima* III,5, 430a 20.

⁴² ARISTÓTELES, *De anima* III,8, 431b 20.

⁴³ *De veritate* Q. VIII, art. 9, resp: “Formis autem intelligibilibus factis nondum per eas res intelligeremus, nisi *formae illae nostro intellectui UNIRENTUR*, ut sic intelligens et intellectum sint *unum*”.

⁴⁴ Véase por ejemplo FERNANDO HAYA, *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*, Eunsa, Pamplona, 1992, p.63: “El conocer comporta lo conocido, y lo conocido supone el conocer, de tal modo que esta doble implicación se resuelve en IDENTIDAD entre el acto de conocer y el acto de lo conocido en cuanto conocido. Esta identidad viene expresada en una fórmula clave para la gnoseología: *el cognoscente en acto es lo conocido en acto.*” (cursiva del autor).

⁴⁵ JOSEF PIEPER, *Die Wirklichkeit und das gute nach Thomas von Aquin*, Münster i. Westf., Helios-Verlag, 1931. Este ensayo ha sido publicado en traducción española junto con el que citaremos a continuación, en un mismo volumen, bajo el título JOSEF PIEPER *El descubrimiento de la realidad*, Rialp, Madrid 1974: a esta edición se refieren las páginas que mencionamos.

expresión, efectivamente presente en Tomás de Aquino⁴⁶, en el sentido de que el *intellectus* (el sujeto inteligente) y la *res intellecta* (el objeto inteligible) serían *una idéntica realidad*. Así se expresa:

“La IDENTIDAD entre el entendimiento y el ser objetivo, que constituye una verdadera y propia MISMIIDAD, es proporcionada por la imagen inmaterial, espiritual, que se imprime en el entendimiento como el sello en la cera” (pág. 32); “en la medida de su propia actualización, [el intelecto] actualiza él también su IDENTIDAD con el mundo objetivo del ser” (pág. 36); “especie impresa y entendimiento son IDÉNTICOS” (pág. 37).

Sobre todo, Pieper transparenta de manera clarísima esta postura a través de una interesante cita de Francisco Sylvestris, el Ferrariensis:

“Ipsa natura ut existens perfectio rei existentis extra intellectum, recipitur in intellectu, ut est de mente S. Thomae (*Ver.* II,2); propter quod dicitur quod talis natura, puta lapis, perficit intellectum. Quia autem unumquodque est id quod est per suam formam et naturam, ideo sequitur quod *intellectus in actu, ut habet formam et naturam rei intellectae, sit ipsa res intellecta*: INTELLIGENS ENIM LAPIDEM EST LAPIS, sicut et habens in se formam lapidis est lapis. Sed tamen, quia forma lapidis non habet esse naturale in intellectu, ut absolute dicatur lapis, sed esse intelligibile, intellectus in actu respectu lapidis non dicitur absolute lapis, sed est lapis intelligibiliter. Hic ergo est modus quo intellectus informatus specie alicuius intellecti dicitur ipsum intellectum, quia videlicet habet formam eius, per quam est tale.”⁴⁷

A nuestro juicio, el equívoco de esta línea de interpretación consiste en confundir dos diferentes sentidos de la expresión “habere formam”: una cosa es tener la forma de un modo *subjetivo*, en el sentido de que una dada forma *se predica* de un cierto ente: por ejemplo, la forma de la piedra se predica de la piedra, de modo tal que se puede decir “esto es una piedra”; pero algo muy distinto se dice cuando se afirma que el intelecto “tiene” la *forma inteligible* de la piedra, en el sentido que la *percibe*: el intelecto la hace propia, es verdad, *se une a ella*, pero de ningún modo “es ella”, en una identidad. Cuando S. Tomás dice que el intelecto *recibe* la forma de la piedra y que es “formalmente perfeccionado” por la forma de la piedra, se refiere a una forma recibida *objetivamente*, es decir, no a una forma que pueda ser *predicada subjetivamente* del intelecto (diciendo con el Ferrariensis que “el intelecto es una piedra”): se refiere a la forma que lo *perfecciona*, por cuanto su función natural es *percibir objetivamente* la forma de la

⁴⁶ Por ejemplo: “Intellectus in actu et intellectum in actu sunt unum” (*C. Gent.* II,59).

⁴⁷ FRANCISCI DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS, O. P., *Commentaria in Libros IV Contra Gent. S. Thomae Aquinatis*, Ed. novissima, Romae 1898, I, 44.

pedra: ser *una sola cosa* con ella, significa *unirse* a ella, pero NO significa ser *idéntica* a ella. Si así fuera, si la *res intellecta* fuera idénticamente *lo mismo* con el sujeto que la percibe, del sujeto inteligente se predicaría “que es una piedra” y esto es claramente un absurdo, pues una piedra no es inteligente. Este absurdo, en efecto afirma el Ferrariensis, pero no consta que lo afirme S. Tomás. De poco le sirve al Ferrariensis precisar que el ser piedra se predica del sujeto, *non absolute, sed intelligibiliter*. Pues decir que un predicado se predique *intelligibiliter* es igualmente ambiguo: todo lo que se predica de algo, se predica *intelligiblemente*, de otra manera no se predicaría: lo que hay que precisar, para salir de la ambigüedad, es que en la intelección misma hay una relación de oposición sujeto-objeto, y esto es precisamente lo que en esta interpretación desaparece. Pero tal relación es esencial: finalmente, es implicada en la misma definición formal de la verdad que defiende S. Tomás: *veritas est adaequatio intellectus et rei*. Si el intelecto fuera idénticamente lo mismo que la *res intellecta*, -y la *res intellecta*, como sabemos, no es más que la esencia inteligible de la cosa- resultaría que el intelecto mismo sería la *forma*, o esencia inteligible de la cosa: el intelecto humano sería, él mismo, *forma* de las cosas: no podría entonces haber una relación de *adaequatio* (“correspondencia”) y es fácil ver, a estas alturas, que tal interpretación llevaría directamente a una antropología panteísta. Pues sabemos que la causa formal de las cosas reside, en realidad, en el Intelecto divino y es en Él, y solamente en Él, donde el Objeto intelegible es una misma Esencia con el Sujeto. Si las esencias de las cosas se identificaran rigurosamente con el intelecto humano, al mismo tiempo que con el Intelecto divino, entonces no sería posible distinguir entre el intelecto humano y el divino. Y es más: si las esencias de las cosas, que están en Dios, *se predicaran de Dios* sin distinguir la Esencia divina (que es Modelo de las cosas), de las esencias de las cosas creadas que la imitan, que por eso mismo son pensadas por Dios *objetivamente*, como diferentes de Él mismo, entonces se podría decir que Dios mismo ES la esencia de todas las cosas, y todas las cosas, en último término, SON Dios: este es el resultado de la especulación neoplatónica (y neoplatónico-aristotélico-árabe), que también en ámbito cristiano tiene representantes (por ejemplo Escoto Eriúgena). Pero esta no es ciertamente la metafísica de Tomás de Aquino. Y esto mismo, evidentemente, comprendió Pieper, como puede verse leyendo comparativamente un ensayo posterior⁴⁸. Aquí, en efecto (sobre todo en el capítulo V), Pieper vuelve a afrontar el tema de la verdad en Tomás de Aquino y la exégesis tomasiana de la sentencia aristotélica “el alma es en cierto modo todas las cosas”. Es interesante notar que, en la explicación de esta frase y en todo el

⁴⁸ JOSEF PIEPER, *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*. Kösel, München 1947.

ensayo, desaparece la *identificación* entre intelecto en acto y *res intellecta* y lo que queda en plena luz es precisamente la relación de *adecuación*, explicitada sobre todo como “la verdad de las cosas y la *relación* del entendimiento a la totalidad”⁴⁹. Tomás, nota Pieper, “vincula ambos aspectos, verdad de las cosas, por una parte, relación del entendimiento humano a la totalidad, por otra” (pág. 198).

Veamos uno de los pasajes centrales:

“Todo ente es verdadero. Esto quiere decir: todas las cosas que son, en tanto que son y por ser, están situadas *EN EL CAMPO DE RELACIÓN DEL ENTENDIMIENTO*; y el campo de *RELACIÓN*, el “mundo” del hombre en tanto que es un ser que conoce espiritualmente, es nada menos que LA TOTALIDAD DE LAS COSAS QUE SON. Ser capaz de conocimiento espiritual quiere decir: vivir cara a y en medio de la realidad total. El espíritu y solo él, es *capax universi*”⁵⁰.

Por lo tanto, es claro que la sentencia según la cual el alma es en cierto modo todas las cosas, no se interpreta en el sentido de una identidad, sino en el sentido de un *campo de relación*: el entendimiento está en una *relación espiritual* con la totalidad de las cosas. Muy interesante también la elección de los pasajes de Tomás para explicar la misma sentencia⁵¹:

- 1) “Cualquier sustancia intelectual *es en cierto modo todas las cosas*, en cuanto que es CAPAZ DE ABARCAR LA TOTALIDAD DEL ENTE CON SU INTELLECTO.”⁵²
- 2) “Se dice que el alma *es en cierto modo todas las cosas*, PORQUE ES APTA PARA CONOCER TODAS LAS COSAS. Y de esta forma es posible que EN una sola cosa exista la perfección de todo el universo. Así es esto, según los filósofos, la última perfección a la cual puede llegar el alma: que EN ELLA SE DESCRIBA TODO EL ORDEN DEL UNIVERSO Y DE SUS CAUSAS. En lo cual pusieron también el último fin del hombre que, según nosotros, se alcanzará en la visión de Dios, pues *¿qué no verán aquellos que ven al que todo lo ve*?”⁵⁴
- 3) “El alma del hombre *es en cierto modo todas las cosas*, según la potencia sensitiva y la potencia intelectual. En esto LOS SERES DOTADOS DE CONOCIMIENTO SE ASEMEJAN EN CIERTA FORMA A DIOS, EN QUIEN TODAS LAS COSAS PREEXISTEN, como dice Dionisio (*De divinis nominibus* 5).”⁵⁵

⁴⁹ JOSEF PIEPER, *Wahrheit der Dinge...*, cit., apartado 1, pág. 195.

⁵⁰ JOSEF PIEPER, *Wahrheit der Dinge...*, cit., pág. 200.

⁵¹ JOSEF PIEPER, *Wahrheit der Dinge...*, cit., apartado 3, págs. 205-207.

⁵² C. *Gent.* III,112: “Unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in QUANTUM TOTIUS ENTIS COMPREHENSIVA EST SUO INTELLECTU”.

⁵³ GREGORIUS MAGNUS, *Dialog.* IV,33

⁵⁴ Q. *De Veritate*, XX,3.

⁵⁵ *Summa Theol.* I, 80, a. 1, co.: “In habentibus autem cognitionem, sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est *receptivum specierum aliarum rerum*,

En breve: las esencias de las cosas, y las cosas mismas, están *en* Dios, y analógicamente *en* el alma, pero las esencias de las cosas no son el alma, ni son Dios: en este ensayo posterior de Pieper, queda totalmente en la sombra la exégesis de la sentencia “*el alma es en cierto modo todas las cosas*” en base a los pasajes donde se dice que el intelecto en acto y lo intelegido en acto son *lo mismo*.

En el contexto del Angélico, en general, la sentencia misma se encuentra balanceada por el aporte de Agustín, por la crítica a la doctrina árabe de la unidad del intelecto y, más a fondo, por el mismo aporte de la Revelación que ya había servido de guía a la filosofía cristiana en general. Tomás sabe por la Revelación que las creaturas racionales pueden unirse a su Creador (llegar a ser *una sola cosa* entre sí y con él– “*ut unum sint*”⁵⁶). Pero sabe que la creatura como tal no deja por eso de ser lo que es, *creatura*, caracterizada por un ser participado, aun cuando perfectamente “*llevado a la perfección*”⁵⁷ y realizado en la comunión beatífica⁵⁸.

Las consecuencias teológicas de la doctrina de las Ideas – hablamos de *teología natural*-, tal como Tomás la hereda de Agustín y Anselmo, lo llevan a concluir, por cierto, que nosotros “*conocemos en las razones eternas*”, sin que necesitemos por eso verlas de modo directo⁵⁹; pero las razones eternas, en último análisis, consideradas en sí mismas, no son sino la esencia divina considerada en cuanto imitable por las creaturas. Con respecto a nosotros, las razones eternas nos son accesibles indirectamente, por el análisis lógico y ontológico a partir de los primeros principios. Eso mismo obliga a concluir que aquella realidad *en la que* conocemos –las razones eternas, la verdad primera que imprime en nosotros la *ratio veri* - aun uniéndose al alma humana en íntima unidad y reflejándose en

sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium, ut sic anima hominis sit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum, IN QUO QUODAMMODO COGNITIONEM HABENTIA AD DEI SIMILITUDINEM APPROPINQUANT, in quo omnia praeexistunt, sicut Dionysius dicit.”

⁵⁶ Cf. *Evang. Iohann.* 17,21.

⁵⁷ Cf. *Epist. ad Hebraeos* 12,23.

⁵⁸ Es pertinente recordar aquí la precisión de los cuatro adverbios con los cuales el Concilio de Calcedonia (IV Ecuménico), precisaba la unión de la doble naturaleza, humana y divina, en la única *hypóstasis* del Cristo, autor (en cuanto *Logos*) y al mismo tiempo paradigma (en cuanto hombre) de la humanidad redimida: “*inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter*” (“sin confusión, sin cambio, sin división sin separación”, cf. Denzinger 302).

⁵⁹ La sustancial concordancia entre S. Tomás y S. Agustín en la doctrina de la iluminación y de la intelección *en* las razones eternas es bien sintetizada por EUDALDO FORMENT en: TOMÁS DE AQUINO, *El ente y la esencia*. Traducción, estudio preliminar y notas de Eudaldo Forment, Eunsa, Pamplona 32011 (“La iluminación divina”, págs. 28-32).

cada alma individualmente, no puede jamás ser confundida con la mente creada⁶⁰.

La *perfección* de la mente creada, constituida por el objeto del entendimiento, no puede ser confundida con la mente como tal, como si fuera una parte de la mente, o algo que se mezclara con sustancia particular⁶¹: ella está en potencia a una perfección más allá de sí misma, en la dinámica relación intelectual con algo que es superior al mundo creado. Y la esencia de las cosas contingentes no podría ser realmente conocida, sino a la luz del ser común, o universal, que necesariamente las trasciende. No debe creerse, en efecto, que el hecho de conocer los entes concretos, contingentes, a la luz de la razón *universal* de ente, desnaturalice o altere su naturaleza *particular*, en otras palabras, que no nos haga conocer los entes tal como son. Al contrario, solo en relación con aquella luz de lo universal, que veladamente expresa su relación ontológica con la mente creadora, podemos vislumbrar como ellos realmente son, cada uno en su particularidad, pues vislumbremos su relación con el Creador que no podemos contemplar directamente en su esencia⁶².

⁶⁰ Como explica muy bien en el *Comentario al Prólogo de San Juan*, la mente creada, considerada por sí sola, es “tiniebla” que necesita ser iluminada: “Potest etiam dici lux hominum participata. Numquam enim ipsum verbum et ipsam lucem conspiciere possemus nisi per participationem eius, quae in ipso homine est, quae est superior pars animae nostrae, scilicet *lux intellectiva*, de qua dicitur in Ps. IV, 7: *signatum est super nos lumen vultus tui*, idest filii tui, qui est facies tua, qua manifestaris. Introduxit supra Evangelista lucem quamdam; nunc vero agit de ipsius irradiatione cum dicit *lux in tenebris lucet*. Quod quidem dupliciter exponi potest, secundum duplicem acceptionem tenebrarum. Primo vero accipiamus *tenebras naturalem defectum, ac creatae mentis*. Nam, *ita se habet mens ad lucem istam, de qua hic loquitur Evangelista, sicut se habet aer ad lucem solis*: quia, LICET AER CAPAX SIT LUCIS SOLIS, TAMEN, IN SE CONSIDERATUS, TENEBRA EST”. (*Super Evang. Iohann. Lect. III*).

⁶¹ Aclara muy bien este punto un pasaje del *Comentario a las Sentencias*: “Intellectus enim humanus, qui aliquando est in potentia, et aliquando in actu, quando est in potentia intelligens, non est idem cum intelligibili in potentia, quod est aliqua res existens extra animam; sed ad hoc quod sit intelligens in actu, oportet quod intelligibile in potentia fiat intelligibile in actu per hoc quod species ejus denudatur ab omnibus appenditiis materiae per virtutem intellectus agentis; et oportet quod *haec species, quae est intellecta in actu, perficiat intellectum in potentia*: EX QUORUM CONIUNCTIONE efficitur unum perfectum, quod est intellectus in actu, sicut ex anima et corpore efficitur unum, quod est homo habens operationes humanas. Unde sicut anima non est aliud ab homine, ita *intellectum in actu non est aliud ab intellectu intelligente actu, sed idem*: NON TAMEN ITA QUOD SPECIES ILLA FIAT SUBSTANTIA INTELLECTUS, VEL PARS EJUS, NISI FORMALIS, sicut nec anima fit corpus”. (*Super Sentent.*, I, Dist. 35, Q. I, a. 1, ad 3). Se ve claramente aquí que S. Tomás habla de *conjunción* entre la especie inteligible y el intelecto humano, y que tal especie no pasa a ser de la *sustancia* del intelecto, ni una *parte* de él, salvo que se entienda parte en sentido *formal*: pues lo conocido es la forma inteligible objetiva, que el intelecto percibe, y para lo cual el intelecto humano está hecho, y por lo tanto lo perfecciona en una superior unidad.

⁶² Como lo expresa eficazmente Catherine Pickstock: “If there can be correspondence of thought to beings, this is only because, more fundamentally, both beings and minds correspond to the divine *esse* and *mens* or intellect. Therefore, correspondence, for Aquinas, is of what we know according to our finite modus, to God who is intrinsically more knowable, and yet for us in His essence, utterly

8. Complementariedad entre iluminación y abstracción.

A estas alturas, es necesario introducir una aclaración acerca de la idea del *ser común*, que puede servir a explicar la aparente aporía, en el pensamiento de S. Tomás, que deriva de la coexistencia de la doctrina de la iluminación y de la doctrina de la abstracción. Frecuentemente se han visto las dos doctrinas como alternativas, hasta el punto que se ha producido una subestimación del rol de la iluminación intelectual en S. Tomás. Creemos que los textos esenciales citados en estas páginas hayan sido suficientes para subrayar la centralidad de tal doctrina en el Doctor Angélico. Con todo, queda por explicitarse la respuesta a la siguiente

unknown. THIS MEANS THAT RATHER THAN CORRESPONDENCE BEING GUARANTEED IN ITS MEASURING OF THE GIVEN, AS FOR MODERN NOTIONS OF CORRESPONDENCES, IT IS GUARANTEED BY ITS CONFORMATION TO THE DIVINE SOURCE OF THE GIVEN. [...] Moreover, this conformation to the unknown divine mind is far more emphatic in its claim than simply an analogical drawing-near or resemblance. It is an assimilation, an ontological impress which moulds or contrives the very form of things; and all this happens, as it were, without our knowing it, without our contriving it, in the modern more pejorative sense of the word as 'forcing a shape', deceitful practice, invention or dissembling. One could perhaps say that correspondence in the modern sense of the word fits far better these later meanings of contrivance, for it lays claim to gasp phenomena as they are in themselves, and not as they are insofar as they imitate God. So, in fact, what the mind corresponds to here is things *divided* from themselves, from their real ground in divine esse, and so to things forced to dissemble" ("Truth and correspondence", en: JOHN MILBANK and CATHERINE PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*. Routledge, London New York, 2001, págs. 15-16, cursivas de la autora, versalitas nuestras).

En su penetrante contribución, la autora aclara que las modernas teorías de la verdad como correspondencia, al postular una relación directa entre nuestra mente y las cosas, que no tiene en cuenta la dimensión vertical de dependencia ontológica de la mente creadora, tanto de nuestros conceptos como de las cosas mismas, pierde el sentido fundamental de la *adaequatio* en el sentido tomasiano y entra en aporías insolubles. Por nuestra parte, podemos agregar que algunos interesantes ejemplos de tales aporías, se encuentran en la variante russelliana de la "correspondence theory" conocida como teoría del *atomismo lógico*, que Russell, en parte junto con Wittgenstein, defendió a partir de 1918 (cf. MARIAN DAVIS, "The Correspondence Theory of Truth", *cit.*). Mencionaremos solamente una. En dicha teoría, se admite que proposiciones elementales *corresponden* a hechos "atómicos" (recuperando así la distinción entre ambos): la totalidad de los hechos atómicos conforma "el mundo". Sin embargo, se presenta la dificultad que, para que una verdad corresponda siempre a un hecho, deberían existir "hechos negativos", tesis defendida por Russell, pero manifiestamente absurda: un hecho negativo es un no-hecho, es decir, no es un hecho. Más recientemente, DAVID MALET ARMSTRONG ha sostenido que las verdades negativas serían hechas tales por un "totality fact" de segundo orden, que dice de todos los hechos positivos de "primer orden" que ellos son, justamente, "hechos de primer orden" (*Truth and Truthmakers*, 2004, cap. 5-6): pero el argumento no es convincente: en efecto, el "totality fact" de este supuesto "segundo orden" es, nuevamente, algo que en realidad no es un hecho, sino una virtualidad, un ente meramente *pensado*. ¿Pensado por quién? Si es pensado meramente por nosotros, ¿en qué se distingue el *truthmaker* (el "hecho") del *truthbearer* (la proposición verdadera), que deberían ser *adecuados*?

pregunta: si todas nuestras ideas abstractas suponen los primeros principios (todos ellos evidentemente abstractos), y ellos a su vez suponen una primitiva idea abstracta, la *ratio entis*, o noción del ser universal (o *ens commune*), tal primitiva idea abstracta ¿acaso es a su vez fruto de un anterior proceso humano de abstracción?

La respuesta lógica a esta pregunta es: no. Por una razón muy simple: pues, si así fuera, no sería ella la primitiva noción, que todas las posteriores nociones presuponen. Ella es el *principio nocional primero*, antes del cual, nada puede ser concebido.

Por tanto, la única explicación posible es que tal idea sea “dada” como tal a la mente humana, como término primitivo de intelección (*intellectus*), y no como fruto de un proceso humano de razonamiento (*ratio*).

Es, dicho en otros términos, una *abstracción primitiva*, no realizada por la mente humana, sino ofrecida a la mente humana por naturaleza, como *primum cognitum*, como primitiva idea abstracta e indeterminada, capaz de acoger las posteriores determinaciones que solo pueden venir de la experiencia y del razonamiento humano (*ratio*). El que sea el *primum cognitum*, sin embargo, no quiere decir que sea una entidad perceptible por nosotros de forma directa, intuitiva, o independiente de la experiencia de los entes creados. No: nosotros llegamos a *conocer explícitamente* su existencia solo indirectamente, por una *posterior abstracción nuestra*: en cierto modo, como última de todas las abstracciones posibles, cuando ya el trabajo filosófico del hombre ha llegado a un elevado grado de maduración (como ocurrió precisamente en la filosofía de los autores que nos ocupan). Y, sin embargo, tal proceso posterior de abstracción no debe engañarnos, haciéndonos pensar que tal idea primitiva es un *producto* de nuestra razón: pues la búsqueda filosófica – tanto lógica, como ontológica – precisamente procede “hacia atrás”, hacia los principios, hasta aquél principio anipotético (*ἀνυπόθητον*), antes del cual *nada* puede suponerse: “nada” quiere decir, por lo tanto, “ninguna anterior idea”, ni anterior raciocinio.

El texto donde más claramente S. Tomás distingue la previa operación iluminativa de la posterior operación abstractiva es el siguiente:

“(A lo cuarto) hay que decir que *los fantasmas también son iluminados* por el intelecto agente, y a su vez de ellos, por virtud del intelecto agente, son abstraídas las especies inteligibles. Son, por un lado, *iluminados*, pues, tal como la parte sensitiva se hace más vigorosa, por la conjunción con la intelectiva, así LOS FANTASMAS, POR LA VIRTUD DEL INTELECTO AGENTE, SON HECHOS APTOS PARA QUE DE ELLOS SEAN ABSTRAÍDAS LAS INTENCIONES INTELIGIBLES. Y el intelecto agente abstrae las especies inteligibles de los fantasmas, por cuanto, por la virtud del intelecto agente, podemos recibir en nuestra consideración las

naturalezas de las especies sin las condiciones individuales, según cuyas semejanzas es informado el intelecto posible.”⁶³

Es clarísimo, de un pasaje como este, que lo que Tomás normalmente indica como la operación de abstracción, con la cual la mente forma los inteligibles, *presupone el momento iluminativo*: la mente no puede actuar sobre los fantasmas, *sin la previa iluminación* (=actualización inteligible). Sin esta operación previa, no podría “abstraer” (= “extraer”) directamente la especie inteligible, pues de este modo se estaría dando por *ya presente en acto* lo que el fantasma (así como el ente real externo, del que el fantasma es *similitudo*) contiene solo *en potencia* (y en potencia pasiva): la *inteligibilidad actual*.

Se necesita entonces que, antes, se le haga *apto* (*phantasmata redduntur habilia*), para que de él se abstraigan las *intentiones* inteligibles: en otras palabras, el intelecto agente debe proyectar sobre él la luz con la cual opera, para darle aquella *actualidad* inteligible que por sí mismo el fantasma no posee: una vez *hecho inteligible en acto*, el fantasma es *apto para que de él se abstraiga* (se extraiga) lo que ahora sí tiene. En otros términos, la operación de *extracción* de algo a partir de algo solo puede darse entre entidades (*actualidades*) homogéneas. Y la *potentia activa*, que confiere tal actualidad, es la luz del intelecto⁶⁴.

De este modo, Tomás puede responder la importante objeción que se había planteado en el arg. 4, contra la opinión que el conocimiento se dé por medio de la abstracción:

⁶³ *Summa Theol.* I^a q. 85 a. 1 ad 4: “Ad quartum dicendum quod *phantasmata et illuminantur ab intellectu agente; et iterum ab eis, per virtutem intellectus agentis, species intelligibiles abstrahuntur*. Illuminantur quidem, quia, sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectivam efficitur virtuosior, ita PHANTASMATA EX VIRTUTE INTELLECTUS AGENTIS REDDUNTUR HABILIA UT AB EIS INTENTIONES INTELLIGIBILES ABSTRAHANTUR. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatis, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur”.

⁶⁴ Interesante también la aclaración que Tomás proporciona en la *Summa Contra Gentiles* II,77: “Et sic PRINCIPALITAS ACTIONIS non attribuitur phantasmatis, sed intellectui agenti. Propter quod Aristoteles dicit quod se habet ad possibilem “SICUT ARS AD MATERIAM” (*De anima* III,5,1). Huius autem exemplum omnino simile esset si oculus, simul cum hoc quod est diaphanum et susceptivus colorum, haberet tantum de luce quod posset colores facere visibiles actu, sicut quaedam animalia dicuntur sui oculi luce sufficienter sibi illuminare obiecta”.

Sobre la historia de la cuestión véase el comentario de CAIETANUS, *Summa Theol.* I, q. 79, a. 3, ix y q. 85, a. 1. Cf. también el del FERRARIENSIS, *In II C. Gentiles*, c. 77, iii.

Sobre el tema, véase el APÉNDICE D: “La discusión sobre iluminación y abstracción en los antiguos comentaristas de S. Tomás”.

“Además, como se dice en *De anima* III, en el alma intelectual hay dos [funciones], es decir, el intelecto posible y el agente. Pero, abstraer las especies inteligibles a partir de los fantasmas no le pertenece al intelecto posible, sino recepcionar las especies ya abstraídas. Pero tampoco parece pertenecer al intelecto agente, quien se relaciona con los fantasmas como la luz con los colores, que *no extrae nada de los colores*, sino más bien *influye* en ellos. Por lo tanto, de ningún modo entendemos por una abstracción a partir de los fantasmas.”⁶⁵

Cuando la luz ilumina los colores, no opera primariamente *extrayendo* algo de ellos, sino en primer lugar *influyendo* sobre los *colores*: o, para ser más precisos, *influyendo* (interactuando) *sobre los objetos* y así *produciendo* los colores en acto en nosotros, dada nuestra potencia sensorial. Ni los objetos solos, ni la luz sola, ni tampoco nuestra potencia sensorial por sí sola, pueden producir el color, sino solo la interacción entre estos *tres* factores. Cuando en nuestra conciencia interna se presenta el objeto coloreado, nosotros podemos, con una abstracción, considerar el color por sí solo, independientemente del objeto mismo, aun cuando el color no es por sí mismo, en el mundo real, un ente que pueda darse independientemente de objetos extensos. La diferencia con respecto a la analogía física es por supuesto que, en la iluminación que es la base del conocimiento inteligible, no se da, después de la interacción que es la sensación física, una interacción entre entidades del mundo físico: se quiere decir con esto, que la luz inteligible *de ningún modo altera* el objeto “iluminado”, como ocurre en toda acción física. Lo ilumina (lo “hace visible”), por así decir, sin tocarlo, sin alterarlo en nada: lo hace visible exactamente *tal como es*, en los límites de los datos empíricos que se nos dan y, posteriormente, de los raciocinios que elaboramos sobre ellos, que pueden ser más o menos correctos. Pero tales operaciones de abstracción y raciocinio solo pueden producirse cuando ya el ente es *actualmente visible* en el mundo inteligible: es decir “en la *luz del intelecto*” o “en la *ratio entis*”. La cual *ratio entis* “envuelve”, por así decirlo, el objeto, no como un cuerpo extraño, sino como algo propio, algo que ya le pertenece, por estar virtualmente contenido en ella. Pues, para repetirlo una vez más, la *ratio entis* (o *ratio veri*):

- (1) Es una evidencia (*la primera evidencia*) de la mente;
- (2) como tal, es necesariamente *verdadera*, es decir, *adecuada* a la realidad;

⁶⁵ S. Theol. I^a q. 85 art. 1 arg. 4: “Praeterea, ut dicitur in III de anima, in intellectiva anima sunt duo, scilicet intellectus possibilis, et agens. Sed abstrahere a phantasmatis species intelligibiles non pertinet ad intellectum possibilem, sed recipere species iam abstractas. Sed nec etiam videtur pertinere ad intellectum agentem, qui *se habet ad phantasmata sicut lumen ad colores, quod non abstrahit aliquid a coloribus, sed magis eis influit*. Ergo nullo modo intelligimus abstrahendo a phantasmatis.”

- (3) como tal, ya contiene en sí virtualmente todos los conceptos de los entes, y posibilita que ellos sean a su vez adecuados a las cosas.
- (4) Por tanto, es una huella de la Primera Verdad, que contiene virtualmente en sí todas las esencias inteligibles;

En sus ejes principales el discurso tomasiano, fiel intérprete de la mejor tradición al respecto, es muy claro y convincente; pero debemos observar que un pasaje como este da razón también de la principal dificultad terminológica que, a lo largo de los siglos, ha obstaculizado la correcta interpretación y valoración de su doctrina de la “abstracción”. En este pasaje, por resumirlo en breve, queda declarado que cuando se habla de “abstracción” para indicar la producción de las especies inteligibles, se incluye en este término la presencia y la interacción de una idea abstracta primitiva, cuya presencia a la mente, por no ser un producto de la mente humana, sino algo dado a la mente de manera natural y esencial, se describe más propiamente como iluminación (natural) de la mente.

Es por lo tanto errónea la postura, que ha tenido una tradición bastante fuerte en la exégesis tomística, según la cual S. Tomás habría abandonado la teoría agustiniana de la iluminación, para “sustituirla” con la teoría aristotélica de la abstracción⁶⁶. Incluso se ha pretendido ver en esto una de las características fundamentales, que permitirían clasificar la filosofía tomasiana como “aristotelismo”, en contraposición a la corriente “platónico-agustiniana”. Esta postura es errónea, por los siguientes motivos principales:

(1) da por supuesto que la propia doctrina aristotélica del conocimiento sea una pura doctrina de la abstracción, que no prevé un momento iluminativo: ahora, si bien Aristóteles no distingue con claridad, como sí lo hace Tomás, el momento iluminativo del momento abstractivo, no hay duda de que el momento iluminativo está bien presente también en Aristóteles, como es claro en el célebre pasaje del *De anima* III,5, donde está presente la metáfora iluminativa: es claro aquí que, tal como comenta Tomás en la q. 85, la luz *influye* en los colores, *agrega una actualidad* (es más, una actualidad que lo es “*por esencia*”), a entidades que solo potencialmente son inteligibles, tal como los entes físicos solo potencialmente son visibles: esto no lo hace por sí sola la *abstracción*, que, como tal, es una *sustracción*, no una *adición*;

(2) da por supuesto, tanto en Aristóteles como en S. Tomás, que la luz de la que se habla con respecto a la acción del intelecto agente sea una operación

⁶⁶ Una síntesis de esta exégesis puede verse por ejemplo en: BATTISTA MONDIN, *Dizionario Enciclopedico di San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000, *sub voc.* “Astrazione”, págs. 73-74.

puramente *ex parte creaturae*, que excluye una causalidad directa de parte de Dios: ahora, eso es manifiestamente contrario a muchas afirmaciones aristotélicas en ese mismo capítulo, que dice que el intelecto agente es “separable”, “por esencia acto” (repetimos: no una actualidad cualquiera, sino una que lo es *por esencia*), “una vez separado, es solo aquello que en realidad es, y únicamente esto es *inmortal y eterno*”, “tal principio es *impasible*”, mientras que “nosotros” (el “intelecto pasivo”) somos corruptibles. Todas estas son evidentes características que Aristóteles atribuye a la Divinidad, no al hombre: tanto es así, que sobre esta página pudo basarse la famosa interpretación árabe según la cual el intelecto agente es el mismo Intelecto divino: el hecho que S. Tomás refute la doctrina árabe se debe a que la considera falsa filosóficamente y contraria a la Revelación y a la mejor tradición filosófica cristiana (es decir, a Agustín). Por lo tanto, debería decirse que aquí la contraposición no es tanto entre Platón y Aristóteles, ni entre Agustín y Tomás, sino entre los filósofos paganos (Platón, Aristóteles y los neoplatónicos), con sus continuadores árabes, de un lado, y los cristianos (Agustín y Tomás) del otro;

(3) da por supuesto que la doctrina de Agustín sea una doctrina de la iluminación directa, como si la luz que ilumina el intelecto humano fuera el Verbo divino directamente, en otras palabras, como si para Agustín el intelecto agente fuera el mismo Verbo⁶⁷. Ahora, si bien ciertamente Agustín a veces, en las obras juveniles, había afirmado sin mayor calificación que el Verbo ilumina la mente⁶⁸, en las obras más maduras, en cambio, especifica claramente, como ya hemos evidenciado, que la luz natural del intelecto es una *lux sui generis* y no es el Verbo directamente⁶⁹, sino que es una *impresión*, un *sello* del Verbo en la mente humana⁷⁰. Ahora, esto es precisamente, *ad verbum*, lo que afirma S. Tomás: que la luz del intelecto es una *impresión* (*impressio*) de la Verdad increada; por consiguiente, para ambos autores, si bien la intelección es una operación particular de la mente creada y como tal es atribuible a la persona como sujeto falible y limitado, por otro lado, *objetivamente*, tal operación se sirve como medio, como *regula*, de una *actualidad inteligible* que es impresa en la mente naturalmente como un sello inmutable: por lo tanto, para ambos autores no existe una

⁶⁷ Cf. BATTISTA MONDIN, voc. “Illuminazione”, en: *Dizionario...*, cit., pág. 346: “Osserva Tommaso, *e qui si distacca da Agostino*, Dio non si sostituisce all’ intelletto agente umano.” (cursiva nuestra) ¡Aquí se confunde Agustín con Averroes!

⁶⁸ En algunos textos juveniles, como los *Soliloquios*, y en otros homiléticos: esto se explica perfectamente, pues Agustín está siguiendo el dictado del mismo Evangelio (*Ev. Juan 1,9*: “Él [el Verbo] era la luz verdadera que ilumina a todo hombre”).

⁶⁹ Cf. *De Trinitate* XII,xv,24.

⁷⁰ Cf. *De Trinitate* XIV,xv,21: “non migrando, sed tamquam *imprimendo* transfertur”.

iluminación directa de parte de Dios, pero sí existe en el conocimiento una causalidad especial a partir del Verbo;

(4) en relación con el punto anterior, la postura mencionada tiende a confundir a Agustín con el agustinismo medieval, cuyas posturas el Aquinate refuta⁷¹: en particular, los puntos que Tomás tiene cuidado de refutar son: (a) la *subsistencia real* de las especies y, en conexión con eso, (b) el innatismo de las mismas especies. Estas son doctrinas que Agustín mismo ciertamente había leído en sus fuentes neoplatónicas, pero que también había superado en su producción madura: ciertamente, Tomás es más claro y explícito que Agustín en refutar estas doctrinas, y en este sentido marca un progreso innegable. Pero dicha refutación, que Mondin (pág. 74) cita como si fuera refutación de la doctrina de la iluminación, en realidad no equivale en absoluto a tal cosa: pues la iluminación, en cuanto tal, no implica ni la subsistencia real, ni el innatismo de las especies determinadas. En efecto, la doctrina de la iluminación implica, como veremos mejor en el siguiente *anexo*, el innatismo del *principio* del conocimiento, no de los conocimientos *posteriores*. Finalmente, es interesante notar que Tomás, en su etapa madura, no pone una diferencia tan esencial (“non multum refert”) entre decir que nos son dados por Dios *los objetos inteligibles* y el decir que nos es dada la *luz*, para hacer los objetos inteligibles.

La frase aquí debatida pertenece a un texto que es de gran interés para nosotros: el artículo 10 del *De spiritualibus creaturis*⁷², con el que concluiremos nuestro análisis. En este artículo, se pregunta “si el intelecto agente es uno solo para todos los hombres”. Nos limitaremos a examinar brevemente el argumento 8 y la respectiva respuesta. Tomás cita aquí un pasaje de Agustín⁷³, que afirma que el criterio de la verdad no puede residir en lo sensible, que está sujeto al cambio; y esto, completa Tomás (en base a otras reminiscencias agustinianas), puede decirse de cualquier creatura:

“Pero según el intelecto agente juzgamos de la verdad. Por tanto, el intelecto agente no es algo creado”⁷⁴.

⁷¹ “Agustín y sus seguidores” resume algo apresuradamente, por ejemplo, Mondin (ibídem).

⁷² Obra que se suele datar al 1268.

⁷³ AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*.

⁷⁴ *De spiritualibus creaturis*, 10, arg. 8: “Sic ergo probat quod sensibilia de veritate iudicare non possumus, tum propter hoc quod sunt mutabilia, tum propter hoc quod habeant aliquid simile falso. Sed hoc convenit cuilibet creaturae. Ergo secundum nihil creatum possumus iudicare de veritate. Sed secundum intellectum agentem iudicamus de veritate. ERGO INTELLECTUS AGENS NON EST ALIQUID CREATUM.”

En la respuesta a este argumento, Tomás parte precisando lo más importante: en un primer sentido, se dice que juzgamos *de veritate* hablando del MEDIO con que juzgamos, es decir, los *principios* de la razón y la *regla* del juicio: y en este sentido, el argumento de Agustín es *concluyente*⁷⁵. Permítasenos, por tanto, ya aquí, registrar que, en tal sentido, los principios de la razón y la regla de la verdad no pueden ser algo *creado*, pues no son *mudables*.

En cambio, si hablamos de juicio desde el punto de vista de la potencia intelectual, en ese caso hablamos del intelecto agente⁷⁶.

Sin embargo, “para investigar más a fondo la intención de Agustín”, Tomás cree oportuno esbozar un breve cuadro histórico-filosófico del problema. Los filósofos presocráticos, que reconducían el conocimiento a la sensación, y que no conocían otros entes que los sensibles, se dieron cuenta de que las cosas sensibles están en perenne mutación, y que las propias sensaciones son subjetivas: por eso llegaron a perder confianza en el conocimiento. Por eso, el mismo Sócrates, desesperando del conocimiento de las cosas, pasó a dedicarse a la filosofía moral⁷⁷. En cambio, Platón, para dar un fundamento a la certeza de la ciencia, postuló por un lado que las esencias de las cosas existían separadas de las cosas e inmutables, y dijo que de éstas hay ciencia; por otra parte, postuló en el hombre una capacidad cognitiva superior al sentido, la mente o intelecto, iluminado por un sol inteligible, del mismo modo que el mundo sensible es iluminado por el sol visible⁷⁸.

⁷⁵ *De spiritualibus creaturis*, a. 10 ad 8 “Ad octavum dicendum quod ratio illa non est ad propositum. Iudicare enim aliquo de veritate dicimur dupliciter. Uno modo, sicut MEDIO; sicut iudicamus de conclusionibus *per principia*, et de regulatis *per regulam*; ET SIC VIDENTUR RATIONES AUGUSTINI PROCEDERE. Non enim illud quod est MUTABILE, vel quod habet similitudinem falsi, potest esse infallibilis regula veritatis”.

⁷⁶ *De spiritualibus creaturis*, a. 10 ad 8: “Alio modo dicimur aliquo iudicare de veritate aliqua, sicut virtute iudicativa; et hoc modo per intellectum agentem iudicamus de veritate”.

⁷⁷ *De spiritualibus creaturis*, a. 10 ad 8: “Sed tamen ut profundius intentionem Augustini scrutemur, et quomodo se habeat veritas circa hoc, sciendum est quod quidam antiqui philosophi, non ponentes aliam vim cognoscitivam praeter sensum, neque aliqua entia praeter sensibilia, dixerunt, quod nulla certitudo de veritate a nobis haberi potest; et hoc propter duo. Primo quidem, quia ponebant sensibilia semper esse in fluxu, et nihil in rebus esse stabile. Secundo, quia inveniuntur circa idem aliqui diversimode iudicantes, sicut aliter vigilans et aliter dormiens; et aliter infirmus, aliter sanus. Nec potest accipi aliquid quo discernatur quis horum verius existimet, cum quilibet aliquam similitudinem veritatis habeat. Et hae sunt duae rationes quas Augustinus tangit, propter quas antiqui dixerunt veritatem non posse cognosci a nobis. Unde et Socrates, desperans de veritate rerum capessenda, totum se ad moralem philosophiam contulit”.

⁷⁸ *De spiritualibus creaturis*, a. 10 ad 8: “Plato vero discipulus eius consentiens antiquis philosophis quod sensibilia semper sunt in motu et fluxu, et quod virtus non habet certum iudicium de rebus, ad certitudinem scientiae stabiliendam, posuit quidem ex una parte species rerum separatas a sensibilibus et immobiles, de quibus dixit esse scientias; ex alia parte posuit in homine virtutem

Por su parte:

“Agustín, que siguió a Platón hasta donde lo permitía la fe católica, no postuló las esencias de las cosas por sí subsistentes, sino que, en su lugar, postuló las Razones de las cosas en la Mente divina, y que por medio de ellas juzgamos de todas las cosas según el intelecto iluminado por la luz divina: no de modo tal que veamos las mismas Razones, pues esto sería imposible sin ver la esencia divina; sino que [juzgamos] según lo que aquellas Razones supremas imprimen en nuestra mente”⁷⁹.

Aristóteles, en cambio, dice Tomás, siguió “otro camino”, e indica tres motivos.

El primero es que, según él, “hay algo estable en los entes sensibles”. Sobre esto, sin embargo, notamos que Tomás acaba de admitir que todo lo creado es *mudable*, por lo tanto, esa afirmación aristotélica asume en él un sentido distinto: estable no es el ente sensible mismo, sino su dependencia de la *Ratio aeterna* que establemente lo forma y regula.

El segundo motivo es que el “juicio del sentido es verdadero acerca de los sensibles propios, pero se engaña acerca de los sensibles comunes”. Sobre esto, notamos que el “juicio” se dice “del sentido” solamente de un modo impropio; el verdadero y propio juicio es el del intelecto, así como solamente el intelecto, en verdad, logra captar el ser común (“universal”).

Por lo tanto, el asunto principal reside en el tercer motivo que se refiere a la *virtus intellectiva*:

“Existe una potencia intelectual, que juzga de la verdad, no por algunos inteligibles que subsistan fuera [de la mente], sino por la luz del intelecto agente, que hace los inteligibles. Pero NO ES MUY DIFERENTE DECIR QUE LOS MISMOS INTELIGIBLES SEAN PARTICIPADOS DE PARTE DE DIOS, O QUE SEA PARTICIPADA LA LUZ QUE HACE LOS INTELIGIBLES.”⁸⁰

cognoscitivam supra sensum scilicet mentem vel intellectum illustratum a quodam superiori sole intelligibili, sicut illustratur visus a sole visibili”.

⁷⁹ *De spiritualibus creaturis*, resp.: “Augustinus autem, Platonem secutus quantum fides Catholica patiebatur, non posuit species rerum per se subsistentes; sed loco earum posuit rationes rerum in mente divina, et quod per eas secundum intellectum illustratum a luce divina de omnibus iudicamus: non quidem sic quod ipsas rationes videamus, hoc enim esset impossibile, nisi Dei essentiam videremus; sed secundum quod illae supremae rationes imprimunt in mentes nostras”.

⁸⁰ *De spiritualibus creaturis*, a. 10 ad 8: “Aristoteles autem per aliam viam processit. Primo enim, multipliciter ostendit in sensibilibus esse aliquid stabile. Secundo, quod iudicium sensus verum est de sensibilibus propriis, sed decipitur circa sensibilia communia, magis autem circa sensibilia per accidens. Tertio, quod supra sensum est virtus intellectiva, quae iudicat de veritate, non per aliqua intelligibilia extra existentia, sed per lumen intellectus agentis, quod facit intelligibilia. Non multum

Aquí no es difícil notar que, si bien Tomás parte afirmando que “Aristóteles siguió otro camino”, finalmente no dice algo sustancialmente distinto cuando afirma que en el intelecto hay una “luz que hace los inteligibles”. Ciertamente hay un progreso en afirmar que los inteligibles no tienen subsistencia propia fuera de la mente: esta crítica a Platón, sin embargo, solo llega a marcar un progreso en el contexto de la filosofía neoplatónica (donde las Ideas conforman la Mente divina) y sobre todo en la corrección de esta en la filosofía de Agustín, donde las Ideas no subsisten por sí mismas, sino que existen como *razones* de la Mente divina. En Aristóteles, en cambio, las formas inteligibles de las cosas, de algún modo, siguen existiendo “en la realidad”, sin que se especifique su relación con la Mente divina. A falta de esta especificación, no queda clara la relación de las Formas inteligibles con la Mente divina y, por lo tanto, la concepción aristotélica, por sí sola, no es armonizable con la doctrina de la creación ni, por consiguiente, con la filosofía cristiana. Por eso Agustín y Tomás, aun aceptando la parte positiva de la crítica aristotélica a la subsistencia independiente de las Formas inteligibles, se han preocupado de salvaguardar y precisar el *estatus* metafísico de las Ideas divinas y lo han considerado una verdad fundamental de la filosofía⁸¹, e incluso una parte esencial de la fe católica: un Dios que no conoce el mundo no es ciertamente el Dios creador y providente de la fe bíblica. En particular, S. Tomás explica de modo especialmente claro cómo la multiplicidad de las Ideas o *Rationes* no contradiga a la simplicidad de la subsistencia divina, problema que había preocupado por siglos la especulación metafísica platónico-aristotélica sin que se llegara a una solución satisfactoria:

“La idea de aquello que se opera está en la mente del que opera como *lo que se entiende (quod intellegitur)*, no como la especie *con la cual se entiende (qua intellegitur)*, que es la forma que hace el intelecto en acto. [...] Pero no contradice a la simplicidad del Intelecto divino el que entienda muchas cosas, sino que contradiría su simplicidad, SI SU INTELECTO ESTUVIERA FORMADO POR DIFERENTES ESPECIES. [...] Dios conoce perfectamente su propia Esencia, ya sea en sí misma, ya sea en cuanto es participable según algún modo de semejanza por las creaturas. Ahora bien, cada creatura tiene su propia especie, según que de alguna manera participa la semejanza de la Divina esencia. Y así, por cuanto Dios conoce su propia Esencia como imitable de tal manera por tal creatura, la conoce como la razón y la

autem refert dicere, quod ipsa intelligibilia participentur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participetur”.

⁸¹ Véase *Summa Theol.* I, qq. 14 (*De Scientia Dei*) y 15 (*De Ideis*).

Idea propia de esa creatura. Y así queda claro cómo Dios entiende muchas Razones propias de muchas cosas, que son las múltiples Ideas.”⁸²

En breve: Dios conoce cada cosa objetivamente, como, aquello que piensa (*illud quod*), distinto de Él. En cambio, el *medio* con el cual (*quo*) conoce, es su propia Esencia, que es el Inteligible supremo, absolutamente simple: lo cual no impide que dicha esencia sea *imitable* por las creaturas, que Dios conoce. Por lo tanto, la forma inteligible o especie de cada cosa, en Dios, no es un ente real, subsistente, que podría inclinar la simplicidad divina, sino un *respecto* lógico que expresa una cierta relación de semejanza entre la Esencia divina y una dada creatura.

Una vez asumida y corregida de esta forma la doctrina de las Ideas, es claro que ya no hay una diferencia metafísica fundamental entre decir “que los inteligibles son participados de Dios, o que se participe “la luz que hace los inteligibles”. En efecto, una vez que se aclara (en la medida de que esto es comprensible a la mente humana), que la Esencia divina, única y simple, contiene en sí virtualmente las perfecciones de todas las creaturas, se comprende cómo, por analogía, la luz de la verdad que resplandece en la mente humana, siendo una y simple, contiene virtualmente en sí, como dice S. Tomás, “las semillas de todas las ciencias”, de modo que nada más se necesita postular como innato, para explicar el enigma del conocimiento.

9. ¿En qué sentido la luz del intelecto agente es algo del alma?

Pero queda todavía una dificultad a solucionar: si, entonces, juzgamos en base a la luz del intelecto, que es una impresión del Verbo divino, que contiene en sí las *Rationes aeternae* de las cosas, ¿por qué, entonces, Tomás parece sostener que la luz

⁸² *Summa Theol.* I, q. 15, a. 2, resp.: “Hoc autem quomodo divinae simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret *ideam operati esse in mente operantis sicut QUOD intelligitur; non autem sicut species QUA intelligitur*, quae est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente aedificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cuius similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus, quod multa intelligat, *sed contra simplicitatem eius esset, si per plures species eius intellectus formaretur*. Unde *plures ideae sunt in mente divina ut INTELLECTAE ab ipso*. Quod hoc modo potest videri. 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. *Unaquaqueque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem*. Sic igitur INQUANTUM DEUS COGNOSCIT SUAM ESSENTIAM UT SIC IMITABLEM A TALI CREATURA, COGNOSCIT EAM UT PROPRIAM RATIONEM ET IDEAM HUIUS CREATURAE. Et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum; quae sunt plures ideae”.

del intelecto agente es *algo del alma*? Aquí, creemos, hay una ambigüedad terminológica no del todo resuelta en el Aquinate, que explica las seculares y persistentes controversias sobre el punto clave de su teoría del conocimiento. Y es que, en varios pasajes, él parece considerar la *luz* del intelecto agente (impresión del Verbo) como una única realidad junto con el *intelecto agente mismo* (parte del alma, *aliquid animae*). Naturalmente, si por intelecto agente se entiende la pura potencia intelectual del alma, ella no puede ser una sola para todos los hombres, sino individual para cada uno: a ella se refiere ciertamente el *acto personal del entender*, distinto para cada uno de nosotros: que es la prueba constantemente esgrimida por Tomás para refutar la tesis averroísta del intelecto único. Pero es claro que, en cambio, la *impresión* como tal a partir del Verbo, no puede ser sino idéntica en todos los intelectos, de otro modo, no podría haber una sola verdad para todos, ni podríamos remontarnos de ahí a la existencia de un único Intelecto divino, argumento también constantemente sostenido por Tomás. Naturalmente puede decirse que hay tantas impresiones cuantos intelectos, en el sentido que cada intelecto tiene, por así decir, su propio reflejo proveniente de la misma Luz, al modo que muchos espejos producen muchas imágenes de la misma figura, o que muchos libros son muchas impresiones del mismo texto. Pero la figura o el texto son idénticamente los mismos:

“Tal como de un solo rostro resplandecen muchas semejanzas en los espejos, así de una sola Primera Verdad, resultan muchas verdades en nuestras mentes”⁸³.

Por cierto, *muchas verdades*, no significa aquí “muchas verdades diferentes” sino muchas *imágenes iguales* de la misma y única Verdad: por lo tanto, se puede concluir que, si bien el intelecto agente es diferente para cada persona y cumple actos intelectivos personales, individuales, en cambio, la luz del intelecto es *idéntica* para todos, pues es reflejo o impresión en cada uno de la única e inmutable Verdad.

La diferencia entre el intelecto entendido como sujeto, y lo intelegido como *res intellecta* es por otra parte confirmada explícitamente en el mismo artículo.

En primer lugar, Tomás distingue claramente entre el *intelecto agente* (sujeto), y lo *intelegido en acto* (que también llama ciencia en acto, o *res intellecta*, o conocido en acto)⁸⁴.

⁸³ *De spiritualibus creaturis*, a. 10 ad 8: “Unde et in quadam Glossa super illud: *diminutae sunt veritates a filiis hominum*, dicitur, quod sicut ab una facie resplendent MULTAE SIMILITUDINES IN SPECULIS, ita ex una prima Veritate resultant MULTAE VERITATES IN MENTIBUS NOSTRIS”.

⁸⁴ *De spiritualibus creaturis*, a. 10 ad 3 “Ad tertium dicendum quod istud verbum non dicit Aristoteles de intellectu agente, sed de intellectu in actu. [...] Primo quidem, quia intellectus in potentia non est intellectum in potentia; sed intellectus in actu, sive scientia in actu, est res intellecta vel scita in actu”.

En conexión con lo anterior, afirma inequívocamente que la *ratio* de cualquier cosa (de un número, de una piedra), presente en la mente, es una sola para todos *ex parte rei intellectae*, es decir, de parte del contenido *objetivo* entendido: lo que es diferente es, por supuesto, el acto de entender de cada uno, y precisa ulteriormente que del acto de entender, como tal, no se predica lo que se predica de la *res intellecta*: “el acto de entender, no es *de ratione rei intellectae*”, de otro modo se podría decir que “una piedra entiende”⁸⁵. Tenemos, por lo tanto, una clara distinción entre el *intelecto* de cada uno y su *acto* personal, por un lado y, por el otro, la *res intellecta*, o el *universal*, que es uno solo para todos⁸⁶.

Ahora, es claro que la *res intellecta*, o el universal, depende directamente, en su génesis, de la luz del intelecto que, por lo tanto, es igual en todos (y que no conoce error). Entonces, cuando Tomás afirma que el intelecto agente, según Aristóteles, es *como una luz*, “que es una luz participada”⁸⁷, incurre en una ambigüedad, que no debe engañarnos, pues en una misma entidad parecen confundirse el intelecto como sujeto y la objetiva *regula veritatis* de la que depende toda *res intellecta* que, en cambio, en su pensamiento, él distingue perfectamente, como acabamos de demostrar. Por lo tanto, cuando después afirma que el intelecto agente, que es “aquello que hace en nosotros los inteligibles en acto a manera de una luz participada, es algo del alma, y se multiplica según la

⁸⁵ *De spiritualibus creaturis*, a. 10 ad 12 “Ad duodecimum dicendum quod sic est UNA RATIO NUMERORUM IN OMNIBUS MENTIBUS, SICUT ET UNA RATIO LAPIDIS; quae quidem est *una ex parte rei intellectae*, non autem *ex parte actus intelligendi*, quod non est *de ratione rei intellectae*: non enim est de ratione lapidis quod intelligatur. Unde talis unitas rationis numerorum vel lapidum vel cuiuscumque rei, nihil facit ad unitatem intellectus possibilis vel agentis, ut supra magis expositum est”.

Aquí se ve claramente que, en este punto, el Aquinate defiende la tesis opuesta a la que sostiene su comentarista Ferrariensis (véase *Apéndice D*).

⁸⁶ Cf. también *De spiritualibus creaturis*, a. 10 ad 14: “Ad decimumquartum dicendum quod UNIVERSALE QUOD FACIT INTELLECTUS AGENS, EST UNUM IN OMNIBUS A QUIBUS IPSUM ABSTRAHITUR; unde intellectus agens non diversificatur secundum eorum diversitatem. Diversificatur autem secundum diversitatem intellectuum: QUIA ET UNIVERSALE NON EX EA PARTE HABET UNITATEM QUA EST A ME ET A TE INTELLECTUM; intelligi enim a me et a te *accidit* universali. Unde *diversitas intellectuum non impedit unitatem universalis*”.

⁸⁷ *De spiritualibus creaturis*, a. 10, resp. “et iterum dicit quod intellectus agens est ‘sicut lumen’, quod est lux participata”. A continuación, Tomás cita el comentario de Temistio al *De anima* (III,5, liber 6) que afirma: “Plato vero ad intellectum separatum attendens et non ad virtutem animae participatam, comparavit ipsum soli”. Donde nos parece claro que se da una interpretación parcial y unilateral del famoso texto de la *República* en el cual Platón distingue con mucha precisión entre el Sol (el Bien en sí) y la luz del intelecto que es un “tercer género”, *análogo* al Bien.

multitud de las almas de los hombres”⁸⁸, se debe interpretar teniendo en mente que el sujeto inteligente es distinto en cada hombre, pero la luz que lo ilumina es la misma para todos (así como los universales que ella produce⁸⁹): lo que se multiplica en cada uno, es solo en cuanto cada uno constituye un reflejo particular de la idéntica luz⁹⁰.

Conclusión

En conclusión, podemos aplicar nuestro análisis a la definición tomasiana de verdad, de la que habíamos partido:

“Veritas est adaequatio intellectus et rei.”

Tal como hemos visto, el punto crucial de la explicación de tal definición consiste en aclarar el contenido, o el estatuto, de la *res intellecta*. Pues, para que haya una *adaequatio* entre el intelecto entendido como ente subjetivo (*sujeto*), y la *res* (que considerada en sí misma es también un ente subjetivo, *substantia* individual), debe existir además una *res intellecta* en sentido *objetivo*. Hemos visto, en tal sentido, que la *res intellecta* pertenece a un distinto modo del ser con respecto a los entes reales. Considerando en primer lugar la relación con los entes creados, vemos que las *res intellectae* son a ellos superiores, constituyendo el término perfectivo del alma: el alma se perfecciona con la ciencia, aun cuando el ente real conocido es una sustancia inferior a ella⁹¹. Esto, porque la unión con el *ente intelegido* no es una mera unión directa con el *ente real*, sino una captación de su esencia a la luz de principios universales. La *adaequatio intellectus* no es por tanto nunca una mera *adaequatio* al ente real, sino también siempre una *adaequatio* a aquella *forma ideal* que es asignada a la cosa, que hace que la cosa sea *tal cosa* (le

⁸⁸ “Sic igitur id quod facit in nobis intelligibilia actu per modum luminis participati, est aliquid animae, et multiplicatur secundum multitudinem animarum et hominum” (*De spiritualibus creaturis*, a. 10, resp.).

⁸⁹ Naturalmente, como ya precisaba Agustín, los universales son comunes a todos, *por cuanto tienen de verdad*: pues en cuanto son erróneos o carentes, podemos decir que son propiedad personal de cada uno. El error es “propiedad privada”; la verdad, en cambio, es pública.

⁹⁰ *De spiritualibus creaturis*, a. 10 ad 5 “Ad quintum dicendum quod *lumen intellectus agentis multiplicatur immediate per multiplicationem animarum*, quae participant IPSUM LUMEN intellectus agentis”. Tal como, en la imagen usada en la responsio, muchos espejos *multiplican UN MISMO ROSTRO*.

⁹¹ Véase ya San Agustín, *De Trinitate* IX,vi.

da su *quidditas*)⁹², pero que en sí misma incluye una potencialidad y una relacionalidad que no se agota en la cosa real como tal.

De aquí, que la *adaequatio* deba necesariamente concebirse como doble: por un lado, ciertamente es *adaequatio* (aunque imperfecta) al ente real, sin lo cual no habría verdadero conocimiento de ningún ente. Por otro, es *adaequatio* (aunque siempre, recordémoslo, imperfecta) a aquella Forma o Razón ideal que lo gobierna: Forma que es inmanente en el ente contingente, pues “hace que sea lo que es”, determina su *quidditas*; pero que al mismo tiempo lo trasciende, es “algo” pensable, más allá del ente contingente, en una esfera intemporal y trascendente al espacio-tiempo. Una esfera que, por lógica necesidad, reenvía a la causalidad última del ente contingente, por lo tanto, a su *razón eterna*.

Lo ha sintetizado estupendamente el Angélico:

« Por tanto, la cosa natural, constituida entre dos intelectos, SE DICE VERDADERA SEGUN LA ADECUACION A AMBOS : en efecto, se dice verdadera según la adecuación al Intelecto divino, *por cuanto cumple aquello para lo cual ha sido ordenada por el intelecto divino*, como aparece en Anselmo, en el libro ‘De la verdad’ y en Agustín, en el libro ‘De la verdadera religión’, y en Avicena, en la definición introducida, es decir : ‘la verdad de cualquier cosa es la propiedad de su ser, que es establecida para él’. En cambio, según la adecuación al intelecto humano, la cosa se dice verdadera, *por cuanto está hecha para que de ella se realice una estimación verdadera* : tal como, al contrario, se dicen falsas las cosas que están hechas para parecer lo que no son, o cuales no son, como se dice en el V de la Metafísica. La primera razón de la verdad está presente en la cosa con preferencia a la segunda, pues viene primero la comparación con el intelecto divino que con el humano. Por consiguiente, también si no existiera el intelecto humano, todavía se dirían verdaderas las cosas en orden al Intelecto divino. Pero SI SE SUPUSIERA POR ABSURDO QUE AMBOS INTELECTOS DEJARAN DE EXISTIR, PERMANECIENDO LAS COSAS, DE NINGUNA MANERA SUBSISTIRIA LA RAZON DE LA VERDAD. »⁹³

⁹² Como dice Avicena : *proprietas sui esse quod stabilitum est ei* (Thomas Aquinas, *De veritate* Q. I, 1, resp.)

⁹³ « Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim *adaequationem ad intellectum divinum* dicitur vera, *in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum*, ut patet per Anselmum in Lib. de Verit. et per Augustinum in Lib. de vera religione, et per Avicennam in definitione inducta, scilicet: *veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei*; secundum autem *adaequationem ad intellectum humanum* dicitur res vera, in quantum est *nata de se facere veram aestimationem*; sicut e contrario falsa dicuntur quae sunt nata videri quae non sunt, aut qualia non sunt, ut dicitur in V Metaphysic. *Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda, quia prius est eius comparatio ad intellectum divinum quam humanum*; unde, etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res verae dicerentur in ordine ad intellectum divinum. Sed SI UTERQUE INTELECTUS, REBUS REMANENTIBUS PER IMPOSSIBILE, INTELLIGERETUR AUFERRI, NULLO MODO RATIO VERITATIS REMANERET» (*De veritate*, q. I a. 2 resp.)

No es difícil observar, a este punto de nuestro análisis, que en este pasaje está presente, implícitamente, una demostración de la existencia de Dios *ex veritate*, o, para ser más precisos, *ex definitione veritatis*.

Ciertamente, la definición de la verdad se entiende, en una primera instancia, *quoad nos*, como *adaequatio* de nuestro intelecto con las cosas. Pero el análisis muestra que tal no puede ser la *ratio* más primitiva – más propia y esencial- de la verdad. Esta *ratio*, en efecto, es nuestra noción primitiva de la verdad y es aquello que nos hace conocer, en conjunto con la experiencia sensible:

- (a) la *existencia* y la *naturaleza* de las cosas;
- (b) la existencia de la *causa* eficiente, formal y final de las cosas.

Pero ella no se nos muestra como algo en sí mismo autosuficiente y absoluto, pues, en su indeterminación, es incompleta y funcional a nuestro intelecto.

Por tanto, ella reenvía necesariamente a un Absoluto que la funda, a la vez que funda y gobierna la naturaleza misma de las cosas. En palabras de Avicena: *proprietates sui esse quod stabilitum est ei*.

Lo que es más esencial para nuestro propósito es, en conclusión, el absurdo que plantea la última hipótesis señalada por el Aquinate: si no existiera nuestro intelecto, todavía las cosas podrían decirse verdaderas por relación al Intelecto divino. Pero si, *per impossibile*, se eliminara el Intelecto divino, ya no podría subsistir la *ratio veritatis*. En otras palabras, si no existiera el Intelecto divino, no podría proporcionarse una definición coherente de la verdad. De esto se deduce lo esencial de nuestro propósito: que la inclusión del Intelecto divino en la definición de la verdad es necesaria para que la definición misma sea coherente y no envuelva contradicción. En breve, podemos reducir nuestra demostración al siguiente silogismo:

- La verdad es necesaria y esencialmente *adecuación del intelecto a la cosa*.
- Pero la adecuación de la cosa al intelecto humano es *accidental*.

Ergo : Para que haya adecuación esencial del intelecto a la cosa, debe existir un Intelecto *necesaria y esencialmente existente* (=Divino).

O bien *a contrario* :

- Si no existiera el Intelecto esencialmente existente (=divino) no podría haber definición esencial de la verdad como adecuación del Intelecto y la cosa.
- Pero la definición de la verdad como adecuación entre el intelecto y la cosa es cierta y necesaria.
- Por lo tanto, existe el Intelecto divino'.

En una palabra, el Aquinate supone aquí, en vital fidelidad a la tradición platónico-aristotélica y agustiniano-anselmiana, el teorema de la necesaria identidad entre el Principio último del ser y el Principio último del conocer: de la *Causa essendi* y de la *Causa cognoscendi*.

Tal teorema no debe ser de ninguna manera confundido con la proposición hegeliana, que identifica *simpliciter* el pensar con el ser: pues tal ecuación hegeliana confunde precisamente la naturaleza divina, a la cual tal ecuación efectivamente se aplica, con el ser creado, del cual la naturaleza racional es una parte: y tal ecuación no se aplica ni a la naturaleza no racional, por razones evidentes, ni a la naturaleza racional creada, en la cual la *adaequatio* al ser de las cosas es muy imperfecta, y supone otro *modo* del ser, que no es el ser real. La identificación hegeliana del orden lógico con el orden real, niega justamente la fundamental distinción entre estos dos *modos* del ser.

Precisamente uno de nuestros principales objetivos, en la definición de la verdad, ha sido explicitar al máximo la distinción entre estos dos modos del ser, que consideramos una de las enseñanzas clave de la tradición platónico-aristotélica y de su profundización decisiva en ámbito cristiano.

Creemos en efecto, como hemos intentado ilustrar, que, analizando la definición de la verdad a la luz de esta distinción fundamental, es posible aclarar y profundizar la demostración de la existencia de Dios.

La cual es, por tanto, siempre, aun bajo distintos aspectos y enfoques, una demostración *ex veritate*.

