

Naturaleza cognoscitiva y asimilación a Dios

María del Rosario Neuman L.

I. Naturaleza y ordenación a lo uno

Tal como declara Aristóteles, en todo hombre existe un *pondus*, un amor radical al conocimiento. La lectura del primer libro de la *Metafísica*, deja en claro que para Aristóteles este amor no ha de ser considerado una inclinación más entre muchas: apunta a aquello que es más radical y original en el hombre. Si bien tal afirmación está en coherencia con el *corpus* del Estagirita, nos parece que en la metafísica del acto desarrollada por santo Tomás encuentra un sólido fundamento.

Para un adecuado tratamiento de esta cuestión es menester hacer una breve alusión a la noción de naturaleza en santo Tomás. Como es sabido, en esta cuestión, santo Tomás sigue a Aristóteles: la naturaleza de una cosa es aquello “por lo que la cosa se constituye en su propio género o especie”¹: lo expresado en la definición. Ahora bien, lo específico de este término en relación a *quiddidad* es que naturaleza nombra la esencia de la cosa en cuanto ordenada a su operación². Así, el término naturaleza refiere formalmente al *pondus* del ente. Ahora bien, la comprensión de la naturaleza como *pondus* en la síntesis de santo Tomás se vio sin duda enriquecida por el legado de san Agustín. El filósofo de Hipona puso de

Artículo recibido el día 20 de febrero de 2017 y aceptado para su publicación el día 20 de mayo de 2017.

¹ TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 1

² *Ibidem*. “La naturaleza es, pues, en cada ente, la índole propia de éste, su peculiar esencia o manera de ser, en tanto que efectivamente dada en él como su más radical principio activo” (A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico Filosófico*, 438.)

manifiesto que, especie, modo y *pondus* son tres dimensiones del ente que están íntimamente relacionadas³. Así, el orden o peso -en palabras de Forment- “es el elemento relativo, fundado en los otros dos (modo y especie). Da razón de la referencia y orientación de las cosas, de su dinamismo tendencial, tanto en su aspecto de a petición o de búsqueda como de difusión de sí”⁴.

La noción de naturaleza referida al ente en santo Tomás remite directamente a su carácter operativo. El Aquinate es rotundo: todo ente es para su operación. Dar cuenta metafísicamente de esta cuestión excede el alcance de este artículo. Bástenos con señalar, en continuidad con lo recién apuntado por Forment, que todo ente es para su operación en un doble sentido: de modo absoluto, y de modo relativo. *Simpliciter*, todo ente es para su operación por cuanto todo acto en cuanto tal es comunicativo de sí. Relativamente el ente finito es para su operación, porque obrando alcanza la perfección que le es propia. Por el momento nos centraremos en el obrar del ente como “medio” para que éste alcance su fin.

Al contemplar la escala de los entes apreciamos la relación existente entre perfección entitativa y unidad operativa. Si comparamos a los ángeles con los hombres esto es evidentes. Estos últimos están exentos de todo el orden operativo que sigue a la corporeidad. En Dios la simplicidad es absoluta, ya no hay distinción entre operación y sujeto. Ahora bien, hay que notar que si descendemos en la escala, el principio es el contrario. Los vivientes más simples son los que realizan menos operaciones. La razón de uno y otro orden es la opuesta: la operatividad del ente corpóreo va acompañada de mayor complejidad en virtud de su materialidad.

Ahora bien, aunque se dé en el ente una pluralidad de facultades, y, por tanto, de operaciones, la operación que se considera propia del ente, aquella por la cual este alcanza su perfección, no es sino una. Puede que para la realización de ésta requiera el concurso de alguna otra, pero formalmente la perfección propia se identifica solo con una “clase” de operación. Según sea la naturaleza del ente, esta operación será de una “clase” u otra, y, por tanto, hará al ente partícipe de una mayor o menor perfección.

³ “Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid huiusmodi, quia unumquodque, in quantum est actu, agit, et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam. Et hoc pertinet ad pondus et ordinem. Unde ratio boni, secundum quod consistit in perfectione, consistit etiam in modo, specie et ordine” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 5).

⁴ E. FORMENT, “Estudio Preliminar”, *El ente y la esencia*, 40.

Lo hasta ahora señalado nos permite dar un paso más y subrayar que la naturaleza se ordena necesariamente a lo uno. Esto se cumple tanto en el individuo, en la especie, como en la naturaleza tomada en absoluto. A saber, de modo analógico toda naturaleza no tiende sino a lo mismo, a la asimilación del ente a su principio⁵. Nuevamente nos encontramos con una afirmación de carácter metafísico que por sí misma habría de ser objeto de un artículo. Para nuestro fin, nos limitaremos a tomarla como principio. Santo Tomás lo afirma reiteradamente: “la razón de ser de todas las cosas es conseguir la divina semejanza que es su último fin”⁶. Naturaleza es, por tanto, el modo concreto en que, según su participación en el ser, cada ente se asimila a su Primer principio.

Presentaremos una breve consideración metafísica de esta cuestión. Tomado ente como participio, se puede afirmar que ser ente es estar ordenado a Dios. En efecto, la naturaleza de la creatura se puede considerar en un doble sentido. En cuanto determina lo específico del obrar de un ente, y así, remite directamente a *quiddidad*; o, en cuanto es principio de su operación, y así remite directamente al ser participado. En este sentido, la presencia de Dios en la creatura es la causa de su inclinación. A saber, por esta presencia todo ente se encuentra radicalmente abierto a su Primer principio: ser ente y estar cerrado a Dios son nociones contradictorias⁷. Desde aquí se ha de entender el dinamismo operativo de la creatura. Según sea la presencia de Dios en el ente, la apertura a Dios será más o menos perfecta. Todo *pondus* es deseo de Dios. En el ente corpóreo, deseo ciego que no conlleva ni verdadera posesión, ni goce. La apertura a Dios se traduce en posesión sólo en la creatura racional⁸. Ser *capax Dei* es lo definitivo de la persona.

Ascendiendo más aún, tenemos que afirmar que lo “buscado” por Dios al crear no es sino hacer partícipe a la creatura de su bondad. Participación que se dará necesariamente bajo los límites de la finitud entitativa. Por medio del obrar, la creatura intentará trascender su propia limitación entitativa, participando más perfectamente del bien divino; por medio de su operación el ente alcanza su bien propio y se asimila a Dios. Ahora bien, como ya se adelantó, sólo el hombre, en cuanto que posee naturaleza inte-

⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, III, 19.

⁶ *Ibidem*.

⁷ En este párrafo he seguido la exposición desarrollado por el profesor de Metafísica Antonio AMADO FERNÁNDEZ de la Universidad de los Andes de Chile en el curso “Metafísica del obrar humano” dictado en dicha Universidad el año 2006.

⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, III, 112.

lectual, es propiamente *capax Dei*. En él se realiza plenamente la finalidad de la creación: por medio del entendimiento y la voluntad la persona está destinada a poseer a Dios.

Conocer a Dios, por menguado que este conocimiento se pueda dar estar vida, es la perfección del hombre. De ahí que el deseo natural de conocer a que hacía alusión Aristóteles no es sino deseo de un saber metafísico, conocer todo a partir de su Primera causa. Sin el conocimiento de Dios, el deseo natural no se aquieta. Como señala santo Tomás, “el fin último y total del hombre, incluidas sus operaciones y deseos, es el conocimiento de la verdad primera, que es Dios”⁹. Desde aquí se ha de pensar a la creatura racional.

II. Apertura cognoscitiva y naturaleza infinita del ente

Para situarnos adecuadamente en la relación entre apertura intelectual y naturaleza, se ha de pensar el obrar del ente desde la composición esencia-ser. Como es sabido, un ente es operativo en cuanto participa del ser. Esto es, en la medida en que el *esse* es participado con independencia de la materia, el ser eleva a la esencia a participar de su perfección por medio de unas potencias operativas. Así, de la esencia actualizada, emanan unas facultades destinadas a hacer que el ente, por medio de su obrar, salve la distancia existente entre su esencia y su ser. No obstante, sea el obrar del ente necesariamente acto de una potencia, todo el dinamismo operativo del sujeto emana de su actualidad ontológica. En palabras de santo Tomás: “obrar no es otra cosa sino comunicar aquello por lo que el agente es en acto”¹⁰.

Lo recién afirmado nos abre las puertas para considerar una cuestión de suma importancia para nuestro estudio: si bien en cuanto acto de una facultad, el entender es accidente de un sujeto, considerado formalmente, el entender no es sino cierto ser. Así lo comprendió en la más genuina tradición tomista Cayetano, “comenzarás así a elevar tu mente a un más alto orden de cosas y a sospechar que el entendimiento procediendo de la potencia al acto no hace sino avanzar a la perfección de su ser, y como el entender no es otra cosa sino su ser y la forma según la cual es aquel ser”¹¹.

⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, III, 25

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia Dei*, q. 2, a. 1

¹¹ CAYETANO, *In De Anima*, III, c. 5. Citado por F. CANALS, *Tomás de Aquino*, 187.

Que el entender sea cierto ser está en estrecha relación con que de suyo sea infinito. El carácter infinito del conocer en cuanto tal es puesto de relieve por el mismo santo Tomás. En la respuesta a la cuestión de si la operación de la creatura puede ser su ser, santo Tomás afirma una cuestión fundamental para lo que nos ocupa. Mientras que el ser entitativo de todo ente es finito, determinado por un género y una especie, las operaciones inmanentes como sentir y entender son, según su esencia, infinitas. Ya sea de algún modo como el sentir, ya absolutamente como el entender¹². En efecto, por el entender el cognoscente se abre a la universalidad el ente.

La comprensión del entender como ser nos obliga a situar adecuadamente la relación entre conocimiento y naturaleza. Como hemos recordado, así como el obrar *simpliciter* sigue al ser, el “modo de obrar” viene determinado por la esencia. Se podría pensar que el entender es un modo de obrar. A saber, que se posee naturaleza cognoscitiva por una determinación esencial, por una contracción en el ser. El entender en esta línea sería propiedad específica de un “tipo de entes”. Cuando decimos que el entender no es sino cierto ser, estamos afirmando justamente lo contrario. El entender emerge precisamente ahí donde el ser no se encuentra del todo constreñido. Cito al respecto a Canals, “la intelectualidad’ no es una diferencia específica dentro del género de las sustancias predicamentales, sino la *naturaleza ‘infinita’ del ente en cuanto ente al participar del ser con independencia de la materia*”¹³. El entender es la “naturaleza infinita” del ente. Se hace necesario profundizar qué entiende aquí Canals por naturaleza.

En la clásica cuestión 14, a. 1 de la *Suma Teológica*, santo Tomás afirma que:

Los cognoscente difieren de los no cognoscente en esto: en que los no cognoscente no tienen sino su forma, pero el cognoscente está por naturaleza destinado a tener también la forma de las otras cosas. Por lo que es manifiesto que la naturaleza de la cosa no cognoscente es más coartada y limitada, pero la naturaleza de las cosas cognoscentes tiene una mayor

¹² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 54, a. 2.

¹³ F. CANALS, “Para una fundamentación de la Metafísica” en *Obras Completas 6. Escritos Filosóficos* (I), 317. “Si el entender, en su razón propia es simplemente infinito es porque de suyo no es un ente que pudiese incluirse en una región determinada del ente predicamental, sino, “cierto ser”. *Ibidem*, 314-315.

amplitud y extensión; la coartación de la forma es por la materia y las formas, según que son más inmateriales tanto más se acercan a cierta infinitud¹⁴.

Comentando este pasaje sostiene con razón Canals que santo Tomás no está aquí afirmando que sea infinita la naturaleza específica del ente, la que se constituye por la forma propia de la cosa. Si así fuera, como es evidente, no se definiría esta por su ordenación a poseer las formas de otras cosas¹⁵. Se hace necesario, por tanto, distinguir aquí entre dos nociones de naturaleza, una específica y otra trascendental. La primera, sigue a la forma propia de la cosa, la segunda, refiere a “la naturaleza cognoscente” en cuanto tal. Así, esta última, como el mismo Canals señala, “no se contiene en las determinaciones genéricas, específicas o cualitativas de una “sustancia””¹⁶. Sólo haciendo esta distinción, por ejemplo, podemos hablar de naturaleza cognoscente en Dios y no caer en un absurdo.

Nos detendremos en esta cuestión. ¿Qué es lo que constituye la naturaleza cognoscente en cuanto tal? La respuesta está ya dada en la cuestión de la *Suma* aludida: “La coartación de la forma es por la materia y las formas, según que son más inmateriales tanto más se acercan a cierta infinitud”. De aquí que Canals definiera la intelectualidad como la *naturaleza “infinita” del ente en cuanto ente al participar del ser con independencia de la materia*¹⁷.

La intelectualidad se constituye, por tanto, desde la perfección del acto de ser participado. Cito una vez más al mismo autor:

La inmaterialidad —es decir la pureza y simplicidad en la línea del acto “finito” en que la esencia finita consiste— permite al “esse”, al ser participado en una forma que en sí misma no es coartada y hundida por la materia, conservar la luminosidad que posee y trasciende toda esencia y la actualidad manifestativa infinita propios de la simplicidad y pureza del acto¹⁸.

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14. a. 1

¹⁵ Cf. F. CANALS, “Para una fundamentación de la Metafísica”, 317.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*. “La inmaterialidad constituye la naturaleza intelectual como aptitud a poseer en sí toda forma o esencia, por cuanto una forma no coartada por la materia participa de tal modo el ser que no “deprime”, al especificarle, la actualidad manifestativa infinita por la que posee todas las formas y perfecciones de las cosas” (*Ibidem*).

Para dar cuenta de la relación entre naturaleza intelectual e infinitud, Canals se sitúa en la consideración del ser como luz y manifestación. Luminosidad que trasciende todo contenido esencial. Manifestatividad que como el acto es infinita. El *esse* participado, será luminoso y manifestativo a condición de no encontrarse hundido en la materia. La forma, que de suyo es acto, en la medida en que no se encuentra recibida en un sujeto, mantiene su pureza y simplicidad. Pureza y simplicidad que se ordenan a la manifestatividad del ser. En otras palabras, la infinitud de la apertura “intencional” de la naturaleza cognoscente, “radica en la mismidad simple e íntima por la que el ‘acto’ es presente a sí”¹⁹. De este modo, la luz “que el ser conscientemente poseído tiene en sí”²⁰, da al alma, según la acertada expresión de Canals, “un parentesco connatural con todo ente según que tiene ser”²¹. De aquí la destinación última del alma a describir en sí el orden entero del universo y de sus causas. Siguiendo a san Agustín, el mismo Canals sintetiza lo hasta ahora expuesto:

La “noticia” (...), que la mente tiene de sí, es constitutiva y radicalmente desbordante de su propia entidad y por sí misma destinada a dar a la mente, como “memoria de sí misma para sí misma”, aquella dimensión infinita por la que la memoria posee en sí la inmensidad y diversidad del universo conocido²².

El conocimiento, por tanto, ha de ser definido desde “la iluminadora posesión inmaterial del ser, anterior y fundante respecto a la dualidad entre el sujeto y el objeto”²³. La naturaleza intelectual no es sino “intimidad y subsistencia en sí en la que conserva el “ser” su manifestatividad infinita”²⁴. Lo constitutivo de la naturaleza intelectual no es la subjetividad.

¹⁹ *Ibidem*, 321. “Aunque esta percepción del alma en su ser no es intelección objetiva, sino una conciencia perceptiva e inmediata del propio ser, no obstante, es *iluminadora y manifestativa*” (E. FORMENT, *Lecciones de Metafísica*, 168).

²⁰ F. CANALS, “Para una fundamentación de la Metafísica”, 308.

²¹ *Ibidem*. “Las cosas están ópticamente inscritas en el ser del hombre antes de estarlo conscientemente, pues está constitutivamente abierto a ellas” (J. BOFILL, “Concepto y método de la metafísica” en *Obra Filosófica*, 31).

²² F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, 300. Llegados a este punto nos resuenan aquellas palabras del salmo que santo Tomás suele citar al referirse a la luz del entendimiento “la luz de tu rostro, Señor, ha sido marcada en nosotros” (Cf. *In De Trinitate*, pars 1, q. 1, a. 1, *De anima*, a. 5; *De spiritualibus creaturis*, a. 10; *S. Th.*, I, q. 79, a. 4).

²³ F. CANALS, “Para una fundamentación de la Metafísica”, 308.

²⁴ *Ibidem*, 319.

III. Potencialidad cognoscitiva

Ahora bien, retomando el tema de este escrito, la relación entre naturaleza y conocimiento, nos hemos de centrar en el elemento de la naturaleza humana que sí es constitutivo del “modo” de conocer humano en cuanto tal: la dimensión de potencialidad del conocer. Aquello por lo que la intelectualidad del hombre, en palabras de Canals, ha de ser definida por la “subjetividad abierta al ente inteligible como objeto”²⁵. En efecto, estando fundada la naturaleza intelectual en la posesión inmaterial del ser, el que el entendimiento sea como *tabula rasa*, a saber, que no exista como inteligible en acto previa recepción de alguna forma, no se sigue sino del modo concreto en que se da en el hombre la naturaleza cognoscitiva.

Siguiendo a Aristóteles, santo Tomás precisa que el entendimiento humano se encuentra con respecto a los seres inteligibles en pura potencia, como la materia prima en relación a las cosas sensibles. Esto es, “considerado, pues, en su esencia, es sólo capacidad de entender, teniendo por ello, de suyo, el poder de entender, mas no el de ser entendido mientras no se constituya en acto”²⁶. Se requiere de alguna forma entendida para que el entendimiento pase a estar en acto respecto del ser inteligible²⁷; forma que, por la naturaleza del conocer humano, será la semejanza de algún ente corpóreo.

Ahora bien, para entender adecuadamente esta cuestión es conveniente considerarla en paralelo al modo de ser de una forma subsistente inmaterial. Como es sabido, el ángel subsiste como inteligente e inteligible en acto en virtud de que su esencia es el principio inmediato de su intelección. Esto es, se conoce a sí mismo por su propia esencia. De aquí que en el entendimiento angélico no haya propiamente una dimensión de potencialidad cognoscitiva al modo como la hay en el entendimiento humano. El ángel subsiste como inteligible en acto. El entendimiento humano, en cambio, es como *tabula rasa*, como una pizarra en la que nada hay escrito previa recepción de formas. Como bien señala Canals, es en virtud de esta potencialidad que el entendimiento del hombre tiene necesidad de un despliegue perfectivo en el que el ente universal se le aparezca

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 87, a.1

²⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, II, 98.

como “trascendente” y a modo de “objeto”; y su existencia, en cambio, como “subjetiva”²⁸.

A partir de esta potencialidad intelectual también se ha de considerar el que el entendimiento agente en el hombre se encuentre constitutivamente orientado a las imágenes. Siendo de suyo inteligible, la luz del agente no es objeto directo de intelección. A saber, sin imagen que iluminar, no hay contenido específico de comprensión. De aquí la necesidad de que el alma atraiga a la materia a participar de su ser para constituir un cuerpo. Puesto que no subsiste como acto en el género de lo inteligible, el hombre requiere de facultades cognoscitivas que lo abran a la posición intencional del ente corpóreo. En efecto, como señala santo Tomás, “lo natural a él, según el estado de vida presente, es conocer lo material y sensible”²⁹. En otras palabras, dado su determinada naturaleza específica, al hombre le corresponde obtener su perfección intelectual de los cuerpos y por los cuerpos³⁰. Así lo precisó santo Tomás:

Es preciso que en el conocimiento (...) procedamos a partir de aquellas cosas que son más extrínsecas (...). Empero, si el alma conociese directamente su esencia sería contrario al orden que se ha de guardar en el conocimiento del alma, porque cuando algo fuese más próximo a la esencia del alma tanto más sería conocido primeramente por ella³¹.

Es lo que ocurre con el ángel, su esencia es lo primeramente conocido y principio de todo conocer.

Asumida la preeminencia de la subsistencia en sí del espíritu en la constitución de la naturaleza cognoscente en cuanto tal, se ha de afirmar que el hombre tiene sentidos para atraer a las cosas hacia sí, para conducir las a la luz desde las que serán “hechas” inteligibles. Si bien el alma humana, por ser forma de un cuerpo, no es perfectamente luminosa para sí, es infinitamente

²⁸ Cf. F. CANALS, “Para una fundamentación de la Metafísica”, 308. El entendimiento y lo entendido no difieren entre sí como sujeto y objeto sino en razón “de la potencialidad del sujeto y el carácter ‘extrínseco’ al orden de lo inteligible propio de las cosas ‘*extra intellectum*’” (F. CANALS, “Verdad trascendental y subsistencia espiritual en Santo Tomás” en *Obras Completas 6. Escritos Filosóficos* (I), 484).

²⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 87.

³⁰ Cf., TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 55, a. 2.

³¹ TOMÁS DE AQUINO, *In De anima*, II, lect. 6.

luminosa con respecto a las cosas sensibles: iluminando lo otro que sí, llega a ser luminosa para sí³².

IV. Conocimiento y asimilación a Dios

En la línea de lo afirmado hasta ahora, hemos de decir que toda la naturaleza del hombre se ordena a que éste pueda existir como acto en el género de lo inteligible. En efecto, en esto precisamente consiste su felicidad: en que “toda la potencialidad del entendimiento posible puede cambiarse en acto de una vez”³³. Si bien tal actualidad no puede darse sino en la visión beatífica, como ya se ha señalado, incluso en esta vida, la felicidad del hombre consiste en una operación del entendimiento. Operación que será perfecta en virtud de la perfección de su objeto.

Siguiendo la comparación con las sustancias separadas, éstas, en razón de su intrínseca inteligibilidad, conocen a Dios por medio de su misma sustancia³⁴. En efecto, puesto que la imagen de Dios esta impresa en la sustancia del ángel³⁵, al conocerse a sí mismo, el ángel conoce a Dios a modo de visión³⁶. Es ilustrativo el modo en que santo Tomás lo explica: “la semejanza misma de la causa en el efecto *es la forma por la que el efecto conoce su causa*: como si un arca tuviera entendimiento y por su propia forma conociese el arte del cual procedió tal forma como semejanza suya”³⁷. La perfección en el orden natural del ángel consiste en que, conociéndose a sí mismo, conoce a Dios como su causa³⁸. En el hombre, en cambio, el conocimiento de Dios “estriba en conocerlo mediante una forma sensible que

³² En este párrafo he seguido la exposición desarrollado por el profesor de Metafísica Antonio AMADO FERNÁNDEZ de la Universidad de los Andes de Chile en el curso “Metafísica del obrar humano” dictado en dicha Universidad el año 2006.

³³ TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, III, 39.

³⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 8, a. 3.

³⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 56, a. 3. La luz inteligible del ángel es una semejanza de Dios impresa en ellos. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d. 4, q. 1, a. 1, ad 2.

³⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, III, 41. “(...) res enim illa per intellectum visionis modo cognoscitur, cuius similitudo in intellectu existit, sicut et similitudo rei corporaliter visae est in sensu videntis” (*Ibidem*).

³⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, III, 49.

³⁸ Conocer a Dios de este modo como el mismo santo Tomás precisa no supone conocer a Dios por esencia. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, III, 49.

es abstraída de las cosas sensibles por la luz del entendimiento agente”³⁹. No puede ser de otra manera, pues, como precisa santo Tomás, el alma “no se extiende a más inteligibles que aquellos a los que pueden manifestarse mediante la luz del intelecto agente y que son las formas abstraídas de los objetos sensibles”⁴⁰.

En el ángel resplandece la representación divina en virtud de su existir como inteligible en acto; el hombre, en cambio, es como tabula rasa en el orden de lo inteligible: requiere estar entendiendo algo en acto para existir como inteligible en acto. De aquí que la luz del alma esté destinada primeramente a la iluminación de la imagen, y sólo secundariamente a ser luminosa de sí. En el ángel, en cambio, la intrínseca inteligibilidad es para sí lo primero conocido y principio de todo conocer.

Ahora bien, santo Tomás precisa, no obstante, que, no siendo la luz del entendimiento directamente lo conocido, es, sin embargo, “*quasi medium sub quo* el entendimiento entiende”⁴¹. “Todas las cosas son conocidas por medio del intelecto agente, como por el principio activo del conocimiento”⁴². En efecto, la luz del agente, no siendo objetivable, es, sin embargo, objetivante⁴³; lo que constituye a todo inteligible en cuanto tal; acto o “ser inteligible” de las especies⁴⁴. En otras palabras, “el “*esse*” es trascendentalmente constitutivo de la inteligibilidad de lo que se ofrece como objeto”⁴⁵. La razón por la cual la luz del entendimiento agente no es

³⁹ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 8, a. 3.

⁴⁰ *Ibidem*, q. 8, a. 4, ad. 4. Cf. *Ibidem*, q. 18, a. 2.

⁴¹ *Ibidem*, q. 18, a. 1, ad. 1.

⁴² *Ibidem*, q. 8, a. 8, ad. 3.

⁴³ Cf. F. CANALS, “Para una fundamentación de la Metafísica”, 350

⁴⁴ Aunque santo Tomás afirma explícitamente esta cuestión, no suele ponerse en ella suficiente énfasis. “Y así, en la constitución de lo inteligible, se comportan espíritu y dato sensible como *actus y potentia*. No se debe trivializar esta afirmación, manteniendo que *intellectus agens* es acto del *phantasma*, en cuanto como causa tan sólo efectiva y distinta en absoluto de su efecto, produce un *intelligibile*. Por el contrario, su luz está contenida en el *intelligibile actu* constituyendo a éste intrínsecamente, y llega así a ser realmente copercibida” (K. RAHNER, *El espíritu del mundo*, 220).

⁴⁵ F. CANALS, “Para una fundamentación de la Metafísica”, 350. Maréchal tiene una comprensión del entendimiento agente muy cercana. “(...) ¿qué vale en extensión y en comprensión, la forma dinámica de intelecto agente? ¿Es una forma limitada a tal o cual intensidad de ser? De ninguna manera; es una forma cuya capacidad constructiva no queda agotada por ningún dato finito (“*intellectus agens...quo est omnia facere*”) y que no puede, por tanto, expresarse sino por medio de la ilimitación misma del ser en cuanto tal”. (J. MARÉCHAL, *El punto de partida de la metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico*

objetivable es puesto que es acto, *esse* participado. En continuidad con la lectura presentada por Canals sobre esta cuestión se ha de afirmar que la luz del agente es la misma la luz del alma humana, su acto de ser⁴⁶. Desde aquí cobra pleno sentido la afirmación de Cayetano: “el entendimiento procediendo de la potencia al acto no hace sino avanzar a la perfección de su ser”⁴⁷. En la constitución de todo inteligible se encuentra presente para sí, aunque de modo indirecto, el mismo ser del alma. Veamos qué nos dice santo Tomás:

La luz corporal no se ve por sí misma salvo en cuanto se convierte en razón de la visibilidad de los objetos visibles y una cierta forma que les proporciona un ser visible en acto (...) de modo semejante también la luz del intelecto agente *es entendida por nosotros por sí misma*, en cuanto es *la razón de las especies inteligibles*, haciendo que ellas sean inteligibles en acto⁴⁸.

Este ser entendida por nosotros, como es evidente, no es una captación noética. Es ilustrativo que santo Tomás utilice en este pasaje el verbo “entender”. En un artículo del *Comentario a las Sentencias de Pero Lombardo*, el Aquinate ha definido precisamente la diferencia entre entender, discernir

y teórico del problema del conocimiento. Tomo I, 128. Cf. J. F. SELLÉS D, “Revisión de la hermenéutica maréchaliana sobre el intelecto agente”, 403-427).

⁴⁶ Cf. F. CANALS, “El ‘Lumen intellectus agentis’ en la ontología del conocimiento de santo Tomás” en *Obras Completas 6. Escritos Filosóficos* (I), 382.

⁴⁷ CAYETANO, *In De Anima*, III, c. 5.

⁴⁸ TOMÁS de AQUINO, *De veritate*, q. 10, a. 8 ad sc 10. “Nec tamen oportet quod etiam ipsum lumen inditum sit primo a nobis cognitum. Non enim eo alia cognoscimus sicut cognoscibili quod sit medium cognitionis, sed sicut eo quod facit alia esse cognoscibilia. Unde non oportet quod cognoscatur nisi in ipsis cognoscibilibus, *sicut lux non oportet quod primo videatur ab oculo nisi in ipso colore illustrato*” (TOMÁS DE AQUINO, *In De Trinitate*, pars 1, q. 1, a. 3, ad 1. Las cursivas son mías). “Alio tamen modo, secundum philosophos, intelligitur quod anima semper se intelligit, eo quod omne quod intelligitur, non intelligitur nisi illustratum lumine intellectus agentis, et receptum in intellectu possibili. Unde sicut in omni colore videtur lumen corporale, ita in omni intelligibili videtur lumen intellectus agentis; *non tamen in ratione objecti sed in ratione medii cognoscendi*” (TOMÁS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 3, q. 4, a. 5. La cursiva es mía) “La luz del *intellectus agens* es ella misma aprehendida por el pensar, sin duda no porque ella misma sea objeto sobre el que recaiga la mirada del conocimiento, sino en cuanto es simultáneamente copercibida como fundamento de visibilidad del objeto” (K. RAHNER, *El espíritu del mundo*, 218).

y pensar. Discernir es “conocer una cosa mediante su diferencia con las demás”, pensar es “considerar una cosa en sus partes y propiedades”, y entender “indica la simple mirada del entendimiento a lo que le es presente como inteligible”⁴⁹. Así, si bien para las dos primeras operaciones se requiere que la cosa conocida esté presente “bajo el aspecto de objeto”, y “la intención del cognoscente”, “el entender no indica cosa distinta de vislumbrar (*intuitum*), que no es más que la presencia del objeto inteligible al entendimiento de cualquier modo”. Concluye santo Tomás, “así el alma siempre se entiende a sí misma y entiende a Dios de manera indeterminada”⁵⁰.

Podemos afirmar que en cada acto de conocimiento, avanzamos a la perfección de nuestro ser, puesto que éste se nos hace “presente”. Esto, no obstante, como precisa Canals, nuestra alma “no es cognoscible según el modo de pura subsistencia en sí que completa a la ‘luz’”. La luz del alma, su ser, sólo comparece como “acto de los inteligibles que ilumina las imágenes”⁵¹. Más aún, todo lo entendido en cuanto tal es entendido desde la inmanencia de la luz intelectual. Atrayendo las cosas hacia sí, haciéndolas partícipe de su misma inteligibilidad, es como el hombre conoce. En palabras de Canals, “el entender es el acto de los inteligibles en el íntimo poseerse propio del ser inmaterial participado”⁵². Así, cuando entendemos, avanzamos hacia el centro de nuestro ser, centro en el que se encuentra el sello de luz divina. De aquí que santo Tomás afirme que Dios mueve inmediatamente al entendimiento creado para que entienda⁵³. Dios “mueve” porque infunde en el entendimiento “la especie de la cosa entendida”⁵⁴. No la infunde a modo de especie innata, sino por cuanto “todas las cosas son conocidas por medio del intelecto agente, como por el principio activo del conocimiento”⁵⁵. Dios mueve al entendimiento para que entienda en acto, porque la luz del entendimiento agente, acto de todos los inteligibles, es participación de la luz divina⁵⁶. De este modo Dios atrae a los seres intelectuales hacia sí: ha-

⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 3, q. 4, a. 5.

⁵⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, d. 3, a. 5. Cf. M. R. NEUMAN, “La actualidad del entender y el amor indeterminado que el alma tiene de sí y de Dios”, 73-84.

⁵¹ F. CANALS, “Para una fundamentación de la Metafísica”, 350.

⁵² *Ibidem*, 321

⁵³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 105, a. 3.

⁵⁴ *Ibidem*

⁵⁵ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 8, a. 8, ad. 3.

⁵⁶ “Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 5).

ciendo que avancen hacia la perfección de su propio ser⁵⁷. Y esto que ocurre en todo acto de conocimiento, con mayor propiedad se da en la aprehensión metafísica. En efecto, la consideración del ente en cuanto ente, es la consideración más formal que la inteligencia puede realizar. No hay en el orden natural mayor posibilidad de iluminación que la acontecida en tercer grado de abstracción. Es en la consideración metafísica del ente, en la que reluce más plenamente el propio acto de ser.

María del Rosario Neuman L.
Universidad Eclesiástica San Dámaso
 rosaneuman@yahoo.es

Referencias bibliográficas

- BOFILL, J. (1967). *Obra filosófica*. Barcelona: Ariel.
- CANALS, F. (1987). *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: PPU
- (2016a). Para una fundamentación de la Metafísica. En F. CANALS, *Obras completas 6. Escritos filosóficos (I)*. Barcelona: Editorial Balmes.
- (2016b). Verdad trascendental y subsistencia espiritual en Santo Tomás. En F. CANALS, *Obras completas 6. Escritos filosóficos (I)*. Barcelona: Editorial Balmes.
- (2016c). El ‘Lumen intellectus agentis’ en la ontología del conocimiento de santo Tomás. En F. CANALS, *Obras completas 6. Escritos filosóficos (I)*. Barcelona: Editorial Balmes.
- (2016d) Sobre la esencia del conocimiento. En F. CANALS, *Obras completas 6. Escritos filosóficos (I)*. Barcelona: Editorial Balmes.
- FORMENT, E. (1992). *Lecciones de Metafísica*. Madrid: Rialp.
- (2006). Estudio Preliminar. *El ente y la esencia*. Pamplona: EUNSA.
- MARÉCHAL J. (1957). *El punto de partida de la metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. Tomo I*. Desde la antigüedad hasta el fin de la Edad Media: La Crítica del conocimiento. Madrid: Gredos.
- MILLÁN-PUELLES, A. (2002). *Léxico Filosófico*. Madrid: Rialp.
- NEUMAN, M, R. (2016). La actualidad del entender y del amor indeterminado que el alma tiene de sí y de Dios. *Espíritu*, 151, 73-84.
- RAHNER, K. (1963). *Espíritu del mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás*. Barcelona: Herder.

⁵⁷ Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación “Ampliar la razón” financiado por la OIRI de la Universidad Eclesiástica San Dámaso.

SELLÉS, J. F. (2015). Revisión de la hermenéutica maréchaliana sobre el intelecto agente. *Miscelánea Comillas*, 73/143, 403-427

TOMÁS DE AQUINO (2000ss.). S. Thomae Aquinatis Opera Omnia. En E. ALARCÓN (Coord.), *Corpus Thomisticum* <<http://www.corpus-thomisticum.org/iopera.html>>