

IMPRESADO  
MAY 7  
BIBLIOTECA DE CIENCIAS  
Y LETRAS

# SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras

---

## EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *La verdad. IV. El significado y la trascendencia de la verdad para el perfeccionamiento humano* ..... 243

## ARTICULOS

- J. L. GONZÁLEZ ALIÓ: *El entender como perfección: la operación inmanente* ..... 249
- MARIO E. SACCHI: *Conocimiento y causalidad* ..... 291

## NOTAS Y COMENTARIOS

- OCTAVIO N. DERISI: *XVI Coloquio Filosófico Internacional* .... 307

## BIBLIOGRAFIA

CLAUDIO CIANCIO: *Friederich Schlegel. Crisi della filosofia e rivelazione* (Adriana Rogliano), p. 310; HÉCTOR H. HERNÁNDEZ: *Estudio sobre Taparelli (Su filosofía jurídica: obligación y derecho subjetivo)* (Gabriel J. Zanotti), p. 312; VICTORINO RODRÍGUEZ: *Temas clave de Humanismo Cristiano* (Octavio N. Derisi), p. 314; JACQUES MARITAIN: *El Hombre y el Estado* (Octavio N. Derisi, p. 315; TEÓFILO URDÁNOZ O. P.: *Historia de la Filosofía*, t. VII, Siglo XX: *Filosofía de las Ciencias, Neopositivismo, Filosofía Analítica* (Octavio N. Derisi), p. 316.

- INDICE DEL VOLUMEN XL ..... 317
- 

1985

Año XL

(Octubre-Diciembre)

Nº 158

*Directores*

OCTAVIO N. DERISI – GUILLERMO P. BLANCO

*Secretario de Redacción*

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

*Prosecretario de Redacción*

NESTOR A. CORONA

*Comité de Redacción*

JUAN A. CASAUBON  
ALBERTO CATURELLI  
ABELARDO J. ROSSI

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

REVISTA SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras UCA

Bartolomé Mitre 1869

1039 BUENOS AIRES – REPUBLICA ARGENTINA

# LA VERDAD

## IV

### EL SIGNIFICADO Y LA TRASCENDENCIA DE LA VERDAD PARA EL PERFECCIONAMIENTO HUMANO

*Sólo la naturaleza intelectual es buscada por sí misma en el universo, las otras todas por ella” (C. G., 3, 1 y 2).*

#### 1. El enriquecimiento del alma humana por la verdad

*La inteligencia humana no posee ideas innatas, las ha de adquirir a través de los datos de los sentidos. Antes de adquirir los primeros conceptos es “como una tabla rasa en la cual no hay nada escrito”, está sumida en la obscuridad más completa (S. Th., I, 79, 2).*

*Pero cuando aprehende por vez primera el ser —su objeto formal para el cual está esencialmente hecha— se esclarece el ámbito intelectual con la luz de la verdad. Como hemos dicho antes (primer editorial de SAPIENTIA de este año), la verdad está identificada con el ser y no es sino este ser referido a la inteligencia y, por eso, la aprehensión intelectual del ser es la aprehensión de la luz o inteligibilidad.*

*Poco a poco —“dividendo et componendo”— por la aprehensión abstractiva de los aspectos objetivos del ser real —concepto— y por la integración de los mismos en el ser real —juicio— la luz de la verdad se amplía y avanza en el ámbito de la conciencia intelectual. Porque la inteligencia está especificada por el ser y, si bien su primer contacto es con el ser de las cosas materiales, el ser trascendente en todo su ámbito y en toda su luz inteligible o verdad, es su objeto formal.*

*Mediante este objeto la inteligencia es capaz de apoderarse y de enriquecerse con la posesión inmaterial de todo el universo y hasta del mismo Dios, es decir, de ser iluminada por toda la verdad, siquiera bajo algunos de sus aspectos. Por eso, por su actividad intelectual, que se apropia del ser trascendente, “Anima humana fit quodammodo omnia, el alma humana se identifica —intencionalmente— con todas las cosas” (In De An., III, 8, Lec. 1; CG., 3, 39 y 40; y S. Th., I, 14, 1). Tal el remedio que Dios ha dado al ser finito espiritual: el poderse enriquecer con el ser o verdad de todas las cosas (Ver., 2, 2).*

*El ser trascendente —el cogitatum— no sólo enriquece e ilumina a la inteligencia con la luz de su verdad, sino que ilumina a la vez el propio ámbito interior de la misma y de este modo toma conciencia de su propio ser inmanente —el cogito—. “Nadie percibe que él entiende, sino porque entiende algo; por-*

*que primero es entender algo que entender que él entiende. Nuestra mente no puede entenderse a sí misma aprehendiéndose inmediatamente, sino porque aprehende otras cosas llega a conocerse a sí misma"* (Ver., 10, 8).

## 2. El enriquecimiento con la Verdad divina

*A través de los destellos de la luz del ser o verdad participada, la inteligencia asciende hasta la luz del mismo Ser o Verdad imparticipada, Fuente y Causa primera de todo otro ser o verdad finita (Cfr. tercer editorial de SAPIENTIA de este año).*

*La inteligencia asciende hasta el Ser o Verdad divina por un movimiento que, desde un primer momento, está inscripto en su misma naturaleza (C.G., I, 41). Lo que la inteligencia busca desde el comienzo de su itinerario ascendente, desde los destellos de la luz del ser o verdad participada, es la Luz misma del Ser o Verdad imparticipada divina. Hermosamente lo ha expresado San Agustín en las Confesiones, cuando dice que preguntó a la tierra y a las estrellas y le respondieron que eran verdaderas, buenas y bellas, pero que no eran la Verdad, la Bondad y la Belleza, que él buscaba y que tenía que buscarlas más arriba. Y por eso cuando la inteligencia llega a esta cima de la luz del ser o Verdad divina, mirando hacia atrás el largo y penoso camino recorrido hasta alcanzarla, a veces por sendas equivocadas, comprende que siempre en todo este itinerario, estuvo buscando esa luz del Ser o Verdad infinita, a través de sus destellos del ser o verdad participada: "Fecisti nos domine ad te, et quomodo est irrequietum cor nostrum donec requiescat in te, nos hiciste Señor, para ti y cómo está inquieto nuestro corazón hasta descansar en ti" (San Agustín, Confesiones).*

*El alma humana está hecha para el Ser o Verdad divina y no hay descanso para ella hasta alcanzarla, siquiera en la penumbra de la posesión conceptual de esta vida terrena, como preparación a la consecución plena en la vida inmortal.*

*La Luz de la Verdad infinita desde su trascendencia ilumina todos los senderos de la inteligencia humana en pos de sus destellos del ser o verdad finita. De aquí que si por absurdo aquella Luz, que es por sí misma, de la Verdad infinita pudiese extinguirse, se habrían apagado todos sus destellos, y el ser o verdad participada habría desaparecido y la inteligencia habría quedado sumida en una obscuridad total: ningún ser o verdad habría ya que pudiera iluminarla y hacerla actuar y vivir.*

## 3. El camino moral del perfeccionamiento humano iluminado por la Verdad divina

*Precisamente porque la persona humana por su espíritu está hecha para Dios, desde esta cima de la Luz del Ser o Verdad divinos no sólo se iluminan los entes en su verdad, en su ser, sino también en su deber-ser, que es el camino del perfeccionamiento moral o estrictamente humano. Porque si el hombre está hecho para Dios, si Dios es su último Fin o Supremo Bien, será bueno para el hombre como hombre, es decir, lo perfeccionará en su ser espe-*

cífico, lo que lo acerca y prepara para la posesión plena de Dios, más allá de la muerte. De este modo queda iluminado el sendero ascensional del homo viator desde la luz de la Verdad divina (S. Th., I-II, 3, 1, 4, 5 y 8). Dios ha ordenado la naturaleza humana para que pueda alcanzar ese último Fin o Bien divino.

Desde la luz de su Ser o Verdad, Dios ilumina el ser o verdad del propio hombre, de modo que, ajustándose al orden de su naturaleza, obrando conforme a sus exigencias, que culminan en su vida intelectual, abierta a la trascendencia de la Verdad, Bondad y Belleza infinitas, se perfecciona como hombre en dirección a la posesión de su Fin divino, es decir, obra moral o humanamente bien.

#### 4. La luz de la Verdad divina ilumina y constituye el orden jurídico

Para poder obrar bien, conforme a la norma moral, que brota desde la Luz de la Verdad del Fin divino del hombre y que se expresa en el orden de su naturaleza humana, la persona necesita disponer de sí, de su cuerpo y de su alma, de sus facultades y de su libertad sobre todo y también de un sinnúmero de cosas y acciones. Ahora bien, todos estos bienes de que ha de poder disponer el hombre para obrar conforme a la norma moral, constituyen precisamente sus derechos naturales o, más brevemente, el Derecho Natural. Este, como se ve, es una exigencia de la ley moral; más aún, es parte de la misma. Porque si para el cumplimiento de la ley moral es necesario el Derecho Natural, él mismo ha de estar mandado por dicha ley moral, ya que el poder disponer de los derechos supone y se apoya en la obligación de los demás de respetarlos. El Derecho natural no es toda la ley moral, sino una parte, la que depende de la virtud de la justicia. Esta ordena dar a cada uno lo suyo: su derecho. Este Derecho Natural exige a su vez el Derecho Positivo o Ley humana, determinación necesaria para que aquel Derecho natural sea eficaz. El mismo Derecho natural es quien funda y otorga obligatoriedad o juridicidad al Derecho positivo.

No es intención de esta exposición desarrollar la Filosofía del Derecho. Lo único que queremos poner de manifiesto aquí es solamente cómo la luz del ser o verdad, desde la Luz de la Verdad divina, ilumina el sendero de la Ley moral y, desde ésta, proyecta su luz para fundar y organizar el Derecho Natural y desde éste también el Derecho positivo.<sup>1</sup>

#### 5. La luz de la Verdad divina ilumina y da consistencia también al orden político

Desde el orden moral y jurídico el Ser o Verdad divina proyecta su Luz que ilumina y constituye el orden político. En efecto, la misma naturaleza humana conduce al hombre a la sociedad, primero a la sociedad matrimonial y familiar, y luego a la política. La persona humana necesita de la familia no sólo para su nacimiento adecuado y digno, sino también para su educación material y espiritual; y el matrimonio a su vez promueve a los dos sexos, como personas, para su plenitud humana.

<sup>1</sup> Para una exposición más amplia del tema, Cfr. Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Esencia y Vida de la Persona Humana*, C. VII, Eudeba, Bs. As., 1979.

*La persona humana y la familia, a su vez no se bastan a sí mismas para defender sus derechos y lograr aquel conjunto de condiciones necesarias o convenientes para su propio y cabal desarrollo, que constituye el bien común. Las personas y familias se reúnen en sociedad precisamente para alcanzar esos fines. Esta sociedad política está exigida por la misma naturaleza humana, por las limitaciones de cada persona y de cada familia y, por eso, es natural y, consiguientemente, ordenada por Dios, Autor de la naturaleza.*

*La sociedad nace con un fin subsidiario: no se constituye para sí misma, sino para defender los derechos de los miembros de la sociedad, que son las personas y la familia; y para determinar, con el Derecho positivo el mismo Derecho natural, a fin de hacerlo más eficaz y aplicarlo a las circunstancias concretas; y se constituye para establecer el bien común, que es el bien de las mismas personas y familias.*

*Cualquiera que sea su origen histórico y el modo concreto de organizarse, la Sociedad política necesita de la autoridad, o sea, de un poder que obligue a los miembros de la sociedad a colaborar para establecer y afianzar el bien común con el Derecho.*

*Tampoco nos vamos a detener aquí en el desarrollo de esta filosofía política. Para ello nos remitimos a nuestro libro antes citado.<sup>2</sup> Lo que queremos subrayar aquí es que toda la sociedad se erige sobre una exigencia moral y jurídica y, consiguientemente, como la misma moral y el Derecho, iluminada por la Luz de la Verdad divina.*

6. Los valores y la cultura iluminados y establecidos también por la luz del Ser o Verdad divina

*La cultura se constituye por la actividad espiritual, desarrollada por el hombre por su inteligencia y voluntad sobre las cosas y sobre sí mismo para perfeccionarse mediante la realización de valores, en un orden jerárquico correspondiente al orden jerárquico de los sectores de la propia naturaleza humana.*

*Toda la cultura está iluminada y dirigida por la verdad en todo su ámbito y sectores. La inteligencia aprehende los valores o esencias, abstraídas de los bienes o seres concretos en cuanto apetecibles, y aprehende también su jerarquía de acuerdo a las apetencias humanas, que actualizan o perfeccionan. Y luego procuran realizarlos para perfeccionar, en el correspondiente orden jerárquico, los distintos sectores de la propia naturaleza humana.*

*Estos valores perfeccionan al hombre bajo diversos aspectos: técnicos, artísticos, científicos, etc., y con su realización hacen bueno al hombre como tal hombre, es decir, bueno como técnico, artista o científico.*

*Pero hay otros valores, cuya realización perfecciona al hombre como hombre. Tales valores son precisamente los morales o humanos, que se presentan muchas veces con el deber-ser u obligación de realizarlos.*

<sup>2</sup> Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Esencia y Vida de la Persona Humana*, C. VI, Eudeba, Buenos Aires, 1979.

*La cultura se realiza en el hacer, sobre las cosas materiales, para hacerlas útiles o bellas con la actividad técnica y artística, respectivamente. Se proyecta sobre la libertad para encauzarla de una manera estable hacia el bien del hombre como hombre y, en definitiva, hacia su Fin divino, mediante las virtudes morales. Y se constituye en la propia inteligencia para dirigirla de una manera segura hacia la verdad, mediante los hábitos intelectuales de la ciencia, la filosofía, la prudencia y el arte.*

*Para que estos sectores sean en verdad cultura o realización del perfeccionamiento humano, se requiere que se realicen de un modo jerárquico, como se realizan los valores objetivos: la técnica y el arte subordinados a la moral, y ésta a su vez al contemplar, por donde el hombre se pone en contacto y se posesiona de su último Fin como Ser o Verdad o Perfección infinita.*

*La realización de un conjunto de valores en los distintos grupos étnicos o naciones constituyen la cultura in facto esse, la realización concreta de la cultura. Estas culturas realizan los valores fundamentales del espíritu de un modo peculiar y con su propio estilo. Para que estas culturas sean tales deben realizar ajustadamente las exigencias de la esencia de la cultura, antes señalada; y, por eso, deben purificarse de sus defectos o desvalores y afirmarse y desarrollarse los valores permanentes con un estilo propio.<sup>3</sup>*

#### 7. Conclusión. Todo orden humano establecido bajo la luz de la verdad

*Con la luz del ser o verdad trascendente y, en definitiva, con la Luz del Ser o Verdad divina, se organiza todo el orden del perfeccionamiento humano en sus diversos aspectos —de acuerdo a los respectivos valores— y sobre todo en el del perfeccionamiento moral o del hombre como hombre.*

*Esta Luz de la verdad ontológica no sólo ilumina al hombre y su perfeccionamiento individual —técnico, artístico, científico, filosófico, moral y religioso— sino también en el ámbito jurídico y político y, en general, de la cultura, exigidos por la misma naturaleza humana y, por ende, por Dios o por la Verdad divina, para el cabal desarrollo y bienestar de las personas, familias y sociedades intermedias.*

*Lo que hemos procurado hacer ver en este trabajo y queremos subrayar y sintetizar aquí es cómo la luz del ser o verdad trascendente, que se funda y es, en definitiva, por participación de la Luz del Ser o Verdad trascendente divina, es la que ilumina y estructura todo el sendero del perfeccionamiento humano en su ámbito técnico y artístico, científico, moral, jurídico, político, religioso y, en general, cultural, es decir, un orden verdaderamente humano desde la interioridad de la inteligencia iluminada por esa verdad y realizado bajo su luz por la libertad.<sup>4</sup> Iluminado por la verdad trascendente en su inteligencia,*

<sup>3</sup> Para una más amplia comprensión del tema, Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Filosofía de la Cultura y de los Valores*, Buenos Aires, Emecé, 1963; p *Esencia y Ambito de la Cultura*, Columba, Buenos Aires, 1975.

<sup>4</sup> Para una profundización del tema del orden interior de la persona, Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Esencia y Vida de la Persona Humana*, C. II, III y VIII, Eudeba, Buenos Aires, 1979.

bajo esa luz el hombre con su libertad acepta para su bien las exigencias de esa verdad expresada por los valores correspondientes y emprende la empresa de su enriquecimiento en sus diversos aspectos y principalmente en el estrictamente humano o moral y religioso; y, para realizarlo, siempre bajo esa misma luz de la verdad, se somete a las exigencias jurídicas y políticas y a los valores de la cultura, y alcanza así un desarrollo más perfecto de su vida y de su ser para terminar este largo peregrinaje de perfeccionamiento en la consecución de ese mismo Ser o Verdad divina que lo ha conducido como Fin último o Bien supremo de su propia vida. El perfeccionamiento humano en sus diversas facetas y sobre todo en la ética, la jurídica, la política y la cultural culmina necesariamente en una actividad religiosa, que conduce al hombre hacia el Ser o Verdad divina, como al Bien trascendente supremo, cuya posesión —imperfecta en esta vida terrena y perfecta en la vida de más allá de la muerte— confiere al hombre la plenitud de su propia vida (S. Th., I-II, 3, 1 sgs.).

Cuando la luz de la verdad se apaga en la inteligencia y es substituida por las tinieblas del error, el hombre pierde el derrotero de su perfeccionamiento y cae indefectiblemente en las desviaciones prácticas de la vida moral, religiosa, jurídica, política y cultural.

Toda corrección de la vida moral con sus desviaciones jurídicas, políticas y culturales ha de comenzar por la rectificación de la inteligencia mediante la reubicación de ésta en el ser o verdad trascendente. Sólo la luz de la verdad —que, en última instancia, es el Ser o Verdad divina— puede iluminar, esclarecer y rectificar el camino del perfeccionamiento integral del hombre. Si bien es cierto que aun iluminado el camino con esa luz de la verdad, como ya advertía Aristóteles contra Sócrates, la libertad puede desviarse del camino, a sabiendas, también es cierto que sólo bajo la luz y dirección de la verdad puede rectificarse y encaminarse hacia el bien que, en definitiva, es lo mismo que el ser o verdad. Por eso “se confiere a uno el beneficio máximo, si se lo reconduce del error a la verdad” (SANTO TOMÁS, De Div Nom. 13, 41).

Un día la Verdad personal de Dios, el Verbo, bajó a este mundo y se encarnó en un hombre, que fue Jesucristo. Como “Camino, Verdad y Vida” vino a “dar testimonio de la Verdad” y a enseñar a los hombres el camino de la verdad sobrenatural divina, por donde transitar no ya sólo como hombres sino como hijos de Dios, para alcanzar la plenitud de la vida divina, que culmina en la posesión de Dios por la visión beatífica (S. Th., I-II, 3, 8), con la consiguiente actualización que, por añadidura, confiere al hombre su auténtica plenitud humana.



## EL ENTENDER COMO PERFECCION: LA OPERACION INMANENTE

### INTRODUCCION

Distingue Santo Tomás<sup>1</sup> dos momentos claramente diferenciados en el proceso cognoscitivo: el primero —pasivo— que consiste en la información inteligible del intelecto posible por la especie; el segundo —activo— en el que el intelecto informado por la especie genera el verbo mental.<sup>2</sup>

El primero de ellos lo recibió elaborado por Aristóteles, y en él se pone de relieve el carácter inmanente de la operación intelectual, y en especial el ser una perfección del mismo operante.

El segundo es elaboración personal del Aquinate. Introducido inicialmente en un contexto teológico, en orden a dar razón de la imagen de la Trinidad en el hombre,<sup>3</sup> el verbo mental constituye un elemento capital de su doctrina gnoscológica, hasta el punto que llega a afirmar que “el verbo mental es absolutamente de la razón de lo que es entender”.<sup>4</sup> Y su función en la operación intelectual es clave para la comprensión del realismo de Santo Tomás, ya que es precisamente a través del verbo mental, medio in quo del conocimiento, como el intelecto alcanza la cosa conocida.<sup>5</sup>

En el presente trabajo, sin embargo, nos limitaremos a estudiar el primero de estos dos momentos, aquel que da razón de la perfección propia del entender como operación inmanente, y nuestro objeto es determinar aquello que constituye su diferencia esencial con las acciones transeúntes o, en otras palabras, cuál es el contenido que en la doctrina de Santo Tomás tiene el hecho de que el entender no es una acción en sentido estricto, sino que tan sólo significa “*per modum actionis*”.<sup>6</sup>

Tres son los elementos que debemos tener en cuenta en este momento del proceso cognoscitivo: i) la misma potencia intelectual —el intelecto posible—; ii) la especie inteligible, que determina la operación intelectual; iii) la misma operación intelectual —el entender—, tomada ésta en su sentido más propio, es decir, como “una cierta información de nuestro intelecto, en cuanto que es puesto en acto por la forma de la cosa entendida” y, en consecuencia, no consideraremos su aspecto de *dicere*, esto es, su razón de principio respecto al verbo mental.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Los textos utilizados para las citas de las obras de Santo Tomás están tomados de las publicadas por Ed. Marietti (Torino), excepto los del *Comentario a las Sentencias* que corresponden a la Ed. Vives (París). La traducción de los mismos, así como de las obras no publicadas en castellano, es nuestra.

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

<sup>3</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 93, a. 7, c; *De Natura Verbi intel.*, proem. (nº 269).

<sup>4</sup> *De Pot.*, q. 9, a. 5, c.

<sup>5</sup> Cfr. *De Pot.*, q. 8, a. 1, c; *De natura verbi intel.*, c. 1 (nº 275); *Super Ioan. Ev.*, c. 1, lect. 1 (nº 25).

<sup>6</sup> *S. Th.*, I, q. 37, a. 1, ad 2

<sup>7</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 34, a. 1, ad 3.

Hemos dividido nuestro trabajo en tres apartados: en el primero estudiamos la recepción de la especie inteligible por el intelecto posible, y las características propias de la especie; en el segundo nos detenemos en la consideración del contenido propio que, en Santo Tomás, tiene la operación inmanente; finalmente, en el tercero, exponemos cómo la información inteligible del intelecto posible por la especie da cuenta de las propiedades del entender como operación inmanente.

#### A. LA RECEPCION DE LA ESPECIE INTELIGIBLE

##### 1. El intelecto posible, potencia pasiva

Aquello que es característica propia de los seres cognoscitivos, y que los distingue esencialmente de los demás, es la capacidad de poseer formas de otras cosas, de modo que su naturaleza no está limitada y, como coartada, a su propia forma, sino que tiene una mayor amplitud y extensión.

Esta amplitud y extensión alcanza su grado máximo en los seres espirituales, abiertos de algún modo a todo ente —a todas las formas—, con lo que llegan a poseer una cierta infinitud.<sup>8</sup> Por ello, Santo Tomás dice con frecuencia, siguiendo a Aristóteles, que "*anima est quodammodo omnia*".<sup>9</sup>

Sin embargo, el hombre es, dentro de los seres espirituales, el que tiene una naturaleza inferior,<sup>10</sup> lo que se manifiesta en dos características de su modo de conocer:

— Al ser el intelecto humano una potencia del alma, que es forma de un cuerpo, su objeto propio viene determinado, por este hecho, a las formas individualizadas por la materia corporal, aunque si bien no al modo como existen en dicha materia, en la que son inteligibles sólo en potencia; en consecuencia, es necesario que el entendimiento las reciba abstraídas de sus condiciones materiales mediante la acción del intelecto agente a partir de los fantasmas que las representan;<sup>11</sup>

— Como consecuencia de ello, nuestro intelecto posible "inicialmente es como una tabla rasa en la que no hay nada escrito",<sup>12</sup> de modo que al principio es solo inteligente en potencia, y es así que se nos manifiesta como una potencia pasiva; entendiéndolo en el sentido amplio de recepción de aquello respecto a lo que se está en potencia por aquel que está en potencia;<sup>13</sup> por ello dirá el Aquinate, refiriéndose al alma, que es aquello "*in quo est omnia fieri*".<sup>14</sup>

<sup>8</sup> Cfr. S. Th., I, q. 14, a. 1, c. Sobre la conexión entre inmaterialidad e intencionalidad (inmanencia-trascendencia). Cfr. DERISI, O. N.: *La persona humana frente a la triple trascendencia: objetiva, real y divina*. Congreso Intern. de Filosofía; Barcelona, octubre 1984, en Actas del Congreso (Madrid, 1949).

<sup>9</sup> S. Th., I, q. 14, a. 1, c; Cfr. *De Ver.*, q. 2, a. 2, c; *In III De Anima*, lect. 13 (nº 790).

<sup>10</sup> Cfr. S. Th., I, q. 79, a. 2, c.

<sup>11</sup> Cfr. S. Th., I, q. 85, a. 1, c.

<sup>12</sup> S. Th., I, q. 79, a. 2, c.

<sup>13</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>14</sup> S. Th., III, q. 3, a. 1, c.

Así, pues, en el hombre, la operación intelectual comienza en razón de una pasión, consecuencia de la acción conjunta del intelecto agente —como agente principal— y del fantasma —como agente instrumental—. <sup>15</sup> La cosa “ac-túa” sobre el intelecto a través del fantasma, de modo que el intelecto posible recibe “las formas abstraídas de las cosas sensibles, hechas inteligibles en acto por la luz del intelecto agente”. <sup>16</sup>

Lo recibido, la forma abstraída hecha inteligible en acto, es lo que constituye la especie inteligible, <sup>17</sup> que toma el nombre de especie en cuanto representa y sustituye a la cosa.

De esta acción del intelecto agente, y de la pasión correspondiente del intelecto posible, se sigue el conocer como el efecto a la causa. <sup>18</sup> Por ello es necesario que nos detengamos a considerar las características de la especie inteligible, que constituye lo recibido por el intelecto posible.

## 2. La especie inteligible en sí

En primer lugar, del hecho de ser recibida en el intelecto posible se deducen las siguientes características:

— Es un accidente que inhiere en el intelecto posible como en un sujeto próximo; <sup>19</sup>

— Por esta razón es espiritual o inmaterial; <sup>20</sup> y, en consecuencia, la especie es inteligible en acto: capaz de informar inteligiblemente el intelecto; <sup>21</sup>

— En esto se manifiesta la acción propia del intelecto agente —la abstracción—, ya que las formas recibidas, tanto en las cosas como en los fantasmas, son tan sólo inteligibles en potencia. <sup>22</sup>

En segundo lugar, en cuanto la especie procede, mediante el fantasma, de la cosa que se va a conocer:

— Es una cierta semejanza de la cosa, esto es, tiene una identidad formal con la misma, despojada de sus condiciones materiales; <sup>23</sup>

— Si bien lo singular, en cuanto tal, no implica no inteligibilidad, sino sólo lo material, <sup>24</sup> al ser la materia el principio de individuación de los seres corpóreos —objeto propio de nuestro conocimiento—, las formas inteligibles abstraídas de los mismos no sólo son inmateriales sino también universales; <sup>25</sup>

<sup>15</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 2, a. 5, c.

<sup>16</sup> *De Ver.*, q. 10, a. 6, c.

<sup>17</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, c.

<sup>18</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 6, c.

<sup>19</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 6, ad 7; *De natura verbi intel.*, c. 2 (nº 281).

<sup>20</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 3, a. 1, ad 2; *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2, ad 3.

<sup>21</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 8, c; q. 6, ad 7.

<sup>22</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 6, ad 7; *De Anima*, q. un., a. 4, ad 1.

<sup>23</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 6; c; a. 4, c; *C. G. I.*, c. 53; *In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1, ad 3.

<sup>24</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 86, a. 1, ad 3; *De Spirit. Creaturis*, a. 9, ad 15; *In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1, ad 3.

<sup>25</sup> Cfr. *In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1, ad 3; *De Ver.*, q. 10, a. 5; *C. G. II*, c. 60.

— La semejanza —la mayor o menor identidad formal con la cosa— vendrá medida por la mayor o menor perfección del fantasma; y su mayor o menor inteligibilidad por la perfección —intensidad— de luz del intelecto agente (a la que corresponde una capacidad receptiva proporcionada del intelecto posible).<sup>26</sup>

Es precisamente en razón de este doble aspecto de la especie inteligible —el ser accidente que inhiere en el intelecto y se identifica formalmente a la cosa— por lo que es un accidente de naturaleza muy peculiar, que se manifiesta en su carácter esencialmente representativo o intencional. Lo que lleva consigo es que tenga un doble modo de informar al intelecto posible.

En cuanto es un accidente hay que afirmar que la especie inteligible es una realidad *a se* —un cierto ente—, fundada sobre su inhesión en el intelecto posible como en su sujeto. Y en cuanto tal exige que informe al intelecto según el ser —*secundum esse*—, y esta información no está relacionada de un modo inmediato con el entender, sino tan sólo con la realidad ontológica de la especie, con el hecho de ser algo.

Ahora bien, en razón del segundo aspecto —su identidad formal con lo conocido— la especie se nos manifiesta como portadora de la forma de otra cosa en cuanto otra, de una forma a la que, en su razón propia, le corresponde la constitución de una naturaleza —la de la cosa conocida— y, por tanto, la especie bajo esta razón es esencialmente intencional.<sup>27</sup> Su función es hacer presente al intelecto la forma de lo conocido de modo que pueda participar en la operación intelectual: hacerla presente como inteligible en acto. De donde se pone de relieve su carácter representativo.

Bajo este aspecto es como participa en sentido propio en la operación intelectual, participación que, como veremos, se lleva a cabo mediante una información especial, distinta a la que hemos descrito, y que llamaremos a partir de ahora información inteligible, para distinguirla de aquella que funda la realidad ontológica de la especie, a la que nos referiremos como información *secundum esse*.

De lo dicho queda claro que podemos considerar estos dos aspectos de la especie separadamente, ya que son conceptualmente distintos y, de hecho, en ocasiones se dan separados, como se verá más adelante.

### 3. La función propia de la especie inteligible: ser principio “*quo*” de la operación intelectual

Santo Tomás, refiriéndose al entendimiento posible como a la potencia a la que compete la operación de entender,<sup>28</sup> afirma que en ella pueden considerar-

<sup>26</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 85, a. 7, c; *C. G.* II, c. 76.

<sup>27</sup> Debe tenerse en cuenta que el término “intencional” dentro del tomismo tiene un sentido muy amplio, aunque siempre de acuerdo al sentido de relación intrínseca a otro, propia del *in-tendere*: tender hacia.

<sup>28</sup> Cfr. *De Anima*, q. un, a. 2, c.

se dos realidades: la luz, o vigor intelectual del mismo, y la especie inteligible, que determina la operación en relación a la cosa conocida.<sup>29</sup>

Y es ésta para el Aquinate la función propia de la especie: determinar el entendimiento a la cosa conocida.<sup>30</sup> Y puesto que toda acción queda determinada por la forma por la que se opera, la especie inteligible es principio *quo* de la operación de entender: “aquello por lo que (*quo*) el entendimiento entiende se compara al mismo como su forma, porque la forma es aquello por lo que (*quo*) el agente obra”.<sup>31</sup> Lo cual exige que la especie, bajo su aspecto representativo, informe de algún modo —inteligiblemente— el intelecto.

De este modo, en razón de su relación a la cosa, relación de semejanza, de identidad formal, la especie inteligible es principio formal por el cual (*quo*) el entendimiento entiende<sup>32</sup> la cosa que la especie representa.<sup>33</sup> Por ello, frecuentemente, Santo Tomás se refiere a la especie inteligible, en razón de esta función, con el término de *similitudo*.<sup>34</sup>

Ahora bien, esta función, enseña el Aquinate, no requiere *ni per accidens*,<sup>35</sup> la inhesión *secundum esse* de la forma inteligible: “la *similitudo* (...) que existe en la potencia cognoscitiva no es principio de conocimiento según el *esse* que tiene en la potencia cognoscitiva, sino según su relación a la cosa conocida”.<sup>36</sup> Y esto es así porque “en nada difiere, para el hecho de ser principio de una acción, que la forma misma sea inherente en otro (esto es, sea accidente) o que sea subsistente *per se*”.<sup>37</sup>

Por ello, para Santo Tomás, el hecho de que la forma inteligible inhiera en el intelecto como un accidente es algo ajeno a la esencia de lo que es la operación de conocer, y que corresponde a un modo imperfecto de la misma.

De aquí que sea posible un conocimiento *per essentiam*, más perfecto que el conocimiento *per similitudinem*,<sup>38</sup> cuando lo conocido es algo inmaterial (y, por ello, inteligible en acto), subsistente y está presente a un intelecto proporcionado. Este es el caso de Dios y de los ángeles, que se conocen a sí mismos *per essentiam*,<sup>39</sup> y el de la visión beatífica en la que, elevado el intelecto de los bienaventurados por el *lumen glórie*, la misma esencia divina hace de forma inteligible, conociendo a Dios *per essentiam*,<sup>40</sup> sin que esto suponga de ningún modo que la esencia divina inhiera en ellos *secundum esse*.<sup>41</sup> En estos casos, se identifican *quo* (por lo que) y *quod* (lo que) conoce el entendimiento.

<sup>29</sup> Cfr. *In III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 2, sol 1<sup>a</sup>; *S. Th.*, I, q. 14, a. 5, ad 3.

<sup>30</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 4, c; ver también nota anterior.

<sup>31</sup> *S. Th.*, I, q. 55, a. 1, c. Cfr. *De Ver.*, q. 3, a. 2, c; *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, sc; *De Anima*, q. un. ad 5; *In III De Anima*, lec. 8 (n<sup>o</sup> 718); *De natura verbi intel.*, c. 2 (n<sup>o</sup> 284)

<sup>32</sup> Cfr. *De Spirit. Creaturis*, a. 9, ad 6.

<sup>33</sup> Cfr. *C. G.*, I, c. 53.

<sup>34</sup> Cfr. notas anteriores.

<sup>35</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 6, c.

<sup>36</sup> *De Ver.*, q. 2, a. 5, ad 17.

<sup>37</sup> *S. Th.*, I, q. 56, a. 1, c.

<sup>38</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 1, ad 7.

<sup>39</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 1, c; *S. Th.*, I, q. 14, a. 2, c; q. 56, a. 1, c.

<sup>40</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 11, c; ad 8 y ad 11; q. 8, a. 1, ad 5; *S. Th.*, I, q. 12, a. 5, c; *De Pot.*, q. 4, a. 2, ad 10; *Quodl.*, VII, q. 1, a. 1, sc 2; *In I Sent.*, d. 3, q. 1, ad. 2, ad. 3.

<sup>41</sup> Cfr. *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, ad 8; *De Ver.*, q. 8, a. 1, ad 5.

De todo ello se deduce que el conocimiento *per similitudinem* —mediante una especie inherente *secundum esse* en el intelecto— es un modo que viene determinado por el hecho de que lo conocido no es inteligible en acto —caso de las cosas materiales—, o porque no está presente como tal en el entendimiento, como sucede en los ángeles que, siendo inteligibles en acto, sólo están presentes a su propio intelecto y, en consecuencia, los otros ángeles los conocen mediante especies inteligibles, que en este caso son innatas.

#### 4. La especie inteligible como vehículo del vigor intelectual

De lo que hemos expuesto parece deducirse que el hecho de que la especie inteligible inhiera *secundum esse* en el intelecto no tiene otra razón de ser que el hacer presente la forma inteligible en acto de lo conocido en el cognoscente,<sup>42</sup> y de este modo ser principio formal de la operación intelectual.

Cabe, sin embargo, preguntarse si el hecho de que la especie inhiera *secundum esse* en el intelecto posible tiene alguna consecuencia en dicha potencia cognoscitiva en cuanto tal.

Santo Tomás no se plantea directamente esta cuestión. Sin embargo, existen algunos textos que nos permiten determinar su pensamiento sobre este punto.

Dice así, por ejemplo, en su *Comentario a las Sentencias*: “En la visión por la que el alma (...) ve al Verbo por esencia no puede haber un hábito en cuanto a la razón de especie, que es la semejanza de lo conocido (...). Del mismo modo tampoco puede haber en esta visión un hábito en cuanto al efecto de la luz intelectual que es hacer los inteligibles en acto; pero sí es necesario que lo haya en cuanto al efecto de perfeccionar el intelecto posible para conocer, lo que en nosotros lo hacen las especies iluminadas por la luz del intelecto agente. Mas como esta visión supera toda facultad creada y, en consecuencia, no es suficiente para ella la luz natural, es necesario que se añada el *lumen gloriae*”.<sup>43</sup> Y, en otra obra, afirma que “la luz que el intelecto (posible) recibe *con la especie* del (intelecto) agente, por la acción del intelecto posible informado por tal especie, se difunde (formando el verbo)”.<sup>44</sup>

Pues bien, del primer texto parecen deducirse dos funciones diversas de la especie: la primera en cuanto semejanza de lo conocido —ser principio *quo*— que en la visión beatífica realiza la misma esencia divina; la segunda, “iluminada por la luz del intelecto agente”, “perfeccionar al intelecto para conocer”, función que en la visión beatífica realiza el *lumen gloriae*.

Ahora bien, el *lumen gloriae* es un hábito operativo que inheriendo *secundum esse* en el intelecto posible lo enriquece ontológicamente (de un modo sobrenatural) de modo que aumenta su capacidad operativa, su vigor intelectual. Si esta función es equivalente a la que tiene “la especie iluminada por la

<sup>42</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 6, c; ad 7; a. 8, c; *C. G. I.*, c. 53; *S. Th.*, I, q. 85, a. 1, c; *De Anima*, q. un., a. 4, ad 1.

<sup>43</sup> *In III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, sol 3<sup>a</sup>

<sup>44</sup> *De natura verbi intel.*, c. 2 (n<sup>o</sup> 275).

luz del intelecto agente", necesariamente debe competirle en razón de su inhesión *secundum esse*, ya que la capacidad operativa de una potencia depende de su contenido ontológico —puesto que el obrar sigue al ser—, el cual viene determinado por la propia naturaleza de la potencia o por alguna realidad inherente en la misma *secundum esse*.<sup>45</sup>

De lo dicho puede deducirse que la inhesión *secundum esse* de la especie no sólo hace presente la forma inteligible en acto de lo conocido en el intelecto, sino que lleva consigo un enriquecimiento ontológico del mismo, en razón del cual incrementa su capacidad operativa. Y es así cómo la ciencia —conjunto ordenado de las especies conservadas en el intelecto—<sup>46</sup> no sólo posibilita la consideración de los conocimientos ya adquiridos, sino que lleva también consigo una mayor capacidad operativa del intelecto.

Lo cual está plenamente de acuerdo con el mismo concepto de ciencia como hábito operativo, con la comparación hecha por Santo Tomás entre la función del *lumen gloriae* y la de la especie inteligible,<sup>47</sup> y con el mismo dato de experiencia que nos dice que cuando alguien posee una ciencia tiene una mayor facilidad y, por tanto, capacidad, para aceptar y aprehender nuevos conocimientos al menos en el campo de las ciencias afines.

Además, confirman también este hecho las características propias del vigor intelectual, que consideraremos en el próximo epígrafe.

Sin embargo, y aunque opinamos que es éste el pensamiento de Santo Tomás, como existen algunos textos que podrían interpretarse en el sentido de que la luz intelectual es recibida o poseída con independencia de las especies,<sup>48</sup> y un estudio detallado de los mismos nos aleja demasiado de nuestro propósito, nos limitaremos a exponer las características de dicho vigor —capacidad operativa— del intelecto posible con independencia de que las reciba o no en razón de la inhesión *secundum esse* de la especie.

##### 5. El vigor intelectual del intelecto posible: su capacidad asimilativa de la forma inteligible en cuanto inteligible

Una vez estudiado el primero de los dos elementos de los que depende la operación intelectual —la especie—, pasamos a considerar el segundo de ellos: el vigor o luz intelectual del intelecto posible.<sup>49</sup>

Se ha de tener en cuenta que esta luz o vigor es la propia del intelecto posible —su capacidad operativa— y no la del intelecto agente, cuya función propia era la abstracción de la forma inteligible a partir del fantasma.

Como Santo Tomás estudia este vigor o capacidad operativa del intelecto posible al tratar del *lumen gloriae* de un modo más directo, y con indepen-

<sup>45</sup> Cfr. *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 7, sol; *De Anima*, q. un., a. 16; c; *S. Th.* I, q. 79, a. 4, c.

<sup>46</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 2, c.

<sup>47</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 12, a. 5, ad 1.

<sup>48</sup> Cfr. *De Anima*, q. un., a. 15, ad 9.

<sup>49</sup> Cfr. *In III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 2, sol 1<sup>a</sup>.

dencia tanto de la especie inteligible como de la luz abstractiva del intelecto agente, si bien en el presente trabajo nos movemos dentro de un ámbito estrictamente filosófico, hemos acudido también a textos donde hace referencia a esta luz sobrenatural para determinar la enseñanza del Aquinate sobre la luz o vigor del intelecto posible.

Y las características fundamentales pueden resumirse en los siguientes puntos:

— El vigor intelectual es medio *sub quo* del entender, pues es aquello por lo que (*quo*) el intelecto posible es capaz de realizar la operación de entender, y no por lo que (*quo*) es determinado a conocer una cosa concreta, lo que corresponde a la especie inteligible en cuanto *similitudo*,<sup>50</sup> que es el medio *quo* del conocer.

— Es una capacidad asimilativa, aptitud para ser informado inteligiblemente<sup>51</sup> por la especie inteligible;<sup>52</sup> y en esto se diferencia de la luz del intelecto agente la cual es abstractiva;

— Por ser una capacidad operativa, principio formal de operar, y el obrar sigue al ser, este vigor está fundado sobre el contenido ontológico —riqueza de ser— del intelecto posible, ya lo posea en razón de su propia naturaleza ya mediante algo que inhiriera en él mismo *secundum esse*;<sup>53</sup>

— Esta capacidad<sup>54</sup> —luz— depende de la naturaleza del cognoscente, y es en cada caso proporcionada a un determinado tipo de inteligibles; y es de este modo como entendemos la afirmación de Santo Tomás: “es imposible que aquello que es forma propia de una cosa haga de forma de otra cosa, si ésta no participa en alguna semejanza de aquella de la que la forma es propia”,<sup>55</sup> y que, en nuestra opinión, recoge con sentido tomista el adagio tradicional de que “lo semejante es conocido por lo semejante”.

— De ello se deriva que cada ser intelectual tiene un objeto propio proporcionado a su naturaleza: Dios, la esencia divina;<sup>56</sup> los ángeles, las sustancias separadas;<sup>57</sup> el hombre, las formas subsistentes en la materia corporal.<sup>58</sup> Y sólo mediante un enriquecimiento ontológico de la propia potencia intelectual es posible que conozcan adecuadamente una realidad superior, como sucede

<sup>50</sup> Cfr. *In III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 2, sol 1<sup>a</sup>; a. 1, q<sup>a</sup> 3, ad 1; *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, ad 15; *De Ver.*, q. 9, a. 1, c; *S. Th.* I, q. 12, a. 6, ad 2.

<sup>51</sup> Decimos *inteligiblemente* para dejar claro que no se trata de la capacidad correspondiente a la información *secundum esse* de la especie; ya que esta información es previa y sólo requerida *per accidens* como se ha indicado.

<sup>52</sup> Cfr. *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 4, sol; *De Ver.*, q. 8, a. 3, ad 14; a. 1, ad 15; c; q. 10, a. 11, c; *In III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, sol 3<sup>a</sup>.

<sup>53</sup> Cfr. nota 45.

<sup>54</sup> Téngase en cuenta que Santo Tomás emplea el término de “acto primero” en diversos sentidos: acto de la esencia —el *esse*— (Cfr. *In I Sent.*, d. 7, q. 1, a. 1, ad 2), la ciencia (Cfr. *In III De Anima*, lect. 8 (n<sup>o</sup> 701), la misma potencia operativa (Cfr. *De Pot.*, q. 1, a. 1, c); pero siempre con referencia a una actualidad en el orden del ser, que es previa y fundamento del obrar —la actualidad operativa.

<sup>55</sup> *C. G.*, III, c. 53; Cfr. *Ibidem*, c. 51.

<sup>56</sup> Cfr. *C. G.*, III, c. 52; *S. Th.*, I, q. 14, a. 2, c.

<sup>57</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 3, c; *S. Th.*, I, q. 85, a. 1, c.

<sup>58</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 85, a. 1, c.



en el caso de la visión beatífica a la que son elevadas las criaturas mediante el *lumen gloriae*,<sup>59</sup>

— Y, como una consecuencia de todo ello, podemos afirmar que la perfección de la operación intelectual no depende sólo y principalmente de la forma inteligible, sino también de la capacidad intelectual —de la luz— del intelecto posible.<sup>60</sup>

#### 6. La información inteligible de la especie inteligible

Una vez realizada la recepción *secundum esse* de la especie por el intelecto posible, o bien establecida la presencia en el mismo de una forma propia —no vicaria— que sea inteligible en acto y proporcionada a la capacidad operativa del intelecto, se realiza una nueva fase del proceso cognoscitivo: la información inteligible del intelecto posible por la especie inteligible.

Debe tenerse en cuenta que entre ambas fases del proceso intelectual —la recepción *secundum esse* de la especie y la información inteligible— no se da una distinción de anterioridad o posterioridad temporal, sino de naturaleza, pues “la operación del entendimiento y de la voluntad se perfecciona inmediata e instantáneamente (...), ya que el entender, querer y sentir no son movimientos que sean «actos imperfectos», sino «actos ya perfectos»”.<sup>61</sup>

En razón de esta información, que es exclusivamente inteligible,<sup>62</sup> no se constituye una naturaleza, sino que el intelecto es perfeccionado para conocer;<sup>63</sup> pasa a estar en acto,<sup>64</sup> es hecho inteligente en acto,<sup>65</sup> o, con otras palabras, se actualiza su capacidad operativa.<sup>66</sup>

Y, como una consecuencia inmediata, al ser informado por la misma forma de la cosa conocida, aunque de un modo distinto<sup>67</sup> —inteligiblemente y no naturalmente—, el intelecto se identifica con lo conocido. Por ello dice Santo Tomás: “lo entendido en acto no es otra cosa distinta del intelecto inteligente en acto, sino lo mismo”.<sup>68</sup> De modo que el intelecto y lo entendido se hacen uno *in intelligendo*.<sup>69</sup>

<sup>59</sup> Cfr. *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 7, sol.

<sup>60</sup> De hecho, Santo Tomás admite algunos casos en los que con una misma forma inteligible hay una mayor o menor asimilación de la misma según el *lumen*, y no sólo en el caso de la visión beatífica mediante el *lumen gloriae* (cfr. *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 4, sol) sino también según el *lumen naturale* (p. ej., cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 9, ad 5). Y su fundamento está en el hecho de que “la eficacia de la acción se mide según la virtud del agente”: *De Ver.*, q. 8, a. 1, ad 9.

<sup>61</sup> *S. Th.*, III, q. 34, a. 2, c. Cfr. *Ibidem*, ad 1.

<sup>62</sup> Nos referimos ahora a aquella información propia de la especie inteligible en cuanto tal, esto es, en cuanto principio *quo*, que determina la operación, en relación a lo cual, como ya se ha visto, es independiente de su información *secundum esse*, su inhesión como accidente.

<sup>63</sup> Cfr. *C. G.*, III, c. 51; *De Ver.*, q. 8, a. 1, ad 5.

<sup>64</sup> Cfr. *C. G.*, I, c. 53; *S. Th.*, I, q. 14, a. 5, ad 3.

<sup>65</sup> Cfr. *C. G.*, I, c. 46; IV, c. 18; *De Ver.*, q. 3, a. 2, c.

<sup>66</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 56, a. 1, c.

<sup>67</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 54, a. 2, ad 2; *Quodl.*, VII, q. 1, a. 2, c.

<sup>68</sup> *In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1, ad 3. Cfr. *S. Th.*, q. 55, a. 1, ad 2; q. 85, a. 2, ad 1.

<sup>69</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 1, c; *S. Th.*, I, q. 27, a. 1, ad 2; *C. G.*, II, c. 50.

Sin embargo, aunque esta doctrina es admitida universalmente, al menos dentro del tomismo, la interpretación que de ella se hace, en concreto acerca de su lugar dentro del proceso intelectual, no es concorde en los diversos autores. Y, en nuestra opinión, en ocasiones se separa de aquella que es la enseñanza del Aquinate.

Pensamos que la diversidad de planteamientos corresponde a la respuesta que se dé a las siguientes preguntas equivalentes:

— ¿La actualidad propia de la operación intelectual —el entender— es la que resulta de la información inteligible del intelecto posible por la especie, o es ésta una actualidad previa a la misma operación de entender?

— ¿La operación intelectual es una operación activa, que procede en razón de la eficiencia del intelecto posible, o es una operación pasiva —receptiva— por parte del mismo?

La respuesta más frecuente es la de considerar que la actualidad que resulta de la información inteligible del intelecto por la especie es previa a la operación de entender y, en consecuencia, la operación intelectual es contemplada como una operación activa.

De acuerdo con ella los textos del Aquinate: “del hecho que entendemos o sentimos en acto tenemos que nuestro entendimiento o sentido es informado por la especie sensible o inteligible”;<sup>70</sup> “nuestro entendimiento posible no puede entender nada antes de ser perfeccionado por la forma inteligible en acto”.<sup>71</sup> “la operación del intelecto tiene un doble principio de entender: uno la misma virtud intelectual (...), otro la semejanza de la cosa entendida, la cual es principio de entender en acto”;<sup>72</sup> son interpretados en el sentido de que el entendimiento posible es una potencia activa en lo que se refiere a su operación propia —el entender—; pero carece de la perfección necesaria para obrar antes de ser informada inteligiblemente por la especie. Ahora bien, una vez que, en razón de esta información, pasa a estar en acto perfecto, dado que “cada cosa, en cuanto está en acto y es perfecta, es principio activo”,<sup>73</sup> es agente —principio activo— de la operación intelectual.

Esta interpretación parece estar también confirmada por el mismo Santo Tomás cuando afirma en la *Summa Theologiae* que “del hecho de que lo entendido se hace uno con el inteligente se sigue el entender como un cierto efecto diferente de ambos”;<sup>74</sup> y, “la forma según la cual procede la acción inmanente (el entender) es la semejanza del objeto”.<sup>75</sup>

Por otra parte, cuando compara la acción transeúnte y la inmanente parece que considera que la función de la forma en ambos casos es la misma, dice así, por ejemplo, “Esta forma (la especie) hace respecto al entender como prin-

<sup>70</sup> *S. Th.*, I, q. 14, a. 2, c.

<sup>71</sup> *De Ver.*, q. 8, a. 6, c.

<sup>72</sup> *S. Th.*, I, q. 105, a. 3, c.

<sup>73</sup> *S. Th.*, I, q. 25, a. 1, c.

<sup>74</sup> *S. Th.*, I, q. 54, a. 1, ad 3. Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 4, c.

<sup>75</sup> *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, c.

cipio del mismo, así como el calor es principio de la calefacción";<sup>76</sup> y, "aquello por lo que el entendimiento entiende, se compara al entendimiento inteligente en acto como su forma, ya que la forma es por lo que el agente obra",<sup>77</sup> esto es, "como la forma que es principio de los otros agentes".<sup>78</sup>

Y, además, aclara que esto es así en razón de que la especie actualiza al entendimiento haciéndolo capaz de realizar la operación intelectual.<sup>79</sup> De modo que la especie perfecciona el intelecto *para* entender<sup>80</sup> en el mismo sentido que la forma operativa perfecciona al agente transeúnte para obrar, pues "ambas acciones (la inmanente y la transeúnte) tienen en común que las dos no proceden sino del existente en acto en cuanto que está en acto".<sup>81</sup>

Y, si bien se podría aducir que algunos de estos textos se refieren más propiamente a la generación del verbo que a la procepción de la operación,<sup>82</sup> o que hacen relación a la información *secundum esse* de la especie y no a la inteligible,<sup>83</sup> tomados en su conjunto parece que son suficientes para fundamentar dicha interpretación.

Sin embargo, existe otra serie de textos de Santo Tomás que bajo esta interpretación son de muy difícil comprensión, y que parecen avalar la interpretación de que el entender no es otra cosa que la actualidad que alcanza el intelecto posible en razón de su información inteligible por la especie. De modo que "el entender es la perfección y acto del inteligente",<sup>84</sup> que alcanza en razón de la información inteligible de la especie, y que es llamada operación en cuanto que "acción es propiamente la actualidad de la potencia operativa, del mismo modo que el *esse* es la actualidad de la substancia o esencia".<sup>85</sup>

Dentro de esta serie de textos nos encontramos dos tipos de afirmaciones: primero, aquéllas en las que el entender es considerado como algo pasivo, esto es, como una mera información, y así tenemos: "la operación del intelecto posible (...) es recibir los inteligibles",<sup>86</sup> y "entender (importa) (...) solamente una cierta información en nuestro entendimiento, en cuanto que es puesto en acto por la forma de la cosa entendida";<sup>87</sup> segundo, aquéllas en las que la operación intelectual es comparada con el acto de ser —el *esse*— de la esencia; por ejemplo: "el entender (...) permanece en el operante como acto y perfección del mismo, como el *esse* es perfección del existente: del mismo modo que el *esse* sigue a la forma, el entender sigue a la especie inteligible",<sup>88</sup> y, "el entender (...) es respecto al intelecto en acto como el *esse* al ente en

<sup>76</sup> *De Pot.*, q. 11, a. 5, c.

<sup>77</sup> *S. Th.*, I, q. 55, a. 1, c.

<sup>78</sup> *S. Th.*, I, q. 56, a. 1, c. Cfr. *C. G.*, I, c. 45.

<sup>79</sup> Cfr. *De Pot.*, q. 8, a. 1, c.

<sup>80</sup> Cfr. *C. G.*, III, c. 51.

<sup>81</sup> *De Ver.*, q. 8, a. 6, c.

<sup>82</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 3, a. 2, c; *De natura verbi intel.*, c. 2 (nº 284); c. 1 (nº 275); *De Pot.*, q. 8, a. 1, c; *Quodl.*, V, q. 5, a. 2, c; *C. G.*, I, c. 53

<sup>83</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 79, a. 1, c.

<sup>84</sup> *S. Th.*, I, q. 14, a. 4, c.

<sup>85</sup> *S. Th.*, I, q. 54, a. 1, c.

<sup>86</sup> *In III De Anima*, lect. 11 (nº 734).

<sup>87</sup> *S. Th.*, I, q. 34, a. 1, ad 3.

<sup>88</sup> *S. Th.*, I, q. 14, a. 4, c.

acto, pues el entender no significa una acción que salga del inteligente, sino que permanece en él".<sup>89 y 90</sup>

Por ello es de capital importancia el estudio de las características que, en la enseñanza de Santo Tomás, tiene la operación inmanente para poder determinar con precisión cuál de estas dos interpretaciones es la correcta. A ello dedicamos el siguiente apartado.

## B. EL ENTENDER: ACCION INMANENTE

### 1. La acción inmanente

Santo Tomás distingue dos tipos de acción: la transeúnte y la inmanente. Dice así: "Doble es la acción. Una que procede desde el agente a una cosa exterior, a la que transmuta, como es el iluminar; y que es llamada propiamente acción. Otra, que no procede a una cosa exterior sino que permanece en el propio agente como una perfección suya; y que es llamada propiamente operación, como es el lucir.

Las dos tienen en común el que ambas no proceden sino del existente en acto en cuanto está en acto; por ello un cuerpo no luce sino en cuanto tiene luz en acto, y del mismo modo tampoco ilumina".<sup>91</sup>

Aquí están, pues, explícitas las dos características fundamentales de la operación o acción inmanente: el que procede del agente en cuanto éste está en acto, en lo que se asemeja a la acción transeúnte; y el ser perfección del propio operante, en lo que se asemeja a la pasión.<sup>92</sup>

En razón de la segunda, dentro del tomismo,<sup>93</sup> se considera que la acción inmanente no pertenece al predicamento "acción", sino al predicamento "cualidad",<sup>94</sup> y es llamada acción solamente en cuanto significa *per modum actionis*,<sup>95</sup> del mismo modo que "tener" (*habere*) significa *per modum actionis*,<sup>96</sup> y, sin embargo, caso de pertenecer a algún predicamento, pertenece al predicamento "hábito".

<sup>89</sup> S. Th., I, q. 34, a. 1, ad 2

<sup>90</sup> Cfr. C. G., I, c. 45; IV, c. 19; *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, sol; *In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1, ad 3.

<sup>91</sup> *De Ver.*, q. 8, a. 6, c. Cfr. S. Th., I, q. 14, prolog.

<sup>92</sup> Cfr. S. Th., I, q. 18, a. 3, ad 1; C. G., III, c. 22.

<sup>93</sup> Más adelante veremos algunas excepciones.

<sup>94</sup> Cfr. por ejemplo, JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Philosophicus*, IV Pars. (*De Anima*), Ed. Marietti (Torino, 1931), *Cursus Theologicus*, t. I, Ed. Desclée (París, 1931), *In I Parte*, d. 13, a. 5, nº 24; SALMANTICENSIS, *Cursus Theologicus*, t. II, Ed. Palme, París, 1876), *Trat. II, D. 2, d. 9 § IV*, nos. 207-208; GARCÍA LÓPEZ, J., *Estudios de metafísica tomista*, EUNSA (Pamplona, 1976), p. 140; DERISI, O. N., *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, Club de Lectores (Buenos Aires 1980), p. 200; GREDT, I. *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomistae*, t. I, Ed. Herder (Friburgo, 1932), p. 375; PAISSAC, H., *Theologie du Verbe*, Ed. du Cerf (París, 1951), p. 190; PISTERS, E., *La nature des Formes Intentionelles d'après Saint Thomas d'Aquin*, Ed. P. Boussuet (París, 1933), p. 15; BILLOT, L., *De Deo uno et trino*, Ed. Univ. Gregor. (Roma, 1935), p. 351.

<sup>95</sup> Cfr. S. Th., I, q. 37, a. 1, ad 2.

<sup>96</sup> Cfr. *In V Met.*, lect. 20 (nº 1062).

El hecho de llamar "acción" —significar *per modum actionis*— a la operación inmanente radica en el modo propio de nuestro conocimiento, ya que al ser su objeto propio las formas existentes en la materia corporal, nos vemos en la necesidad de referirnos a realidades espirituales o inmateriales con términos sacados del mundo material.<sup>97</sup>

Y es de este modo cómo, en razón de la semejanza que hay entre la acción predicamental —transeúnte— y la operación inmanente, se aplica a esta última de un modo análogo aquel término —"acción"— que sólo compete de un modo propio a la primera.

La cuestión que se nos plantea es el determinar con precisión el alcance que, en Santo Tomás, tiene esta analogía o, en otras palabras, qué significa el "*per modum actionis*" aplicado a la operación inmanente. Y más en concreto, qué quiere decir que la operación inmanente no procede sino del existente en acto en cuanto está en acto.

## 2. El entender es una acción inmanente

Es constante, en Santo Tomás, la afirmación de que la operación intelectual es una acción inmanente.<sup>98</sup> Más aún, se podría decir que, para él, es la acción inmanente por excelencia. Y dicha operación está constituida por el mismo entender: la operación del intelecto "es el mismo entender".<sup>99</sup>

Una consecuencia inmediata de este hecho es que el entender es una perfección del mismo inteligente.<sup>100</sup> Realidad que, dentro del tomismo, se ha interpretado siempre en el sentido de que es algo acabado y completo en sí mismo, y que no está ordenado de por sí a la producción de un término, en concreto el verbo mental.<sup>101</sup> De aquí que, según nuestro modo de conocer, es posible la existencia de un entender perfecto sin que se dé la generación del verbo mental, como es el caso del entender divino.<sup>102</sup>

Por ello, la afirmación de Santo Tomás de que "la concepción del intelecto —(el verbo mental)— (...) es absolutamente de la razón de lo que es entender",<sup>103</sup> no significa que el generar un verbo mental tenga como razón de ser el subsanar una carencia o falta de acabamiento del entender en cuanto perfección del inteligente en sentido estricto. Como se pondrá de relieve en un trabajo posterior, la generación del verbo mental no lleva consigo propiamente

<sup>97</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 84, a. 7, c; ad 3; *De Pot.*, q. 10, a. 1, c; DERISI, O. N., "Esencia de la analogía y su significado metafísico" en *La Ciencia Tomista*, 76 (1949), 298-312.

<sup>98</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 14, a. 4, c; q. 18, a. 3, ad 1; q. 34, a. 1, ad 2; q. 37, a. 1, ad 2; *De Ver.*, q. 8, a. 6, c; *C. G.*, I, c. 45; *De Subst. Separatis*, c. 14;...

<sup>99</sup> *In III De Anima*, lect. 8 (nº 700).

<sup>100</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 14, a. 14, c; *De Subst. Separatis*, c. 14;...

<sup>101</sup> Cfr. CAYETANO, *Commentaria Summae Theologiae*, en *Opera Omnia Sancti Thomae*, t. IV, Ed. Leonina (Roma, 1889), *In I Parte*, q. 27, a. 1, § 11; GREDT, I., o. c., p. 374; FERRARIENSIS, *Commentaria In libros quatuor contra gentiles*, Ed. Sestili (Roma, 1897), I, c. 53; BILLOT, L., o. c., pp. 351-352.

<sup>102</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 13, arg. 2 y ad 2; *De Pot.*, q. 9, a. 5, c; *S. Th.*, I, q. 32, a. 1, ad. 2.

<sup>103</sup> *De Pot.*, q. 9, a. 5, c. Cfr. *Super Ioan. Ev.*, c. 1, lect. 1 (nº 25).

un aumento de actualidad —de perfección— en el inteligente, sino tan sólo un nuevo tipo de relación con la cosa conocida.

Por ser el entender una operación inmanente nos encontramos que en él concurren características propias de la acción predicamental o transeúnte y de la pasión o movimiento.<sup>104</sup> De aquí que encontremos en el Aquinate textos que, al referirse a la operación intelectual, parecen inicialmente contradictorios, como se vio en el apartado anterior, ya que en unos, al resaltar el hecho de ser una perfección del operante, el entender es expuesto como una cierta pasión, en otros, al poner de relieve que sólo se da en el existente en acto, es expresado como una acción.

Desde este punto de vista, como ya se insinuó anteriormente, podemos distinguir tres tipos de textos:

— Aquéllos que hacen referencia al “contenido” activo del entender, p. ej.: “la especie inteligible por la que el intelecto es puesto en acto, es considerada como principio de la acción del intelecto, pues todo agente obra en cuanto está en acto: siendo puesto en acto por alguna forma, que necesariamente es principio de la acción”:<sup>105</sup>

— Aquéllos en los que se refiere al entender como una cierta pasión,<sup>106</sup> en el sentido amplio del término, esto es, como recepción;<sup>107</sup> y, más en concreto, como una cierta información.<sup>108</sup> De este modo el entender se nos manifiesta como una perfección del inteligente, y actualidad del mismo, como el *esse* lo es para el ente;<sup>109</sup>

— Por último, aquéllos que son susceptibles de una interpretación en ambos sentidos, p. ej., “del hecho de que lo entendido se haga uno con el inteligente, se sigue el entender como un cierto efecto distinto de ambos”.<sup>110</sup>

### 3. Significado del “*per modum actionis*” como origen eficiente de la operación a partir del operante

Pasamos ahora a estudiar con detalle la cuestión fundamental que tenemos planteada en relación a la operación inmanente: la determinación del contenido del *per modum actionis* aplicado a la misma según la doctrina de Santo Tomás.

La interpretación más frecuente, como ya se indicó, consiste en afirmar que el *per modum actionis* significa que la operación procede del agente en razón de la eficiencia del mismo y, más en concreto, de la potencia operativa correspondiente. Y esta afirmación se basa en el presupuesto fundamental, se-

<sup>104</sup> Cfr. C. G., III, c. 22; S. Th., I, q. 18, a. 3, ad 1.

<sup>105</sup> De Pot., q. 8, a. 1, c.

<sup>106</sup> Cfr. S. Th., I, q. 79, a. 2, c; De Ver., q. 10, a. 7, ad 9.

<sup>107</sup> Cfr. además De Ver., q. 26, a. 1, c; In II De Anima, lect. II, (nos. 365-372).

<sup>108</sup> Cfr. S. Th., I, q. 34, a. 1, ad 3.

<sup>109</sup> Cfr. S. Th., I, q. 14, a. 4, c; q. 34, a. 1, ad 2; C. G., I, c. 45; IV, c. 19.

<sup>110</sup> S. Th., I, q. 54, a. 1, ad 3

gún estos autores, de que todo "acto vital pide intrínseca y esencialmente surgir y proceder del mismo operante, y no sólo ser recibido pasivamente por él mismo".<sup>111</sup>

Para una mayor comprensión de los puntos básicos de esta interpretación, y para poder comparar el contenido de ambas acciones —la transeúnte y la inmanente— nos ha parecido oportuno hacer un breve repaso de las características fundamentales de la acción predicamental.

a) Características general de la acción predicamental.

Dentro de la interpretación más general de la acción predicamental dentro del tomismo podemos considerar las siguientes características de dicho predicamento:

— Es un cierto accidente del agente que consiste en la actualidad de una potencia operativa del mismo;<sup>112</sup>

— Y, en consecuencia, inhiere en dicha potencia como en su sujeto próximo;<sup>113</sup>

— Esta acción presupone que la potencia operativa esté en acto y sea perfecta;<sup>114</sup> actualidad y perfección de la potencia en el orden ontológico o del acto primero; lo que, en palabras de Santo Tomás, se expresa diciendo que la acción "no procede sino del existente en acto en cuanto está en acto";<sup>115</sup>

— Esta actualidad previa —la del acto primero— es poseída en razón de una forma, que es la que determina la operación,<sup>116</sup> y en cuanto tal es considerada como principio *quo* de la acción;

— La acción predicamental tiene carácter de medio entre la potencia y su objeto;<sup>117</sup> y éste, al ser la potencia activa, tiene razón de fin;<sup>118</sup> y no es otra cosa que el efecto producido en el paciente. La acción es, pues, medio a través del cual se ejerce la eficiencia del agente sobre el paciente;

— Ella misma procede eficientemente del agente, pero sin que medie ninguna otra acción entre ella y el agente; en razón de lo cual es considerada como una emanación;<sup>119</sup>

— Por último, aunque es una cierta actualización del agente, no se la puede considerar como una perfección en sentido propio del mismo, pues no es algo acabado y completo en sí, sino sólo en relación al paciente, que es quien recibe la perfección.

111 JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, In I. parte, d. 14, a. 1, n. 3. Cfr. SZASZKIEWCZ, G., *Psychologia rationalis* (ad usum privatum), Univ. Gregor. (Roma, 1966).

112 Cfr. *S. Th.*, I, q. 54, a. 1, c.

113 Cfr. *Quodl.*, VII, q. 2, a. 5, c; *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 2, ad 2.

114 Cfr. *S. Th.*, I, q. 25, a. 1, c.

115 *De Ver.*, q. 8, a. 6, c.

116 Cfr. *De Pot.*, q. 1, a. 1, c; *S. Th.*, I, q. 55, a. 1, c; q. 56, a. 1, c.

117 Cfr. *S. Th.*, I, q. 54, a. 1, ad 3.

118 Cfr. *In II De Anima*, lect. 6 (nº 305).

119 Cfr. GREDT, I., o. c., pp. 165-166; RABEAU, G., *Species, Verbum*, Ed. J. Viin (París, 1938), pp. 39-42.

Partiendo de estas características de la acción predicamental, y siempre dentro de una visión de la acción inmanente como desarrollo de la eficiencia de la potencia operativa, nos encontramos con dos interpretaciones distintas de la misma: aquella que considera que la acción inmanente es acción en cuanto que es productora de un término y la que entiende que dicha producción no pertenece como algo necesario a la operación.

b) La acción inmanente como productora de un término.

Algunos autores, como Suárez, Paissac, Siwek, etc.,<sup>120</sup> consideran que es de la esencia de toda acción la producción de un término, y en consecuencia la acción inmanente, en concreto el entender, necesariamente tiene que producir un término resultado de la eficiencia de la potencia operativa. Y su diferencia con la transeúnte radica en el hecho de que este término permanece en la misma potencia que opera.

Para algunos de ellos, especialmente Suárez, la acción inmanente pertenece al predicamento "acción";<sup>121</sup> para otros —entre ellos Paissac—, en razón de que es una cierta perfección del inteligente,<sup>122</sup> al predicamento "cualidad".

Sin embargo, ambas soluciones son desechadas por la mayor parte de los tomistas, ya que las consideran incompatibles con el hecho de que el entender sea algo perfecto y acabado en sí mismo.

c) La acción inmanente como cualidad.

La interpretación más tradicional dentro del tomismo ha sido considerar que la acción predicamental es un accidente perteneciente al predicamento cualidad, que procede en razón de la eficiencia del intelecto posible, y que de por sí no está ordenado a la producción de un término.

Estas afirmaciones nos permiten establecer las características que, según estos autores, tiene la acción inmanente:

— Es un cierto accidente que consiste en la actualización de una potencia operativa del agente; e inhiere en dicha potencia como en su sujeto próximo;

— Esta actualidad, que se llama acto segundo, presupone que la potencia sea perfecta en el orden ontológico o del acto primero;

— La perfección del acto primero se posee en razón de una cierta forma, la cual determina la operación y es su principio *quo*;

<sup>120</sup> Cfr. SIWEK, J., *Psychologia metaphysica*, Univ. Gregor. (Roma, 1944); SUÁREZ, F., *Disputationes Metaphysicae*, 48, 2, passim; *De Anima*, III, 5, 4.

<sup>121</sup> De este modo interpretan Juan de Santo Tomás (Cfr. *Cursus Theologicus*, in I. Parte, d. 13, a. 5, n.º 3) y Gredt (Cfr. *o. c.*, p. 374) la poco clara doctrina de Suárez; sin embargo, Sacchi (Cfr. "La distinción real entre el verbo interior y la operación intelectual en las criaturas espirituales", en *Sapientia*, 33 (1978), pp. 201-221) considera que Suárez identifica operación y verbo.

<sup>122</sup> Cfr. PAISSAC, H., *o. c.*, pp. 165-168.

<sup>123</sup> Cfr. *ibidem*, p. 190.

<sup>124</sup> Por ser un tema bien conocido, sólo haremos referencia a los puntos más destacados.



— La acción inmanente tiene razón de medio entre la potencia y el objeto, ya que es característica de toda operación activa; sin embargo, no lo es de la eficiencia del agente con respecto al objeto, que en este caso no ha lugar;<sup>125</sup>

— El aspecto activo de esta operación se manifiesta en el hecho de que la acción procede eficientemente de la potencia operativa, sin que medie en este proceso ninguna otra acción —ni predicamental ni inmanente—, por lo que se dice que es una emanación;<sup>126</sup>

— Es en sí misma algo acabado y completo, perfección en sentido estricto del operante, y en cuanto tal pertenece al predicamento cualidad;<sup>127</sup>

— Por último, si bien puede dar lugar a la producción de un término, siempre inmanente a la misma potencia, esta producción no es de la esencia de la operación inmanente, y se da sólo *per accidens*.<sup>128</sup>

#### 4. Estructura del proceso cognoscitivo de acuerdo a esta interpretación

A partir de estas características de la operación inmanente, y teniendo en cuenta que: i) la forma inteligible —la especie— es el principio *quo* de la operación intelectual en razón de su información inteligible; ii) que la potencia que entiende es el intelecto posible, tenemos que, según estos autores, el proceso cognoscitivo se desarrolla de acuerdo a las siguientes fases:

1º La recepción *secundum esse* de la especie inteligible, en razón de la acción conjunta del intelecto agente y del fantasma. Recepción que constituye una cierta pasión del intelecto posible, que pasa a estar en acto primero remoto, alcanzando así una cierta perfección que, sin embargo, no le hace capaz de obrar.

2º La recepción, o información, inteligible de la especie, distinta de la anterior, y que supone también una cierta pasión del intelecto posible, en la que el principio activo es el intelecto agente. En razón de ella recibe una nueva actualidad —la del acto primero próximo—, que le convierte en operante perfecto y en acto, capaz de dar origen de un modo eficiente al acto de intelección —el entender—, respecto al cual la forma inteligible es el principio formal *quo* y que, por eso mismo, determina la operación en relación al objeto.

3º El intelecto posible ejerce su eficiencia emanando la operación intelectual —el entender—, con lo que pasa a estar en acto segundo —entiende—. Sin que esta emanación suponga bajo ningún aspecto una cierta pasión.

4º Por último, y sólo en algunos casos, se da la producción de un término de dicha operación —el verbo mental—, pero esto no es ni de la esencia ni

<sup>125</sup> Cfr. FERRARIENSIS, *o.c.*, II, c. 73.

<sup>126</sup> Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, In I parte, d. 13, a. 5, nº 24. Ver nota 119.

<sup>127</sup> Cfr. nota 94.

<sup>128</sup> Cfr. GREDT, *o.c.*, p. 165. Ver notas 101 y 126.

de la perfección de la operación en cuanto tal, sino algo que se produce *per accidens*,<sup>129</sup> en razón de alguna deficiencia del objeto.

Una vez expuesto esto, pensamos que estamos en condiciones de resaltar algunos aspectos que, en nuestra opinión, no quedan suficientemente aclarados:

— Siendo, según estos autores, la operación un cierto medio entre la potencia y el objeto,<sup>130</sup> ¿qué tipo de medio es?;

— Si la forma inteligible es principio *quo* de la operación intelectual, y simultáneamente el entender es la posesión de una forma,<sup>131</sup> ¿qué relación hay entre el entender y esta última forma?

En relación a la primera cuestión no hemos encontrado en dichos autores una respuesta precisa.

Respecto a la segunda, parece que, al menos algunos de ellos, admiten que la especie inteligible informa el intelecto posible según un triple modo. Dice Gredt: “La especie impresa informa bajo un triple aspecto: a) entitativamente, por el que constituye a la potencia en acto primero remoto; b) cognoscitivamente, por el cual la constituye en el mismo objeto (conocido): i) en acto primero próximo, ii) en acto segundo”; en consecuencia, y es importante resaltarlo, “la especie informando cognoscitivamente tiene un doble efecto formal: el primario, por el que la potencia es constituida en acto primero próximo, y el secundario, que es el mismo acto segundo del conocimiento actual, que surge como especificado por el objeto”.<sup>132</sup>

Por último, y antes de pasar a la crítica de esta solución, queremos poner de relieve que estos autores interpretan la afirmación de que el conocer es “un cierto padecer”,<sup>133</sup> o bien, como algo previo a la misma operación, esto es, como la recepción de la especie en acto primero —próximo o remoto—; o, en todo caso, en un sentido totalmente impropio: en cuanto que la operación inmanente es algo que permanece en el operante y es perfección del mismo.<sup>134</sup>

##### 5. Crítica de esta interpretación del “*per modum actionis*”

En nuestra opinión, esta interpretación del *per modum actionis* se separa de la doctrina de Santo Tomás sobre la operación inmanente, y, en concreto, de la operación intelectual. Y esto, al menos, por cuatro motivos:<sup>135</sup>

<sup>129</sup> Cfr. *ibidem*, p. 374.

<sup>130</sup> Cfr. FERRARIENSIS, *o.c.*, II, c. 73.

<sup>131</sup> Cfr. GARCÍA LÓPEZ, *o.c.*, p. 143; GREDT, *o.c.*, p. 375.

<sup>132</sup> GREDT, *o.c.*, p. 372.

<sup>133</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 79, a. 2, c; *De Ver.*, q. 10, a 7, ad 9.

<sup>134</sup> Cfr. GREDT, *o.c.*, p. 363.

<sup>135</sup> Además de las dificultades que ahora exponemos también tiene un especial interés aquella que surge de aplicar esta interpretación a la operación intelectual en la visión beatífica, donde la misma esencia divina tendría que ser principio *quo* eficiente de una acción propia de la criatura (cfr. p. ej., JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, in I Parte, d. 13; RAMÍREZ, J., *De hominis beatitudine tractatus theologicus*, t. III, CSIC (Madrid, 1947), pp. 474-515. Sin embargo, por la especificidad del tema no nos referiremos a ella en el presente trabajo.

1º Por la constante enseñanza de Santo Tomás de que el conocer es un cierto padecer,<sup>136</sup> lo que pone de relieve precisamente en aquellos textos en los que pretende dar una descripción sucinta de lo que constituye la esencia de la operación intelectual: la afirmación de que conocer es la posesión o recepción de una forma. Dice, p. ej., “Pues «entender» lleva consigo la sola relación a la cosa entendida, en la que no se incluye ninguna relación de origen, sino *solamente* una cierta información de nuestro entendimiento, en cuanto nuestro intelecto se pone en acto por la forma de la cosa entendida”;<sup>137</sup> “los cognoscentes se distinguen de los no cognoscentes en esto: que los no cognoscentes no tienen otra cosa sino sólo su forma, mientras que al cognoscente le es natural *tener* también *la forma de otra cosa*, pues la especie (la forma) de lo conocido está en el cognoscente”.<sup>137</sup>

Además, estos textos, a la vista de aquéllos en los que compara el entender y el *esse* en la misma proporción que la forma inteligible a la forma substancial, y el inteligente al ente,<sup>139</sup> no son susceptibles de otra interpretación sin que se fuerce el sentido propio de dichas afirmaciones.

2º Aunque estos autores consideran la operación inmanente como un cierto medio entre el agente y el objeto, Santo Tomás lo niega taxativamente: “la acción que permanece en el agente no es realmente medio entre el agente y el objeto, sino sólo en el modo de significar: realmente sigue a la unión del objeto y el agente”.<sup>140</sup> Y esto carece de sentido en una operación activa, porque si no es medio, ¿qué es? Por eso la actualidad de la operación inmanente se nos manifiesta como una actualidad recepta,<sup>141</sup> ya que tiene razón de fin en sí misma.

3º Santo Tomás distingue dos tipos de procesiones: “de dos modos puede proceder una cosa de otra: un modo, como la acción procede del agente, o la operación del operante; otro modo, como el «operado» del operante”.

“Pues bien, el proceso de la operación no distingue a una cosa *per se* existente de otra cosa existente *per se*, sino que distingue la perfección de lo perfecto, porque la operación es perfección del operante. Sin embargo, el proceso del “operado” sí distingue una cosa de otra”.<sup>142</sup>

Ahora bien, lo propio de un “operado”, y aquello en lo que se funda la distinción real entre el mismo y el operante, es su origen eficiente a partir del agente, ya que nada puede ser causa de sí mismo. Y esto es independiente de que la procesión se lleve a cabo de un modo inmediato —por modo de emanación— o mediato —en razón de una acción transeúnte o inmanente—, ya que el ser “operado” es característica del término y no del principio de la eficiencia. Por ello, si la operación intelectual procediera del entendimiento en

<sup>136</sup> Cfr. nota 133.

<sup>137</sup> *S. Th.*, I, q. 34, a. 1, ad 3.

<sup>138</sup> *S. Th.*, I, q. 14, a. 1, c.

<sup>139</sup> Ver notas 85, 87, 88 y 90.

<sup>140</sup> *S. Th.*, I, q. 54, a. 1, ad 3.

<sup>141</sup> Cfr. *In I Sent.*, d. 15, q. 5, a. 3, ad 4; *De Anima*, q. un., a. 4, ad 8; *In III De Anima*, lect. 10 (nº374); *De Malo*, q. 3, a. 4, c; *De Ver.*, q. 28, a. 3, ad 5.

<sup>142</sup> *De Ver.*, q. 4, a. 2, ad 7.

razón de la eficiencia del mismo tendría carácter de "operado" y no de operación.

Además, el que la operación inmanente sea perfección en sentido propio del intelecto y a la vez proceda eficientemente del mismo no nos parece compatible con el mismo principio de causalidad, ya que el intelecto sería causa de su propia perfección. Por su parte, la acción predicamental y el verbo mental pueden proceder eficientemente de la potencia correspondiente precisamente porque no son, en sí mismos, perfección en sentido propio de la misma, sino que solamente tienen carácter de medio entre ella y el objeto, de modo que no añaden propiamente actualidad a la potencia operativa.

4º Por último —y es éste el argumento que consideramos más importante—, el hecho de que, desde el punto de vista de lo que constituye el entender, el posible origen eficiente de la operación no añade nada. O, con otras palabras, es posible dar una total y perfecta explicación de todas las características de la operación intelectual, de acuerdo a la doctrina de Santo Tomás, en razón de la sola información inteligible de la especie, sin tener que recurrir al origen eficiente de la operación intelectual, como veremos con detalle en el próximo apartado.

Por todo ello, en nuestra opinión, la interpretación de que el *per modum actionis* implica el origen eficiente de la operación a partir del intelecto en acto, se basa exclusivamente en el prejuicio —en el sentido más estricto del término— de considerar que "todo acto vital pide intrínseca y esencialmente surgir y proceder (eficientemente) del mismo operante, y no sólo ser recibido pasivamente por el mismo".<sup>143</sup>

Prejuicio totalmente ajeno a la mente de Santo Tomás que con claridad considera como operaciones vitales a todo acto de las potencias del alma, sean éstas activas o pasivas,<sup>144</sup> ya que "el padecer y el ser movido es un cierto obrar (*agere*), en cuanto es un cierto estar en acto".<sup>145</sup> De modo que el que "el ser vivo se mueva a sí mismo" no lo entiende Santo Tomás solamente en el sentido restrictivo de que sus actos deban proceder eficientemente del propio operante, sino como la posesión por el mismo de su propia operación en cuanto actualidad.<sup>146</sup>

Y es precisamente en orden a evitar este prejuicio por lo que Santo Tomás aclara: "aunque lo activo en cuanto tal sea más noble que lo pasivo respecto a lo mismo, nada prohíbe, sin embargo, que algo pasivo sea más noble que la acción que obra algo activo, como lo es la pasión en razón de la cual se llama al intelecto potencia pasiva. Y también el sentido, recibiendo algo de un modo inmaterial, es más noble que la acción por la que la potencia vegetativa obra materialmente".<sup>147</sup> Lo que, en nuestra opinión, el Aquinate no hubiera tenido que aclarar si sólo se tratase de la pasión previa a la propia operación.

<sup>134</sup> JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, In I parte, d. 14, a. 1, nº 3.

<sup>144</sup> Cfr. In III *De Anima*, lect. 6 (nº 305); *De Ver.*, q. 26, a. 3, ad 4.

<sup>145</sup> In II *De Anima*, lect. 10 (nº 356).

<sup>146</sup> Cfr. *De Pot.*, q. 10, a. 1, c; In I *De Anima*, lect. 10 (nº 160)

<sup>147</sup> *De Ver.*, q. 26, a. 3, ad 5. Cfr. *S. Th.*, I, q. 79, a. 2, ad 3.

## 6. El entender significa "per modum actionis" en cuanto es una perfección no entitativa

Pasamos ahora a exponer lo que, según nuestro criterio, significa, para Santo Tomás, la afirmación de que la operación inmanente, y más concretamente el conocer, es *per modum actionis*. Y para ello acudimos a su exposición sobre la existencia del doble tipo de acción —la inmanente y la transeúnte—, en la que resalta lo que ambas tienen en común y lo que las diferencia.

Dice así: "Doble es la acción. Una que procede desde el agente a una cosa exterior (...). Otra que no procede a una cosa exterior sino que permanece en el mismo agente como una perfección suya (...). Estas dos acciones tienen en común el que ambas no proceden sino del existente en acto, en cuanto está en acto: por eso un cuerpo no luce sino en cuanto tiene luz en acto, y del mismo modo no ilumina".<sup>148</sup>

En consecuencia, el motivo por el que la acción inmanente es considerada acción —significa *per modum actionis*— por Santo Tomás no es otro que el hecho de proceder "del existente en acto, en cuanto está en acto". Ahora bien, el "proceder", con el que hemos traducido el *progreditur* del texto latino,<sup>149</sup> no tiene por qué significar el origen eficiente de la operación a partir del operante; y, en nuestra opinión, no lo significa: aplicado a la acción inmanente sólo manifiesta el hecho de que es algo que se alcanza más allá (progresión: llegar más allá) de aquello que le compete al operante en cuanto existente —en razón de su especie—, esto es, su perfección entitativa.

De ahí que, según el análisis de los diversos textos de Santo Tomás, consideramos que la afirmación de que la operación inmanente significa *per modum actionis* lo que expresa es que siendo una perfección en sentido propio del operante, sin embargo, no le compete en razón de su propia especie, esto es en cuanto mero existente en una naturaleza (perfección que hemos llamado entitativa), sino que es "otro tipo de perfección", que llamaremos operativa. Perfección, por otro lado, que no tiene por qué alcanzarse en razón de la eficiencia del mismo agente, como ya hemos indicado.<sup>150</sup> El sentido, pues, de perfección operativa no es el de perfección activa, en el sentido de algo originado eficientemente.

En el caso de la operación intelectual esto se pone de relieve en el hecho de que el inteligente alcanza, de algún modo, la perfección que compete a lo conocido en razón de la especie de éste y que a él, al inteligente, no le compete en razón de la suya (151); o, con otras palabras, el inteligente al conocer posee *operativamente* la perfección que lo conocido posee *entitativamente*. Dice así Santo Tomás: "Una cosa puede ser perfecta de dos modos. *Un modo*, según la perfección de su ser, que le compete según su propia especie (*modo entitativo*). Pero como el ser específico de una cosa es distinto del de otra, resulta

<sup>148</sup> *De Ver.*, q. 8, a. 6, c.

<sup>149</sup> Téngase en cuenta que Santo Tomás utiliza indistintamente *progredi* y *procedere* (Cfr. p. ej., *De Ver.*, q. 4, a. 2, ad 7).

<sup>150</sup> Cfr. nota 14.

<sup>151</sup> El poseer formas de otras cosas es propio de los seres cognoscitivos (Cfr. *S. Th.*,

que en cualquier cosa creada la perfección poseída de este modo tanto carece simplemente de perfección cuanto más perfección se encuentra en las otras especies: de aquí que la perfección de cualquier cosa considerada en sí misma es imperfecta, en cuanto que es una parte de toda la perfección del universo (...). De donde, para que esta imperfección tenga algún remedio, se encuentra *otro modo* de perfección en las cosas creadas (*el modo operativo*), mediante el cual la perfección que es propia de una cosa se encuentra en otra; y ésta es la perfección del cognoscente, en cuanto cognoscente, porque cuando algo es conocido por el cognoscente, lo conocido mismo de algún modo (—operativamente—), está en el cognoscente; y por esto (...) se dice que el alma es de algún modo todas las cosas, porque le es natural conocerlas todas”.<sup>152</sup>

Y es precisamente por esto, por lo que en las criaturas el entender, como cualquier otra operación inmanente, es acto de una potencia y no de la esencia —si bien tanto la operación como el *esse* son actos del supuesto—; es un accidente que no puede inherir de un modo inmediato en la esencia, pues no es una perfección entitativa que corresponda con el ser de la misma.

Y de este modo, se puede entender cómo, de acuerdo a nuestra interpretación, la operación intelectual —el entender— consiste simplemente en la actualidad resultante en el intelecto posible en razón de la información inteligible del mismo por la especie; información que no está ordenada, ésta es su peculiaridad, a formar una naturaleza sino a dar lugar a *un nuevo tipo* de perfección: “*perficit ipsum (intellectum) ad intelligendum*”,<sup>153</sup> no en el sentido de que lo perfecciona “*para entender*”, sino que la perfección que comunica al intelecto es “el mismo entender”.

### 7. Características de la operación intelectual según nuestra interpretación

Resumiendo lo dicho, podemos describir la operación intelectual —el entender— de acuerdo a las siguientes características:

— Es un accidente que inhiere en el intelecto posible como en su sujeto próximo;

— Consiste en la actualidad de dicha potencia operativa, en cuanto operativa, y que alcanza en razón de la información de la misma por la especie inteligible en cuanto inteligible;

— Esta actualidad, que es el mismo entender, es la que constituye el intelecto en inteligente en acto; lo que habitualmente se llama acto segundo;

— Ahora bien, en razón de que esta información —la información inteligible— es muy peculiar, no se constituye al intelecto en una cierta naturaleza —no pasa a “ser algo”— sino que simplemente “entiende algo” —pasa a “ser

I, q. 14, a. 1, c).

<sup>152</sup> *De Ver.*, q. 2, a. 2, c.

<sup>153</sup> *C. G.*, III, c. 51.

algo de otro modo"—; y por ello esa actualidad no es una perfección entitativa sino operativa; todo lo cual implica dos cosas respecto al entendimiento:

— Que puede llegar a ser de algún modo —operativamente— todas las cosas: "*anima est quodammodo omnia*";

— Que la operación intelectual presupone la actualidad —la perfección— entitativa del inteligente en cuanto subsistente, y por tanto la del propio intelecto (p. ej., debe poseer el hábito de la ciencia), ya que dicha operación no procede sino del existente en acto, en cuanto está en acto.

Y es de este modo cómo la diversidad de textos de Santo Tomás alcanza, en nuestra opinión, una clara y precisa comprensión: tanto la de aquéllos en los que resalta el aspecto de acción de la operación inmanente, esto es, su carácter no entitativo sino operativo; como de aquéllos otros donde resalta su aspecto pasivo, el ser perfección en el sentido propio del operante. De modo que, como dice el mismo Aquinate, "una es la operación de la cosa en cuanto mueve otra (—la acción predicamental—) (...). Otra es de la cosa en cuanto movida por otra (—la pasión predicamental—) (...). Y otra es la operación (inmanente), perfección del operante existente en acto que no tiende a transmutar otra cosa: por lo primero difiere de la pasión (...) por lo segundo de la acción".<sup>154</sup>

#### C. EL ENTENDER COMO PERFECCION: LA INFORMACION INTELIGIBLE

Una vez explicada nuestra opinión sobre lo que constituye la esencia de la operación intelectual, según la doctrina de Santo Tomás, esto es, la actualización del intelecto posible en razón de la información inteligible por la especie, en este apartado expondremos cómo esta interpretación da cuenta de todas las características propias de dicha operación.

Sin embargo, consideramos conveniente hacer una breve referencia al sentido de los términos *passio* y *motus* aplicados a la operación intelectual, antes de pasar al núcleo de la cuestión.

##### 1. El entender como "*passio*" y como "*motus*"

En primer lugar, Santo Tomás trata en diversas ocasiones de los diversos sentidos en los que se puede emplear el término *passio*, y que son tres:

— Sentido propio: recepción de algo contrario a lo que conviene según naturaleza, con la pérdida de lo que conviene;

— Sentido menos propio: recepción de algo, conveniente o inconveniente, con la pérdida consecuente de su contrario;

— Sentido amplio: recepción de algo respecto de lo que se estaba en potencia, sin que suponga ninguna pérdida o corrupción.<sup>155</sup>

<sup>154</sup> C. G., III, c. 22.

<sup>155</sup> Cfr. S. Th., I, q. 79, a. 2, c.; In II De Anima, lec. 11 (nos. 365-366); De Ver., q. 26, a. 1. c.

Según los dos primeros sentidos la *passio* pertenece a un predicamento propio, el predicamento "pasión", y se identifica con el *motus* en cuanto está en el móvil.<sup>156</sup> En el tercero, no dice más que recepción y, en cuanto tal, no lleva consigo movimiento o sucesión.

Respecto al *motus*, siempre que se emplea en sentido propio se identifica con el predicamento "pasión", y se define como "acto del existente en potencia en cuanto está en potencia".<sup>157</sup>

Pues bien, Santo Tomás afirma que el entender es de algún modo padecer y movimiento, en cuanto que "son un cierto *agere*, esto es, un cierto ser en acto".<sup>158</sup>

Vamos pues a analizar el contenido de este "cierto ser en acto".

#### a) La pasión como recepción

En el conocer intelectual son necesarias dos cosas, como ya se ha dicho: la presencia de la forma inteligible, y la información inteligible del intelecto por la misma.

El hombre, al tener como objeto propio de su conocimiento intelectual la *quidditas* de las cosas materiales, se encuentra inicialmente *sicut tabula rasa*, es decir, está en potencia respecto a los dos aspectos mencionados.<sup>159</sup> Así, para llegar a conocer en acto es necesaria la doble recepción de la especie inteligible: la recepción *secundum esse*, en virtud de la cual se hace presente la forma inteligible en el intelecto, y la información inteligible. En consecuencia, se da en él una doble *passio*,<sup>160</sup> en el sentido amplio de recepción; una, la información *secundum esse*, de alguna manera previa, y otra, la información inteligible, que constituye la misma operación intelectual. Ambas se dan sin corrupción ni movimiento<sup>161</sup> y, en consecuencia, no pertenecen al predicamento "pasión".

De modo similar, en los ángeles, que poseen de un modo innato todas las especies, si bien no hay recepción de las mismas en cuanto *esse*, sí se da, al menos respecto a las cosas que no son ellos mismos, la recepción —información— inteligible, y pasan así de no entender una cosa en acto a entenderla. Y bajo este aspecto, también en ellos se da una recepción, y, se puede predicar en ellos una "pasión" en sentido amplio.<sup>162</sup> Sin embargo, en Dios se da siempre la plena actualidad del entender<sup>163</sup> y, en consecuencia, en Él no hay "pasión" bajo ningún aspecto. Por ello, se puede decir que si bien en toda criatura el

<sup>156</sup> Cfr. p. ej., *De Ver.*, q. 26, a. 1, c; *In IX Metaphys.*, lect. 9 (nos. 2289-2313); *S. Th.*, I, q. 28, a. 3, ad 1; q. 45, a. 2, ad 2; III, q. 34, a. 2, c.

<sup>157</sup> Cfr. p. ej., *S. Th.*, I, q. 9, a. 1, c; *In XI Metaphys.*, lect. 9.

<sup>158</sup> *In II De Anima*, lect. 10 (nº 356).

<sup>159</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 79, a. 2, c.

<sup>160</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 9, a. 4, c.

<sup>161</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 79, a. 2, c; *In II De Anima*, lect. 11 (nos. 365-366).

<sup>162</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 58, a. 1, c; hay *passio* en el sentido de *recipere* ya que "additur enim ei perfectio secundum quod proficit in actum": *In II De Anima*, lect. 11 (nos. 367-368).

<sup>163</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 14, a. 2, c.



conocer es un cierto padecer,<sup>164</sup> éste se da *per accidens*,<sup>165</sup> y no corresponde a la esencia del entender.

Por último, queremos hacer notar que en alguna ocasión Santo Tomás habla también de la operación inmanente comparándola a la pasión, no en cuanto es una recepción sino en cuanto es una cierta actualidad y distinta de la actualidad de "ser", esto es, se nos manifiesta como un cierto "agere",<sup>166</sup> tomando pues este término en un sentido equívoco y por contraposición a la acción predicamental. Sin embargo, para poner de manifiesto este aspecto suele emplear más frecuentemente el término *motus*, que estudiamos a continuación.

b) El "motus" como acto

Como ya hemos indicado el movimiento no es otra cosa que el acto del existente en potencia en cuanto está en potencia. Y precisamente esta inmediata referencia al acto, y el hecho de que las acciones físicas, que son más evidentes para nosotros, se realizan mediante movimiento,<sup>167</sup> es lo que ha llevado a utilizar en la práctica este término, aunque de un modo meramente análogo, para referirse a toda operación vital. De modo que el ser vivo es definido como aquel ser que se mueve a sí mismo. Y es así cómo Santo Tomás considera aplicable el término a toda operación inmanente,<sup>168</sup> incluso en Dios.<sup>169</sup> Pero dejando claro que es un "movimiento" que no es movimiento, pues es acto perfecto y del perfecto, del existente en acto, sin sucesión, etc.<sup>170</sup>

Entonces, ¿por qué emplear este término en vez del de acto, que le es el propio? En nuestra opinión, el motivo es el mismo por el que se le llama acción; porque lo que no es una perfección entitativa —en el orden del ser— en los seres materiales corresponden a la acción y al movimiento, y así es cómo, en base a esta analogía, el término "motus" es aplicado a este tipo de perfecciones operativas.

## 2. La información inteligible

De todo lo que hemos ido exponiendo hasta el momento, se pueden deducir las características, muy peculiares, que concurren en la información inteligible de la especie, y que dan cuenta de las propiedades de la operación intelectual.

a) Es una verdadera información

En primer lugar hay que afirmar que se trata de una verdadera información, ya que la especie es principio determinativo y especificativo —principio *quo*— de la operación intelectual,<sup>171</sup> lo que exige que la especie se una como forma al intelecto posible.<sup>172</sup>

<sup>164</sup> Cfr. *In II De Anima*, lect. 10 (nº 356); lect. 11 (nos. 367-372); *De Malo*, q. 6, a. 1, ob. 7; *S. Th.*, I, q. 79, a. 2, c; *De Ver.*, q. 10, a. 7, ad 9; *C. G.*, II, c. 76;...

<sup>165</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 6, c; a. 7, ad 2.

<sup>166</sup> Cfr. *In II De Anima*, lect. 10 (nº 356); *C. G.*, III, c. 22.

<sup>167</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 18, a. 1, c; a. 2, c; a. 3, c.

<sup>168</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 18, a. 3, ad 1; q. 56, a. 1, ad 3; *In I De Anima*, lect. 10 (nº 160).

<sup>169</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 18, a. 3, ad 1; *De Pot.*, q. 10, a. 1, c.

<sup>170</sup> Cfr. notas anteriores; *De Ver.*, q. 4, a. 1, ad 1; *S. Th.*, I, q. 14, a. 2, ad 2; *In III De Anima*, lect. 15 (nº 831); lect. 12 (nº 766); *In IV Sent.*, d. 17, q. 1, a. 5, sol 3, ad 1.

<sup>171</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 2, a. 3, ad 8; *S. Th.*, I, q. 14, a. 5, ad 3; q. 85, a. 2, c; *De Spirit. Creaturis*, a. 9, ad 6; *C. G.*, I, c. 45.

<sup>172</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 7, ad sc 2; *C. G.*, I, c. 53; II, c. 50; c. 59; *De natura verbi*

De esta unión de la especie —y mediante ella de lo entendido—<sup>173</sup> con el intelecto posible surge un cierto *unum*: el intelecto en acto<sup>174</sup> cuya actualidad es el acto de entender, que es como un cierto efecto de ambos.<sup>175</sup> Y que se nos manifiesta como perfección y actualidad del inteligente.<sup>176</sup> Esta realidad es puesta de relieve en diversas ocasiones por Santo Tomás comparándola a la unión de la forma substancial con la materia, que da lugar a un *unum*, el ente en acto, cuya actualidad es el *esse*.<sup>177</sup>

Sin embargo, hay entre ambas una diferencia esencial, ya que en razón de la información natural, *secundum esse*, surge un *unum simpliciter*: el ente en acto, el cual “es algo”; en cambio, en la información inteligible se da lugar a un *unum secundum quid*, el *unum in intelligendo*, que corresponde al intelecto en acto,<sup>178</sup> el cual no “es algo” sino que “entiende algo”. Por ello, en ocasiones el Aquinate se refiere a la información inteligible como *quaedam informatio*,<sup>179</sup> y a que la especie inteligible no es forma sino sólo “*ut forma*”.<sup>180</sup>

Vamos a ver, pues, qué consecuencias lleva esto consigo.

#### b) El entender es acto del entendimiento, no de la especie

La primera diferencia manifiesta entre ambas informaciones, y que da razón del hecho de que es una unión *secundum quid*, es que el entender no es actualidad de la especie, bajo ningún aspecto, sino tan sólo del intelecto.

En el caso de la información natural, el *esse* es el fundamento tanto de la actualidad del todo como de cada una de las partes, de modo que el *esse* de la substancia es, a la vez, fundamento de la actualidad —realidad— tanto de la forma substancial como de la materia. Y, el *esse* del accidente, por ejemplo de un cuerpo rojo, es el fundamento de que la substancia, el cuerpo, “sea rojo” y de que “el rojo sea”, siendo un único acto.

Sin embargo, en el caso de la información inteligible, el entender es actualidad del intelecto, siendo el fundamento por el que “es inteligente”, pero no de que la especie sea (no es su *esse* en cuanto accidente) ni siquiera de que sea entendida (la especie es *quo* se entiende y no *quod* se entiende).

En primer lugar no es el fundamento de que la especie sea: ser especie no es ser entendida, en el sentido que *esse speciei* no es *intelligere*. Y esto al menos por cuatro motivos:

*intél.*, c.2 (nº 278); *S. Th.*, I, q. 14, a. 2, c; *Quodl.*, VII, q. 1, a. 2, c.

<sup>173</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 1, ad 7; a. 7, ad sc 2; *S. Th.*, I, q. 27, a. 1, ad. 2; q. 56, a. 1, c; *In I Sent.*, d. 15, q. 5, a. 3, ad 3; *Quodl.*, VII, q. 7, a. 1, sc 2.

<sup>174</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 6, c; *C. G.*, I, c. 46; c. 53; II, c. 78; IV, c. 19; *In III De Anima*, lect. 7 (nº 692); *In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1, ad 3; *S. Th.*, I, q. 14, a. 5, ad. 3.

<sup>175</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 8, ad 10; a. 6, c; *S. Th.*, I, q. 54, a. 1, ad 3.

<sup>176</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 2, ad 6; *S. Th.*, I, q. 14, a. 1, c; q. 54, a. 1, c.

<sup>177</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 19, a. 1, c. Ver notas 85, 87, 88 y 90.

<sup>178</sup> Cfr. *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, sol; ad 8. Ver nota 79.

<sup>179</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 34, a. 1, ad 3; *Quodl.*, VII, q. 1, a. 2, c.

<sup>180</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 1, c; ad 7; q. 3, a. 2, c; *S. Th.*, I, q. 55, a. 1, c; *C. G.*, I, c. 55; *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, sol.

— Si el *esse* de la especie fuera el *intelligere*, no se ve ninguna razón para que hubiera una potencia intelectual, ya que la especie podría inherir directamente sobre la esencia,<sup>181</sup> y el entender sería una perfección entitativa;

— No sería posible la conservación de las especies después de su consideración actual, ya que cuando no hubiera entender en acto no habría *esse* en acto de la especie; y no cabe argumentar que el estado de hábito corresponde a un grado menor de ser-entender (un entender a medias); la actualidad propia del hábito de la ciencia es capacidad de entender, y por eso actualidad ontológica, si bien no como perfección operativa sino entitativa. Por eso afirma el Aquinate que las especies se conservan, dando lugar al hábito de la ciencia, en razón de su inhesión —o información— *secundum esse*;<sup>182</sup>

— En el caso del ángel, al ser la misma forma substancial la forma por la que es y por la que entiende, ya que se conoce a sí mismo *per essentiam*,<sup>183</sup> si se identificaran el *esse* de la especie con el *intelligere*, se identificarían el *esse* y el *intelligere* angélico, con lo que el ángel sería acto puro, sería Dios.<sup>184</sup> Por eso, Santo Tomás insiste en que la *essentia* del ángel es principio del ser y del entender del mismo bajo aspectos distintos:<sup>185</sup> informa bajo un doble aspecto “natural” y “operativo” —“inteligible”—;

— Por último, no sería posible la visión beatífica, ya que supondría que nuestro entender se identificaría con el *Esse* divino, y sería necesario que Dios inheriese en nosotros *secundum esse*, lo que es un absurdo.<sup>186</sup>

Por ello, hay que distinguir *realmente*, y así lo hace Santo Tomás, dos aspectos de la especie: su realidad de accidente —su inhesión *secundum esse*—, y en cuanto tal es algo, un cierto ente; y bajo este aspecto su actualidad —su *esse* accidental— es tanto actualidad del intelecto en el orden del ser, del acto primero (que corresponde a la actualidad del hábito de la ciencia, que es una perfección entitativa),<sup>187</sup> como acto de la especie; y, por otro lado, su aspecto de *similitudo*, de vehículo de la forma de la cosa conocida, y es sólo bajo este aspecto como informa inteligiblemente,<sup>188</sup> de modo que en razón de esta información el intelecto se actualiza, pasa a ser intelecto en acto, pero la especie no recibe, en razón de esta información, ningún tipo de actualidad.

<sup>181</sup> Precisamente Santo Tomás pone como fundamento principal de la necesidad de las potencias operativas del alma, y en concreto del intelecto, en el hecho de que la operación es una actualización no “entitativa”, sino operativa. Cfr. *S. Th.*, I, q. 54, a. 3, c; q. 79, a. 1, c; *C. G.*, II, c. 60; *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 2, sol.

<sup>182</sup> Cfr. *Quodl.* III, q. 9, a. 1, c, en donde, evidentemente no se refiere a la estabilidad de la especie en cuanto al entender, pues hace referencia a cuando “actu non operantur”. Ver también *De Ver.*, q. 10, a. 2, c; *C. G.*, II, c. 78.

<sup>183</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 56, a. 1, c.

<sup>184</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 54, a. 2, c.

<sup>185</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 54, a. 2, ad 2.

<sup>186</sup> Cfr. *C. G.*, III, c. 51, *De Ver.*, q. 8, a. 5, ad 3; *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, ad 8.

<sup>187</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 2, c; q. 8, a. 14, c; *C. G.*, I, c. 45; *In III De Anima*, lect. 8 (nº 701).

<sup>188</sup> Cfr. *Quodl.*, VII, q. 1, a. 4, c; *De Ver.*, q. 2, a. 5, ad 17; q. 3, a. 1, ad 2; q. 10, a. 4, c.

En segundo lugar, tampoco el entender hace referencia a la especie como lo conocido —*quod cognoscitur*—, pues la información inteligible es realizada por la especie sólo y exclusivamente bajo su razón de *similitudo* —en cuanto portadora de la forma de otra cosa—, y no bajo su razón de ente. Precisamente en esto se pone de relieve que la especie inteligible no es pura intencionalidad, no un mero “ser otra cosa”, sino que posee además un cierto “contenido” propio, a modo de “soporte” entitativo, en razón del cual tiene la inhesión *secundum esse* con independencia de la actualidad operativa del intelecto; esto, además, es lo que permite la constitución del hábito de la ciencia no sólo como capacidad de volver a considerar algo ya conocido, sino también como mayor capacidad operativa, correspondiente a un enriquecimiento ontológico de la misma potenciar en la que inhiere.

Y, es así como se manifiesta que lo que es la especie —su *quidditas*— no es lo que (*quod*) conocemos, sino la *quidditas* de la cosa de la que la especie es portadora de su *similitudo*, y en consecuencia es sólo *quo* algo se conoce;<sup>189</sup> además, en caso contrario sólo seríamos capaces de conocer nuestros propios pensamientos.<sup>190</sup>

Por todo lo dicho, se debe afirmar que, en las criaturas, nunca son numéricamente uno el *esse* de la forma inteligible, por la que se conoce, y el *intelligere* correspondiente; y, en el caso que se conozca por especie —no *per essentiam*— el contenido de actualidad de la especie, determinado por su forma entitativa, no coincide con el contenido de actualidad de la operación intelectual, que sólo comprende el aspecto representativo de la especie.

De aquí que si en alguna ocasión Santo Tomás hace referencia a las especies inteligibles como *intellectae*,<sup>191</sup> debe entenderse que se refiere sólo a su aspecto representativo.

### c) El “*unum in intelligendo*” es “*unum secundum quid*”

Una consecuencia inmediata de lo que hemos dicho es que, al no ser la información —la unión— inteligible una información *secundum esse*, el *unum* que resulta en razón de la misma —el entendimiento en acto— no es un *unum simpliciter*, sino un *unum secundum quid*.

Y, ¿cuál es esta unidad? Para poder responder, hemos de tener en cuenta que esta unión, que se sigue de la acción del intelecto agente o de la voluntad,<sup>192</sup> lo único que cambia es el intelecto posible y no la especie, la cual ya estaba en acto en razón de su inhesión *secundum esse*. En consecuencia, esta unión afecta sólo a una de las partes unidas —al intelecto— y no a la otra —la

<sup>189</sup> Cfr. *In III De Anima*, lect. 8 (nº 718); *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, sc; *De Anima*, q. un., a. 2, ad 5

<sup>190</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, c; *De Unitate Intelec.*, c. 5 (nº 256); *C. G.*, II, c. 75.

<sup>191</sup> Cfr. p. ej., *In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1, ad 3; *In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1, ad 3; *S. Th.*, I, q. 12, a. 3, ad 3.

<sup>192</sup> Respecto a la voluntad ver p. ej., *De Ver.*, q. 8, a. 14, c.

especie—, por ello podríamos describirla diciendo que es una unión real con respecto al intelecto, pero basta que sea de razón respecto a la especie.<sup>193</sup>

Y éste es el tipo de unión al que se refiere Santo Tomás en muchas ocasiones con la calificación de *unum in intelligendo*, especialmente al hacer referencia a la visión beatífica, en la que el carácter real de dicha unión respecto al intelecto y de razón respecto a la forma, en este caso la esencia divina, se pone más de manifiesto.

d) El entendimiento en acto es lo entendido en acto

Ahora bien, en razón de la información inteligible, el intelecto recibe una actualidad —el entender— determinada por la especie inteligible en cuanto *similitudo* y, en consecuencia, alcanza una identidad formal con la cosa conocida. La actualidad, o perfección, operativa del inteligente —su *intelligere*— se identifica así con la actualidad, o perfección, entitativa del objeto conocido —su *esse*—, identidad que es sólo según la forma o contenido, pero distinta en el modo —entitativo y operativo— de poseer dicha actualidad; por eso el inteligente “entiende algo”, en cambio el ente —la cosa— “es algo”. Esta realidad es expresada mediante la afirmación de que “el entendimiento en acto es lo entendido en acto”.<sup>194</sup>

Nos encontramos así con otro aspecto esencial a la operación intelectual: la asimilación. Pues teniendo en cuenta que toda semejanza se constituye en razón de una identidad formal y una relación de origen; de acuerdo a lo que hemos dicho, la operación intelectual se nos manifiesta claramente como un proceso asimilativo, en el que el intelecto, mediante un proceso iniciado en razón de una acción de la cosa en nosotros, se identifica formalmente con la cosa conocida.<sup>195</sup> De aquí la enseñanza de Santo Tomás que, siguiendo a Aristóteles, afirma que todo conocimiento es “*per assimilationem*”.<sup>196</sup>

De este modo, se pone de relieve que el conocimiento es tanto más perfecto cuanto mayor es el grado de asimilación, de identidad formal,<sup>197</sup> entre el intelecto y la cosa. Este, desde el punto de vista de lo conocido, viene limitado por su mayor o menor contenido formal, ya que la identificación es *secundum*

<sup>193</sup> Se debe tener en cuenta que toda relación tiene como fundamento en una acción en la cantidad (cfr. p. ej., *De Pot.*, q. 8, a. 1, c). Ahora bien, en razón de la información inteligible la especie ni ejerce ni padece ninguna acción, sino sólo el intelecto posible que es el que se actualiza y por ello se puede hablar de una unión real del intelecto con la especie en razón de esa actualización, pero sólo de razón de la especie al intelecto.

<sup>194</sup> Cfr. *Comp. Theol.*, II, c. 1 (nº 587); *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, sol; ad 3; *De Ver.*, q. 8, a. 1, c; *Quodl.*, IX, q. 4, a. 2, c; *De Pot.*, q. 8, a. 2, ad 10; *S. Th.*, I, q. 12, a. 4, c; III, q. 9, a. 3, ad 3.

<sup>195</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 55, a. 1, ad 2; q. 85, a. 2, ad 1; *Quodl.*, VII, q. 1, a. 2, c; *In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1, ad 3; *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 1, ad 10; *In III De Anima*, lect. 9 (nº 724).

<sup>196</sup> Cfr. *C. G.*, IV, c. 11; *De Ver.*, q. 8, a. 5, c; a. 7, ad 21; q. 22, a. 1, ad 2; *In I De Anima*, lect. 12 (nº 179); *S. Th.*, I-II, q. 50, a. 1, ad 2; DEUSI, O. N. *La Doctrina de la inteligencia...* pp. 62-64.

<sup>197</sup> Cfr. *In I De Anima*, lect. 4 (nº 43); *C. G.*, IV, c. 11.

*formam*; por ello una cosa es tanto más inteligible en la medida que es más pura forma y, en consecuencia, por su grado de inmaterialidad.<sup>198</sup>

Por esto, la afirmación de que “lo entendido en acto es el entendimiento en acto” se nos muestra como equivalente, fijándonos ahora en el contenido inteligible, a la de “lo inteligible en acto es el entendimiento en acto”.<sup>199</sup>

Por último, otras dos maneras de expresar esta misma realidad, si bien bajo otros aspectos, son las afirmaciones de que “el entendimiento en acto se une *in intelligendo* a la cosa conocida”,<sup>200</sup> y que “lo conocido se hace presente en el entendimiento en acto”,<sup>201</sup> y a esta presencia y unión se les llama intencionales, ya que no son físicas sino representativas, esto es, mediante la especie.<sup>202</sup>

### e) La información inteligible: información intencional

Todas estas características de la información inteligible son puestas especialmente de manifiesto cuando lo conocido es una cosa distinta del inteligente, aunque no sea de la esencia del conocer.<sup>203</sup> Por ello ha sido frecuente hacer referencia a este caso a la hora de destacar la peculiaridad de esta información; por ejemplo, Santo Tomás, cuando quiere distinguir los seres cognoscitivos de los que no lo son, dirá que es propio de los cognoscitivos el poeer las formas de otras cosas.<sup>204</sup>

De aquí que sea usual describir la información inteligible como “la posesión de la forma de otra cosa en cuanto de otra”,<sup>205</sup> y esta ordenación a otro, *tendere-in*, es lo que ha dado origen a calificar a esta información como información intencional.

Sin embargo, aunque este planteamiento es correcto, no es el esencial. Primero, porque la esencial intencionalidad del conocer no es la referencia a otra cosa, sino su esencial referencia a otro acto, el entender está esencialmente ordenado al acto de ser de lo conocido (la perfección operativa del inteligente hace referencia siempre a la perfección entitativa del objeto), y esto aunque el objeto y sujeto coincidan, como ocurre en el autoconocimiento. Segundo, consecuencia de lo anterior, porque lo propio de la información inteligible es tal no por ser la posesión de *la forma de otra cosa*, lo que se pone especialmente en el hecho de que las inteligencias superiores se conocen *per essentiam*,<sup>206</sup> sino la posesión de *una forma de otro modo* y, en consecuencia, *ser algo de otro modo*.<sup>207</sup>

<sup>198</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 14, a. 3, c.

<sup>199</sup> Cfr. *C. G.*, I, c. 51-53.

<sup>200</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 24, a. 10, ad 2; *De Pot.*, q. 9, a. 5, c.

<sup>201</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 59, a. 2, c; *De Pot.*, q. 9, a. 5, c.

<sup>202</sup> Cfr. *In I Sent.*, d. 15, q. 5, a. 3, ad 3 y 4.

<sup>203</sup> Como indicábamos anteriormente lo propio del conocer no es tanto la posesión de la forma de otra cosa, como la posesión de una forma de otro modo —una posesión poseída o, como dice García López, “posesión objetiva de una forma” (*Estudios de metafísica tomista*, p. 143) y, también, “posesión intencional de una forma” (DERISI, *La doctrina de la inteligencia...*, p. 194).

<sup>204</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 14, a. 1, c.

<sup>205</sup> Cfr. *Ibidem*, ver nota 203.

<sup>206</sup> Cfr. *In Boet. De Trinitate*, Proem., q. 1, a. 2, c.

<sup>207</sup> Cfr. *C. G.*, IV, c. 11; *S. Th.*, II-II, q. 4, a. 1, c.

Por ello, algunos autores para describir estas mismas características ponen un especial énfasis en la palabra "posesión". Así, Millán Puelles, fijándose especialmente en la intencionalidad esencial del entender, lo define como "*actus actus actum possidentis*";<sup>208</sup> y, García López, resaltando más lo peculiar de la información, dirá que entender es "*actus actus formam possidentis*".<sup>209</sup>

f) El entender como "*actus actus actum possidentis*"

A nuestro modo de ver esta descripción, o definición, que Millán Puelles ha dado del entender como "*actus actus actum possidentis*";<sup>210</sup> es la más acorde a la mente de Santo Tomás que hemos encontrado, puesto que da cuenta de todas sus características peculiares.

Nosotros la leemos así: el entender es un acto (*actus*) de un sujeto, o subsistente (*actus*), que posee (*possidentis*) —la característica propia del entender— una actualidad (*actum*).

Veamos esto con un poco más de detalle:

— El entender es un acto, por tanto una perfección;

— De un subsistente: de un sujeto que está ya en acto, que posee su perfección entitativa, la que le corresponde según su especie; de este modo se manifiesta que la perfección, la actualidad, del entender es una perfección operativa —no entitativa— y, en consecuencia, el entender es una operación inmanente;

— Que posee: con esta palabra se determina, se especifica, el entender dentro del género de las operaciones inmanentes (es su diferencia específica); así lo que es propio de la operación intelectual es su carácter "posesivo", a diferencia de la volitiva que es el "impulsivo";

— Un acto: con esto se resalta el carácter intencional del entender, pues lo que se posee es una perfección que le compete a un existente en acto.

Hay que hacer notar que la perfección poseída —el *actum*— no es necesariamente una perfección distinta de la del inteligente, pues cuando uno se conoce a sí mismo, la perfección de entender consiste en poseer operativamente la perfección que ya es poseída por el propio inteligente entitativamente; bajo este aspecto es como se pone de relieve el que el carácter intencional del entender no radica tanto en poseer la perfección de otra cosa operativamente, como en el poseer una perfección operativamente.

<sup>208</sup> MILLÁN PUELLES, A., *La estructura de la subjetividad*, Rialp (Madrid, 1967), pp. 197-198.

<sup>209</sup> GARCÍA LÓPEZ, J., o. c., p. 143.

<sup>210</sup> MILLÁN PUELLES, A., o. c., p. 198.

La lectura que hemos hecho es expresada por García López mediante la expresión de "*actus actus formam possidentis*",<sup>211</sup> sin embargo, como indicaremos en las conclusiones, esta interpretación, en nuestra opinión, limita el alcance y la profundidad del contenido de la definición dada por Millán Puelles. En concreto, pensamos que reduce la posesión intelectual a la posesión intencional *de una forma*, cuando el realismo tomista nos manifiesta que el entender es más bien la posesión intencional *de una cosa*. Sobre este aspecto volveremos en un trabajo posterior, donde estudiaremos la función gnoseológica del verbo mental.

### 3. *El contenido de la intelección: su objeto formal*

Pasamos ahora a considerar aquello que constituye el objeto formal de la intelección: su contenido, su mayor o menor identidad con el objeto conocido.

De por sí el conocimiento tiende a la total identificación formal del intelecto en acto con lo conocido en acto,<sup>212</sup> lo que implica que el acto de entender —la perfección operativa del intelecto— sea idéntico formalmente al acto de ser —la perfección entitativa— de la cosa conocida: identidad formal de ambos actos, o perfecciones, y distinción modal entre los mismos.

Cuando la identificación formal es completa se dice que el conocimiento es comprensivo. Sin embargo, esto no es posible de un modo general; por eso, si bien siempre se alcanza una cierta identidad formal, que depende de la naturaleza del cognoscente y de lo conocido, ésta —la identificación— en muchas ocasiones no será completa. Una primera limitación viene determinada por el hecho de que el obrar sigue al ser, y, en consecuencia, la perfección de la operación intelectual —perfección operativa— no puede ser superior a la perfección entitativa del inteligente. Lo que implica que sólo puede conocer adecuadamente un tipo determinado de seres, que constituyen su objeto propio.

En el caso del hombre, el objeto material propio son los seres materiales, cuyas formas adquiere a partir de los mismos mediando la sensibilidad.<sup>213</sup> Este hecho determina, además, el tipo de identidad que el hombre es capaz de alcanzar en su operación intelectual: su objeto formal propio.

Para poder determinar éste, se ha de tener en cuenta que en el acto de entender concurren tanto la capacidad asimilativa del intelecto como la forma inteligible —la especie—. <sup>214</sup> Ahora bien, la primera —la capacidad asimilativa— es la adecuada a las formas connaturales,<sup>215</sup> y, por ello, nos basta determinar las características de las especies inteligibles en el hombre, que son sus formas connaturales, para saber cuál es su objeto formal propio.

<sup>211</sup> GARCÍA LÓPEZ, J., o. c., p. 143. En nuestra opinión Millán Puelles no ha tomado el término *acto* en el sentido restringido de *forma*, sino precisamente en el de *acto*, ya que el *verum* es un trascendental.

<sup>212</sup> Ver nota 195.

<sup>213</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 6, c.

<sup>214</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 105, a. 3, c.; *In III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 2, sol 1ª.

<sup>215</sup> Este es el planteamiento general de Santo Tomás (Cfr. *In Boet. De Trinitate.*, q. 1, a. 1, sc 2), aunque en ocasiones parece admitir que es posible un incremento de *lumen* que permite una mayor asimilación a la cosa con la misma especie inteligible (Cfr. lo dicho en el apartado A, nos. 4 y 5).



## a) La especie inteligible

El hombre adquiere las especies inteligibles “a partir de las mismas cosas, en cuanto actúan en el intelecto posible, obrando primeramente en nuestros sentidos”.<sup>216</sup>

Así, pues, nuestro conocimiento comienza en razón de una acción física de la cosa sobre el órgano de nuestros sentidos externos, que desencadena el proceso del conocimiento sensible, el cual finaliza en la producción del fantasma o *experimentum* de la cosa. Una vez poseído éste, el intelecto agente, utilizándolo como instrumento, abstrae el contenido inteligible de la cosa, produciendo en el intelecto posible la especie inteligible.<sup>217</sup>

De este modo, nuestras especies inteligibles dependen de:

- i. La acción ejercida por el objeto;
- ii. la perfección del proceso del conocimiento sensible;<sup>218</sup>
- iii. la acción del intelecto agente y la pasión correspondiente del intelecto posible: la capacidad intelectual del cognoscente.

Los dos primeros hacen directa referencia a la perfección del fantasma, el tercero a la perfección de la potencia intelectual propiamente dicha.

b) La “*quidditas*”: objeto formal propio del intelecto humano.

De estas características de la especie inteligible podemos sacar las siguientes conclusiones:

i. Al tener su origen la especie en la acción física ejercida por la cosa en nuestros sentidos, la esencia de ésta —de la cosa— se nos manifiesta en cuanto que es principio de operaciones;<sup>219</sup> y, en consecuencia, podemos afirmar que el hombre más que esencias conoce naturalezas (sabiendo que la distinción entre esencia y naturaleza es de razón);

ii. Las realidades superiores —no materiales— las conoce el hombre de un modo indirecto, y por comparación a las realidades materiales, que son el objeto propio de su conocimiento;

iii. Por último, las limitaciones naturales o accidentales de nuestro proceso cognoscitivo,<sup>221</sup> hacen que podamos afirmar de un modo general que la especie obtenida no alcanza una plena identidad con la forma de lo conocido y, en consecuencia, nuestro conocimiento, ni siquiera en relación a su objeto propio —los seres materiales—, es comprensivo.

<sup>216</sup> *De Ver.*, q. 2, a. 5, c.

<sup>217</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 6, ad 7; *S. Th.*, I, q. 85, ad 4; II-II, q. 12, a. 2, c.

<sup>218</sup> Dicha perfección depende no sólo de la perfección de las potencias —la mayor o menor “agudeza”— sino también de la del acto concreto —atención, pureza de la sensación...

<sup>219</sup> Cfr. *De ente et essentia*, c. 1.

<sup>220</sup> Decimos naturales y accidentales en razón de que, en principio, en unas circunstancias ideales podría haber el conocimiento comprensivo de alguna cosa.

<sup>221</sup> Cfr. *In III De Anima*, lect. 8 (nº 717); *S. Th.*, I, q. 85, a. 5, c; a. 6, c.

#### 4. La conexión con la realidad: la "conversio ad phantasmata"

Como ya se ha indicado, el objeto de nuestro conocimiento son las cosas existentes fuera del alma o, con más precisión, la *quidditas* de las cosas exteriores<sup>222</sup>

Nos queda pues por considerar con detalle, cómo se fundamenta en el proceso cognoscitivo la conexión entre nuestro pensamiento y la realidad; lo que, en último término, se puede expresar diciendo: "(el entender) tiene relación a la cosa que se entiende, por el hecho que la especie la cual es el principio de la operación intelectual como forma, es semejante a la cosa".<sup>223</sup>

Sin embargo, consideramos que esta afirmación debe ser estudiada detenidamente, para ver cuál es la función de los distintos elementos en orden a esta relación de la intelección a la cosa. Lo cual es puesto de relieve en lo que se llama *conversio ad phantasmata*, ya que es precisamente mediante el fantasma como se establece la conexión entre nuestro pensamiento y la realidad.

##### a) La *conversio ad phantasmata*

Santo Tomás parte del hecho de la necesidad de la acción del fantasma en todos los actos cognoscitivos de nuestro intelecto, incluso una vez que poseemos la especie inteligible de la cosa: "es imposible que nuestro intelecto, según el estado de la vida presente (...), pueda entender algo en acto si no es convirtiéndose al fantasma. Y esto se manifiesta a partir de dos indicios. El primero, porque siendo el intelecto una potencia que no utiliza un órgano corporal, de ningún modo se podría impedir su acto por la lesión de algún órgano de este tipo, si no fuera necesario para su acto de otra potencia que utiliza un órgano corporal. Y usan órgano corporal los sentidos, la imaginación y otras potencias correspondientes a la parte sensitiva. De donde es manifiesto que para que nuestro intelecto entienda en acto, no sólo cuando adquiere por primera vez la ciencia, sino también en el uso de la ciencia ya adquirida, se requiere el acto de la potencia imaginativa y del resto de las potencias. Pues vemos que impedido el acto de la potencia imaginativa por una lesión orgánica, como en los locos, o de la memoria, en los dormidos, el hombre es incapaz de entender en acto incluso aquello de lo que ya tenía ciencia. Segundo, pues todos podemos experimentar, en nosotros mismos, que cuando intentamos entender algo, formamos fantasmas a modo de ejemplo, en los cuales, por decir así, se contempla lo que se intenta entender".<sup>224</sup>

Este es el dato de experiencia, ahora bien, cabe preguntarse el por qué de esta necesidad. Y Santo Tomás responde con dos argumentos:

i. "Ninguna potencia puede conocer algo sin convertirse a su objeto (...). De donde, como los fantasmas se comportan respecto al intelecto posible como los sensibles respecto al sentido (esto es, como su objeto), aunque posea ya su especie inteligible, sin embargo, nunca considera en acto algo si no es convir-

<sup>222</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, c; *In II Sent.*, d. 14, q. 1, a. 2, q. 2ª; *C. G.*, II, c. 75.

<sup>223</sup> *C. G.*, I, c. 53.

<sup>224</sup> *S. Th.*, I, q. 84, a. 7, c. Cfr. *S. Th.*, I, q. 62, a. 6, c; *C. G.*, II, c. 73.

tiéndonos al fantasma. Y así, del mismo modo que nuestro intelecto necesita de los fantasmas antes de la adquisición del hábito (la especie) para poder entender en acto, del mismo modo ocurre una vez adquirido”,<sup>225</sup>

ii. “Para que entendamos en acto no basta la misma conservación de las especies, sino que es necesario que las utilicemos según conviene a las cosas de las que son especies, que son naturalezas existentes en los particulares”,<sup>226</sup> o, con otras palabras, “es necesario, para que el intelecto entienda en acto su objeto propio, que se convierta al fantasma, para contemplar la naturaleza universal existente en el particular”.<sup>227</sup>

Consideremos, pues, cada uno de estos dos argumentos.

b) El fantasma como objeto del entendimiento.

El primer argumento nos plantea la cuestión de en qué sentido se dice que el fantasma es objeto de nuestro entendimiento.

Evidentemente hay que afirmar que no es el objeto *quod*, no es *lo* que se conoce de una manera inmediata; el objeto *quod* son las cosas que los fantasmas representan: “la *similitudo* que está en nuestro intelecto no se abstrae del fantasma como del objeto a conocer, sino como medio de conocimiento (...). De aquí que nuestro intelecto no se dirige directamente a conocer el fantasma a partir de la especie que recibe, sino la cosa de la cual es el fantasma; aunque por una cierta reflexión también alcance a conocer el fantasma, en cuanto considera la naturaleza de su acto”.<sup>228</sup>

Por consiguiente, para determinar en qué sentido es objeto, es preciso determinar cuál es su función en la operación intelectual y, como ya hemos visto, ésta consiste en que obre como agente instrumental en la actualización del intelecto, siendo el agente principal de dicha acción el intelecto agente.<sup>229</sup>

De él abstrae el intelecto agente la forma inteligible de la cosa que se va a conocer, de modo que la forma corresponde a la de la cosa que el fantasma representa.<sup>230</sup> En consecuencia, interviene como vicario de dicho objeto, haciéndole presente y apto para actuar sobre el intelecto. Por ello, podemos afirmar que el fantasma es objeto del intelecto en cuanto agente que obra sobre una potencia pasiva,<sup>231</sup> y esto de un modo instrumental y vicario.<sup>232</sup>

Esta característica, este obrar del fantasma, se ve claramente necesario en la adquisición de la especie. Sin embargo, no aparece tan claro en el caso de la utilización de una especie ya adquirida. ¿Por qué, entonces, Santo Tomás insiste en la necesidad de la *conversio*?

<sup>225</sup> *De Ver.*, q. 10, a. 2, ad 7.

<sup>226</sup> *S. Th.*, I, q. 84, a. 7, ad 1.

<sup>227</sup> *Ibidem*, c.

<sup>228</sup> *De Ver.*, q. 2, a. 6, c.

<sup>229</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 16, a. 6, ad 7.

<sup>230</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>231</sup> Cfr. *In II De Anima*, lect. 6 (nº 305); *De Malo*, q. 6, a. 1, ob. 7.

<sup>232</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 2, a. 5, c.

La única respuesta universalmente válida, que encontramos, es que mediante su acción no sólo se obtiene una identidad formal del intelecto a la cosa según la especie, para lo que bastaría la especie inteligible, sino que de su acción surge una relación real del acto de entender al fantasma, y mediante él una relación habitual<sup>233</sup> a la cosa. De modo que el entender dice relación a la cosa *concreta* conocida, no comporta sólo una mera identidad formal,<sup>234</sup> sino la asimilación a algo determinado, lo que exige que se dé una relación de origen.<sup>235</sup>

Y es así como la *conversio ad phantasmata* se nos manifiesta necesaria incluso cuando se usan especies ya adquiridas, en cuanto que con ella somos capaces de captar el contenido inteligible de la especie como el contenido inteligible de algo concreto. Téngase en cuenta que esta *conversio* se da *in actu exercito*, no mediante una reflexión en sentido propio, de modo que en la simple aprehensión nos permite captar el contenido inteligible de algo concreto, sin que se explicita la relación entre “este algo concreto” y “su contenido inteligible”. En ella se alcanza, en razón de la *conversio*, “el contenido inteligible *de esto*”, pero no “esto *es* este contenido inteligible”, lo cual corresponde a la segunda operación intelectual: el juicio.

Sin embargo, esta interpretación presenta todavía algunas dificultades: la primera, el que no parece concordar con el segundo argumento, dado por Santo Tomás en relación a la necesidad de la *conversio*; la segunda, el hecho de que en la simple aprehensión no hay en sentido propio comparación a la cosa conocida.<sup>236</sup>

Para poder responder a ellas, vamos a considerar ahora el segundo argumento, para luego estudiar con más detalle el tipo de relación que se da en las simple aprehensión respecto a la cosa.

### c) Contemplar la naturaleza universal existente en el particular

Partiendo del hecho de que las especies inteligibles obtenidas mediante la abstracción son universales, argumenta así el Aquinate: “(la naturaleza) de cualquier cosa material no puede ser conocida de una manera completa y verdadera si no es conocida como existente en el particular. Lo particular lo aprehendemos por el sentido y la imaginación. Por tanto, es necesario que, para entender su objeto, el intelecto se convierta al fantasma, y contemple la naturaleza universal existente en el particular”.<sup>237</sup>

Vemos que aquí el argumento de Santo Tomás se centra en poder alcanzar de “una manera completa y verdadera” el contenido de la propia intelección, y esto en razón de que el objeto propio de nuestro intelecto es la *quid-*

<sup>233</sup> Debe tenerse en cuenta que no siempre el objeto conocido existe en acto en el momento de conocer y, en consecuencia, puede no haber una relación real. A este tipo de relaciones Santo Tomás les llama relaciones “habituales” (Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 5, ad 1) En cambio, la relación al fantasma es siempre real, por ser reales y distintos los sujetos relacionados, y ser la acción en que se funda real y natural.

<sup>234</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 37, a. 1, c; q. 34, a. 1, ad 3; *Ad coll.*, c. 1, lect. IV (nº 30).

<sup>235</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 3, c; *Ad Coll.*, c. 1, lect. IV (nº 31); *S. Th.*, I, q. 93, a. 1,

c.

<sup>236</sup> Cfr. *C. G.*, I, c. 59.

<sup>237</sup> *S. Th.*, I, q. 84, a. 7, c.

*ditas* de las cosas materiales, y las especies que utilizamos, en razón de la propia debilidad del intelecto humano, son incapaces de manifestar de ese modo —completo y verdadero— la *quidditas* de las cosas.

Tenemos así que a nivel de juicio la *conversio* se nos manifiesta bajo una doble necesidad: una, la correspondiente a los juicios universales, ya que si bien las especies lo son, carecen de la virtualidad suficiente para que alcancemos el “modo” indicado, y así el fantasma se nos manifiesta como necesario en razón de ejemplo,<sup>239</sup> pero no en cuanto nos lleva a una cosa concreta y singular; otra, corresponde al caso del juicio sobre el singular, en el cual la *conversio* es necesaria como camino de tipo reflexivo mediante el cual se puede volver a la cosa singular.<sup>239</sup>

En nuestra opinión, como es precisamente en el caso de los juicios universales en el que la *conversio* nos puede parecer innecesaria, a él se refiere de un modo principal el Aquinate, en el texto citado, no porque sea la razón fundamental de la necesidad de la *conversio*, sino por ser el caso límite. De este modo, demostrando la necesidad en dicho caso, pone de relieve que *siempre* es necesaria dicha *conversio ad phantasmata*.

Sin embargo, para poder determinar la necesidad intrínseca y fundamental de la *conversio*, es necesario que nos fijemos en su función en la operación más inmediata del conocimiento —la simple aprehensión—, sobre la que se fundan todas las demás operaciones del intelecto.

#### d) El objeto de la simple aprehensión

Para captar la función propia del fantasma en la simple aprehensión es necesario que nos fijemos en cuál es el objeto de esta operación.

Dice así Santo Tomás: “Doble es la operación del intelecto. Una que se llama inteligencia de los indivisibles (la simple aprehensión), por la cual se conoce en cada cosa su *quid est*. La otra es por la que compone y divide, a saber, formando una enunciación negativa o afirmativa. Y estas dos operaciones responden a dos realidades que se dan en las cosas. La primera operación mira la naturaleza de la cosa, según la cual la cosa entendida obtiene en algún grado la categoría de ente: ya sea una cosa completa como un cierto todo, ya incompleta como la parte o el accidente. La segunda operación mira al mismo *esse* de la cosa, *esse* que ciertamente resulta de la agregación de los principios de la cosa, en los compuestos, o que acompaña (es concomitante) a la simple naturaleza de la cosa, en las substancias simples”.<sup>240</sup>

Y, es en esta distinción de objetos donde, siguiendo a Aristóteles, fundamenta el hecho de que sólo se pueda hablar de verdad o falsedad en relación a la segunda operación del intelecto:

— “Siendo doble la operación del intelecto: una de las cuales (...) consiste en la aprehensión de la *quidditas* simple (...) y otra (...) en la compo-

<sup>238</sup> Cfr. S. Th., I, q. 84, a. 7, c.

<sup>239</sup> Cfr. S. Th., I, q. 86, a. 1, c.

<sup>240</sup> In Boet. De Trinitate, q. 5 (lect. 2, a. 1), a. 3, c.

sición o división de proposiciones: la primera mira la *quidditas* de la cosa, la segunda el *esse* de la misma. Y como la razón de verdad se funda en el *esse* y no en la *quidditas* (...), la verdad o falsedad se encuentra propiamente en la segunda operación, y en su signo, que es la enunciación; y no en la primera, o en su signo, que es la definición, sino *secundum quid*. Y esto es así, en cuanto que también el *esse* de la *quidditas* es un cierto *esse* de razón, en razón de lo cual se habla de verdad en la primera operación del entendimiento, y en el mismo sentido de definición verdadera.

Pero a esta verdad no se le opone una falsedad *per se*, ya que el entendimiento tiene siempre un "juicio" verdadero sobre su propio objeto, al que tiende de un modo natural (...), por eso sólo cabe que se mezcle una falsedad *per accidens*, esto es, en razón de una afirmación o comparación aneja. Lo cual puede ocurrir de dos maneras: o por comparación entre la definición y lo definido (...), o por la relación mutua entre las partes de la definición".<sup>241</sup>

— "Cuando se dice o se entiende algo incomplejo, éste, de por sí, no es ni igual ni desigual a la cosa, puesto que la igualdad o desigualdad se dicen en razón de una comparación, y en el incomplejo, de por sí, no se da ninguna comparación o aplicación a la cosa. De donde, de por sí, sólo se puede decir que sea verdadero y falso del complejo, en el que se designa la comparación del incomplejo a la cosa en virtud de la composición o la división.

Sin embargo, el intelecto incomplejo, entendiendo aquello que es (*quod quid est*), aprehende la *quidditas* de la cosa con una cierta comparación a la cosa, pues la aprehende como la *quidditas* de esta cosa. Por este motivo, si bien, el mismo incomplejo, o también la definición no es de por sí ni verdadero ni falso, sin embargo, el intelecto que aprehende aquello que es (*quod quid est*) se dice ciertamente que, de por sí, es siempre verdadero (...), aunque *per accidens* pueda ser falso, en cuanto que la definición incluya en sí alguna complejidad, o bien de las partes de la definición entre sí, o de toda la definición respecto a lo definido".<sup>242</sup>

Pensamos que estos textos de Santo Tomás precisan con claridad el por qué es necesario el fantasma: porque el objeto propio del intelecto, el que corresponde a su primera operación, es la *quidditas de esta cosa*,<sup>243</sup> lo que implica que su objeto material sea *esta cosa* y su objeto formal la *quidditas de esta cosa*, y no simplemente la *quidditas*, en cuyo caso habría que afirmar que se identificarían el objeto material y el formal: la *quidditas*. En consecuencia, en el acto intelectual de la simple aprehensión se da necesariamente una relación a la cosa concreta conocida —a esta cosa—, al *esto* que conozco; y esta relación no puede tener como fundamento la especie inteligible en cuanto forma, pues en cuanto tal es universal y, por tanto, con una única relación —de identidad formal— con todas las cosas pertenecientes a la misma especie.<sup>244</sup>

<sup>241</sup> In I Sent., d. 19, q. 5, a. 1, ad 7.

<sup>242</sup> C. G., I, c. 59. Cfr. In III De Anima, lect. 11; De Ver., q. 1, a. 3 c.

<sup>243</sup> Cfr. C. G., I, c. 59.

<sup>244</sup> Cfr. In II Sent., d. 17, q. 2, a. 1, ad 3; C. G., II, c. 73; c. 60; S. Th., I, q. 85, a. 4; q. 79, a. 6;...

Por esto, y teniendo en cuenta que lo único previo al acto de entender que posee una relación propia y exclusiva con la cosa concreta conocida es el fantasma, en el que se contienen todos los datos de su singularidad; el único modo en el que es posible que nuestro acto intelectual puede tener una relación propia y exclusiva a la cosa concreta conocida es mediante la participación del fantasma en la operación intelectual. Y es así, como mediante la *conversio ad phantasmata* en la simple aprehensión se conoce la *quidditas* de esta cosa concreta: se contempla una realidad singular bajo un contenido universal.<sup>245</sup>

De acuerdo a todo lo dicho, se puede afirmar que el contenido psicológico de la *conversio ad phantasmata* no es otro que la captación, implícita en el propio acto, de esta relación a la cosa: conozco el contenido inteligible (la *quidditas*) de esta cosa.

Debe tenerse en cuenta que, en este momento, lo que se está contemplando es la *quidditas*, no la cosa; por lo, en la simple aprehensión no se da un conocimiento *directo* del singular en cuanto tal, sino sólo indirecto.<sup>246</sup> Lo que lleva consigo que no sea un proceso argumentativo o reflexivo,<sup>247</sup> pues en caso contrario, sería necesario que el propio intelecto pusiera algo de su parte, y, en consecuencia, cabría la posibilidad de error.<sup>248</sup> La *conversio* consiste solamente en la mera captación, *in actu exercito*, de la relación a la cosa, como hemos indicado.

Por otro lado, la diversidad de fantasmas no implica diversidad de actos en el intelecto,<sup>249</sup> sino sólo diversidad de relaciones: el contenido del acto es el mismo, pues idéntica es la especie por la que se conocen todas las cosas de la misma especie, pero distinto es el objeto concreto conocido: hay distinción material, no formal.

Y es precisamente esta relación al singular, ya presente en la simple aprehensión, lo que permite un proceso reflexivo mediante el cual se alcance un conocimiento propio del singular, esto es, los juicios sobre el singular y de existencia.<sup>250</sup> Pues en caso contrario, no habría ningún fundamento para poder hacer dichos juicios, serían vacíos; no sería posible pasar del pensamiento a la realidad, de modo que se identificarían el *percipi* y el *esse*, en vez de fundar el *percipi* en el *esse*.

Todo lo cual pone de relieve el realismo de Santo Tomás: *el objeto del conocimiento son las cosas*.<sup>251</sup> Y esto es así desde la primera operación del inte-

<sup>245</sup> Cfr. C. G., II, c. 73. Téngase en cuenta la insistencia del Aquinate en que el objeto *quod* —material— es singular, sólo el *quo* —el formal— es universal: cfr. S. Th., I, q. 55, a. 3, ad 2; De Ver., q. 8, a. 10, ad 1.

<sup>246</sup> Cfr. S. Th., I, q. 86, a. 1, c; FABRO, C. *Percepción y pensamiento*, EUNSA (Pamplona, 1978), pp. 329-330.

<sup>247</sup> Cfr. FABRO, o.c., p. 318.

<sup>248</sup> Cfr. notas 241 y 242.

<sup>249</sup> Cfr. C. G., II, c. 73.

<sup>250</sup> Cfr. S. Th., I, q. 86, a. 1, c. Sin embargo el juicio corresponde a la reflexión *in actu signato* no a la *in actu exercitu* (Cfr. FABRO, o. c., pp. 326-331; 328-329).

<sup>251</sup> Cfr. S. Th., I, q. 85, a. 2, c; Ad Coll., c. 1, lect. IV (nº 30); De Ver., q. 10, a. 9, c;...

lecto —la simple aprehensión—, a pesar de que en el hombre sea muy imperfecta.

Por último, queremos destacar que la *conversio ad phantasmata* al ser *in actu exercito* se lleva a cabo en la fase pasiva de la intelección, única en la que el fantasma puede considerarse —en cuanto que obra— como objeto del entender. Y, por tanto, la *conversio* es previa a la generación del verbo mental. De lo contrario, el verbo de la simple aprehensión —la definición— carecería de relación a la cosa concreta: no la manifestaría.

##### 5. Conclusión: la perfección del entender.

Resumimos ahora brevemente las principales conclusiones de nuestro trabajo en relación a lo que constituye lo propio de la operación intelectual como operación inmanente: su carácter de perfección del inteligente en acto.

Y para ello pensamos que el medio más adecuado es exponer con detalle nuestra lectura de la definición dada por Millán Puelles de la operación intelectual: entender es "*actus actus actum possidentis*".<sup>252</sup>

*Entender es*, pues:

. "un acto": una actualidad, y, en cuanto tal, una perfección, algo acabado y completo en sí mismo.

. "un acto de un acto": lo que pone de manifiesto la primera característica de toda operación inmanente: ser un acto de algo que ya está acto, y precisamente en la medida que *ya* lo está. La operación inmanente, como insiste Santo Tomás, es una actualidad que "se añade", que va más allá de la perfección que le compete en razón de su especie, de su perfección en el orden del ser: de su *perfección entitativa*. Y es precisamente por esto, en lo que se asemeja a la acción predicamental, por lo que es, se le llama, una *perfección operativa*; realidad que es expresada por el Aquinate cuando dice que la operación inmanente significa *per modum actionis*. Sin que esto suponga que la perfección de la operación inmanente no sea ontológica, riqueza de actualidad real; simplemente pone de relieve el carácter peculiar —el modo no entitativo— de la misma.

. "un acto de un acto que posee": con el participio "*possidens*" se determina lo propio —la diferencia específica— de la operación intelectual dentro del género de las operaciones inmanentes, y, en concreto, la distingue de la volición, cuyo carácter propio es el ser "*impelens*".<sup>253</sup> Se ha de tener en cuenta que al utilizar el término "posesión" estamos tratando de expresar una realidad inmaterial a partir de términos sacados del mundo material, que es el objeto

<sup>252</sup> MILLÁN PUELLES, *o. c.*, p. 198.

<sup>253</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 36, a. 1, c.



propio de nuestro conocimiento, y por ello se nos manifiesta de algún modo insuficiente para determinar con precisión esa realidad, y así se acude también a otros términos —“visión”, “captar”,...— para expresarla.

. “*un acto de un acto que posee un acto*”: nos encontramos ahora con la segunda característica esencial de las operaciones inmanentes: su intencionalidad. Su carácter esencialmente relativo: se comportan siempre como un acto *en relación a otro acto*, en concreto, el acto del objeto en sí: toda perfección operativa —un acto— hace referencia en último término a una perfección entitativa —otro acto—. En el caso concreto del entender, tenemos que el inteligente posee de un modo operativo la misma perfección desde el punto de vista formal que lo conocido, el objeto, tiene de un modo entitativo.

Es, sin embargo, en este último punto —la posesión de un acto— donde se nos plantea la posibilidad de una doble interpretación.

Para algunos, *el entender es la posesión intencional de una forma*, de modo que identifican “la posesión de un acto” con “la posesión de una forma”. Y así, García López afirma que la definición dada por Millán Puelles es equivalente a la de “*actus actus formam possidentis*”.<sup>254</sup> En este caso se resalta sobre todo el contenido absoluto de la operación intelectual, y la posesión fundamental es la posesión de mi propio acto de entender —poseo intencionalmente una forma—, y el aspecto relativo —referencia a otro acto— es simplemente una relación de semejanza.

Todo lo cual queda perfecta y completamente explicado en razón de la información inteligible de la especie, o forma inteligible, como se ha visto a lo largo del presente trabajo, y hace, en consecuencia, innecesario un momento posterior en el proceso intelectual, en concreto la generación de un verbo.

Sin embargo, en nuestra opinión, esta interpretación reduce el alcance de la doctrina de Santo Tomás, y pensamos que es más acorde a ella el afirmar que *entender es la posesión intencional de una cosa*. Lo que poseo cuando conozco no es sólo mi propio acto de entender, sino el acto en sí del objeto conocido, o, en otras palabras la misma cosa, aunque evidentemente no de un modo físico sino intencional. Y la posesión de una forma es sólo algo metafísicamente previo al conocer.

En esta interpretación se resalta el aspecto relativo —intencional— de la operación intelectual: el comportarse como un acto en relación a otro acto. Si bien hablamos de relación en un sentido amplio, ya que en el caso del autoconocimiento —que corresponde al objeto propio de las inteligencias superiores— su intencionalidad no está establecida mediante una relación real.

Nos encontramos pues, que podemos hablar de una doble perfección de la operación intelectual: una la perfección absoluta —actualidad operativa— del inteligente; otra la intencional, o posesión de la actualidad de la cosa en sí.

<sup>254</sup> GARCÍA LÓPEZ, o.c., p. 143.

La primera ya había sido desarrollada por Aristóteles, y de él la recibió Santo Tomás, y corresponde a la información inteligible del intelecto por la especie, como se ha visto a lo largo del presente trabajo.

La segunda, sin embargo, en el Areopagita es reducida a una mera relación de semejanza, y no a la posesión de la cosa en sí. Esto será obra de Santo Tomás, y pone de relieve su profundo realismo. Pero este desarrollo corresponde a su doctrina sobre la generación del verbo mental, y su consideración va más allá de la meta que nos propusimos en el presente estudio. A ella dedicaremos un futuro trabajo.

J. L. GONZÁLEZ ALÍO  
*Universidad de Navarra*

## CONOCIMIENTO Y CAUSALIDAD

### I. CONOCER EL CONOCER

Toda investigación filosófica sobre el conocimiento acude permanentemente al principio de causalidad. Explicar qué es el conocimiento, cuál es su origen y adónde se ordena, o sea, indagar acerca de la temática propia de esa investigación es, precisamente, determinar las causas del conocimiento. Más todavía: la misma especulación en torno al conocer no es sino dar cuenta de las causas que llevan al filósofo a inferir sus conclusiones al respecto, pues, de lo contrario, de no estipularse las causas de aquello averiguado en este examen, no sólo no se conocería el conocimiento, sino que el expreso intento del filosofar emprendido con tal propósito culminaría en el fracaso.

Estas premisas nos ponen en sobreaviso en derredor de la parca jerarquía de las teorías que enfocan el conocimiento como un mero hecho, como algo puramente dado y verificable. El hecho del conocimiento, por más hecho de que se trate, no pasa de ser eso: un hecho, el cual de suyo solamente dice estar allí instalado en una dimensión fáctica manifestada con alguna evidencia ante quien la toma en consideración; pero nada más, porque lo dado, el hecho, es apenas un testimonio mudo. Se lo capta como dado, como algo situado frente a aquél que registra su presencia y, sin embargo, fuera de esa magra presencia, nada nos revela con relación a la compleja trama en él escondida. Del hecho del conocer, entonces, únicamente podrá aseverarse esto: helo ahí. Cualquier otro abundamiento acerca de él nos recabará superar la primitiva instancia de lo fáctico para remontarnos al conocimiento de las causas y de los principios que más íntimamente lo constituyen y que le permiten aun exhibir una exteriorización fáctica.

El estudio de las causas del conocimiento, no obstante, difiere en mucho del estudio de las causas de otras cosas. Nadie negará, por ejemplo, que el conocimiento de las causas físicas de un cuerpo natural es de un tenor bastante diverso con respecto al conocimiento de la índole de las imágenes sensibles y de los conceptos mentales. Esta diferencia, además, se muestra con un cierto agravamiento en el segundo caso, ya que el hombre posee una más franca inclinación a conocer las cosas naturales que a conocer el conocimiento. No está de sobra recordar que una diferencia de esta clase puede cobrar rasgos extremos, como sucede con aquellos científicos que se han munido de un notable saber acerca de algunas cosas de la naturaleza, pero que, al unísono, exhalan una crasa ignorancia sobre la estructura noemática de la ciencia por ellos lograda, lo cual habla de la inmutable vigencia de una vieja máxima de la filosofía perenne: no es lo mismo conocer las cosas, conocer que se conoce y conocer la esencia del conocer.

Para establecer cómo obra la causalidad en el plano cognoscitivo se debe partir de la admisión de estas cláusulas y de otro recaudo a menudo olvidado o relegado, i e., el carácter formal del conocer. Lo formal del conocer es su

pertenencia a un ámbito distinto de aquél concerniente al mundo de la naturaleza, no siendo, pues, el campo de las cosas positivamente existentes en sí y por sí, sino el de las representaciones que de esas cosas el cognoscente recibe merced a las operaciones aprehensivas de los sentidos y del intelecto. Por este lado ya es patente que el conocimiento se plasma en función de la referencia del cognoscente al cognoscible y del cognoscible al cognoscente; pero añadamos que la formalidad del conocer no estriba ni en la entidad de quien conoce ni en la de las cosas cognoscibles. En él, lo formal no es algo substancialmente idéntico al cognoscente ni al cognoscible; a la inversa, es la razón intrínseca de una representación realmente distinta de lo representado y también realmente distinta del cognoscente al cual inmanecen las formas representativas. De ahí que lo formal del conocimiento convenga con el estado de semejanza de algo que significa la cosa conocida en cuanto recibida por el sujeto de este acto.

Para comprender la impronta de esta formalidad del conocer se impone el análisis de las causas que han convergido en la erección de su peculiar entidad; una entidad toda ella comprimida en lo estrictamente formal de algo que ni es por sí ni en sí, sino que asume la forma vicaria de un símil intencional, como lo es el signo representativo surgido en la inmanencia del cognoscente cuando una cosa es conocida a través del acto de conocimiento. Mas esta sumaria introducción al asunto ya nos declara que el conocer se halla en omnímoda dependencia de las causas que lo han producido otorgándole la configuración formal recién mencionada.

## II. LA INSUBSISTENCIA DEL CONOCER

Tanto los autores que sindician el conocimiento como un mero hecho cuanto aquéllos que no distinguen entre la estructura formal y la organización psíquica del conocer —autores que, en su conjunto, totalizan una legión en la Edad Moderna—, son proclives a mirarlo a la manera de una cosa natural. Pero el conocimiento involucra una serie de rasgos que denuncian la imposibilidad de reducirlo a una entidad al estilo de aquéllas investigadas mediante el discurso físico. En otras palabras: no es lícito hacer del conocimiento una sustancia como lo son esta piedra, este árbol, este caballo y este hombre.

En verdad, el conocimiento es un acto donde se conjuga una pluralidad de concurrentes. Cuando menos, para conocer se requiere un sujeto cognoscente, algo cognoscible, una forma que represente el cognoscible al cognoscente y una operación enderezada a conseguir el nexo inmaterial entre el cognoscente y el cognoscible. Mas el concurso de estos elementos, con ser todos ellos necesarios, no excluye la necesidad de otros, pues antes de acontecer la asociación de todos ellos, y con una anterioridad absoluta e impostergable, es igualmente necesario que una causa hiciese ser al cognoscente y al cognoscible ¿Conoceríamos los astros si no hubiera astros? ¿Conoceríamos las astros si no existiéramos? Pero, además, ¿cómo habríamos de ver los astros si no hubiese luz? Desde luego, conocemos en acto por el acto cognoscitivo; mas este acto presupone la existencia y la acción de algunas causas precedentes y condicionantes de nuestro conocimiento.

Es incontestable, por tanto, que el conocimiento deviene del influjo de ciertas causas. Estas causas, empero, hacen que el conocimiento implique la presencia de una entidad formal distinta a la de las cosas naturales; una entidad cuyo carácter de tal lo concebimos así, como una entidad, por analogía con la entidad de las cosas que son en sí y por sí más allá de la consideración del sujeto cognoscente. Esto equivale a afirmar que la entidad formal de las semejanzas de representación cognoscitiva no es substancial: la formalidad de esta entidad delata que lo conocido en cuanto conocido —a saber: la intención vicaria de las cosas reales inmanente a quien conoce— no es la entidad propia de una substancia primera. El contenido del conocimiento es insubstancial.<sup>1</sup>

Pero no sólo el contenido del conocimiento es insubstancial: también lo son las operaciones aprehensivas de las substancias cognoscentes que pueblan este mundo. Como todas aquéllas encuadradas dentro del marco de la finitud del universo causado, estas substancias no son inmediatamente operativas, según se lo palpa en múltiples circunstancias: el mineral puede brillar, pero el brillar no es la substancia del oro; el roble puede dar sombra, pero el dar sombra no es la substancia del árbol; Rocinante puede galopar, pero el galopar no es la substancia del caballo; Sócrates, en fin, puede conocer, pero conocer no es la substancia del hombre. Así, las operaciones que proveen conocimientos a los entes que las ejercen, son operaciones de substancias cuya actualización en ese orden las obliga a un tránsito: no hallándose substancialmente en acto con respecto a aquello que las actualiza como cognoscentes, esta actualización es el término de un movimiento. El término relativo desde la cual se mueven en pos del término actualizante, bien nos consta, es la potencia.

En base a este criterio, las opiniones que largamente han insistido en la existencia de ideas innatas, ya sea en las corrientes racionalistas como en las empiristas, carecen de todo asidero. Confesa o veladamente, todo innatismo es la negación del principio de causalidad en la esfera del conocimiento. Aunque, con frecuencia, esta negación no sea más que parcial, pues ninguno de sus adeptos ha podido defender durante mucho tiempo el autónomo nacimiento de las ideas, sino que tarde o temprano acabaron asignándoles algún principio de procedencia, con ella, en cambio, se rechaza la causalidad de la potencia cognoscitiva, ya que lo innato de las ideas denotaría la invariable actualidad de las mismas. Se rechazaría igualmente la causalidad del acto de conocer, por cuanto este acto, removida la potencia, no puede ser causa de aquel conocimiento ya actualizado. Abrogada la aplicación de esta regla, el conocimiento se deslizará hacia el reclamo de una injustificable espontaneidad, la cual, anulándose a sí misma en su mismo meollo, buscará arrogarse el estamento de una *causa sui*, que es la más flagrante contradicción del principio de causalidad.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Tal la médula de la crítica de Aristóteles a la doctrina de las ideas de Platón: cfr. L. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote. Étude historique et critique*, Paris, 1908, nouv. éd. Hildesheim, 1963; et H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944, al cual hay que adjuntar las observaciones de E. DE STRYCKER S. L., "Aristote critique de Platon"; *L'Antiquité Classique*, XVIII (1949), pp. 95-107.

<sup>2</sup> Es el conflicto latente en el pensamiento innatista de Leibniz: "Rerum vero actu a nobis non cogitatarum ideae sunt in mente nostra, ut figura Herculis in rudi marmore" (*Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, circa finem, apud G. G. LEIBNIZ, *Opere*

La insubsistencia del conocer, común a todos los sujetos que conocen transitando de la potencia al acto es, por otro lado, evidentiísima. ¿Qué conocimiento hay en ellos que no haya emergido de la actualización de una capacidad naturalmente ordenada a conocer? A este interrogante se puede oponer una salvedad que subvencionaría la legitimidad del innatismo, en la cual salvedad también va impreso un nuevo cuestionamiento al principio de causalidad: la insubsistencialidad del conocer, se nos dice, es atribuible al conocimiento actual; mas no sería atribuible a los conocimientos que se evaden de esa condición. De haber un conocimiento esencial o un conocimiento habitual ejercibles por algún sujeto, la ley arriba transcrita caería fuera de estos dos últimos casos.

Hay suficientes motivos para descubrir esta variante de la negación del principio de causalidad en todas aquellas orientaciones vinculadas a la exaltación del *cogito* humano como el núcleo del conocer. Desde el momento en que se adoptó el *cogito* como el punto de partida de la filosofía y de todo el conocimiento del hombre, el principio de la afinidad y de la connaturalidad de las cosas con la substancia del sujeto cognoscente, con su autoconciencia y con las ideas a él inmanentes, pasó a suplir la necesidad de la causalidad de los objetos externos en la gestación de las nociones cosechadas por el entendimiento en su actividad cognoscitiva. Las modificaciones acarreadas por este reemplazo de la causalidad de las cosas exteriores llegaron a alterar de tal modo la función del conocimiento que, a poco de andar, también se prescribió la misma reversión del acto causal, que es lo ocurrido cuando se propugnó la construcción trascendental de la realidad natural y de la objetividad intencional a través de la fundación del ser en la conciencia del sujeto cognoscente, con lo cual el conocimiento terminó siendo propuesto como causa de todo cuanto es.

Es menester alejarse de este parecer. Ni el acto cognoscitivo ni aquello formalmente advenido como conocido al cognoscente finito tienen ningún cariz substancial. No poseen realidad natural alguna, si es que por ello entendemos una positividad entitativa en sí y por sí independiente del sujeto en el cual inhiere. Las afecciones inmanentes al cognoscente y las operaciones cognoscitivas que éste ejecuta no tienen la subsistencia intrínseca propia de un sujeto físico, porque si sucediera tal cosa, la confusión o la yuxtaposición de dos substancias —la del cognoscente y la atribuida al conocimiento— sería insoslayable. Esto traería aparejada la ruina del principio de identidad; pero nuestro intelecto no resiste tamaña violación.

La insubsistencia del conocimiento responde a las causas que hacen de las semejanzas representativas sendas entidades dotadas de una estructura intencional en sí misma indigente. Esta indigencia envuelve el reclamo de la substancialidad anterior de un sujeto cognoscente que obre el conocer y de una realidad cognoscible potencialmente dispuesta a ser representada sin merma de su independencia entitativa con respecto a la aprehensión que de ella se obtenga.

---

*varie, scelte e tradotte da G. de Ruggiero, Bari, 1912* [Classici della Filosofia Moderna XVII], p. 6). Cfr. m., *Nouveaux essais sur l'entendement par l'auteur du système de l'harmonie preestablie*, II 1, in *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. von C. J. Gerhardt, Berlin, 1875-1880, Band V, S. 100.

Se prueba esto reparando en la inmanencia del conocimiento: conocer no es una acción transeúnte, y la cosa conocida, en cuanto conocida, yace intencional o espiritualmente en el sujeto cognoscente. ¿Qué subsistencia pudieran tener el conocimiento y las semejanzas que hacen conocer? ¿Poseen algún tipo de entidad substancial fuera del sujeto al cual inmanecen? ¿Existe lo conocido, en cuanto representación de algo cognoscible, de otro modo como no sea el de una forma accidentalmente actualizante del cognoscente? La refutación de Aristóteles a la teoría de la subsistencia de las ideas propiciada por Platón arroja una conclusión irreversible sobre este problema, si bien esto no convalida la actitud nominalista de recusar la existencia de toda naturaleza común aun en el nivel de las representaciones cognoscitivas, porque ni Platón solucionó la cuestión de la causalidad de las formas eidéticas ni el nominalismo acertó a resolver cómo las afecciones de esta clase puedan informar al cognoscente sin ser semejanzas intencionales de los cognoscibles.

A consecuencias de todo ello, es hora de convencernos que la veleidad de quienes confieren subsistencia a lo formal del conocimiento, y aun la pretensión nominalista de eliminar esa subsistencia liquidando la causalidad formal de las semejanzas representativas, han evolucionado menospreciando las causas del conocer y la condición de efecto de dichas causas que este conocer en sí mismo encubre.<sup>3</sup>

### III. EL CONOCIMIENTO COMO EFECTO

El conocimiento es efecto de determinadas causas. En los cognoscentes finitos, como lo son todos aquéllos que conocen mediante un tránsito de la potencia al acto, el conocimiento implica la consumación del acto por el cual los cognoscibles son conocidos. En esta consumación, el acto de conocer provoca la notificación de lo conocido, de tal manera que, a través de él, tiene lugar la actualización o información del cognoscente por la recepción del contenido cognoscible de los objetos. Esta recepción, a su vez, denota que la información del cognoscente por el cognoscible se da como una suerte de pasión.

Consuetudinariamente se ha aceptado que el padecer reviste tres sentidos: un sentido genérico o común, por el cual toda recepción es concebida como pasión; un sentido específico y propio, según el cual la pasión es la recepción de algo que deteriora al paciente; y un sentido menos propio, como aquel en el cual el padecer se equipara a la recepción de algo cuya presencia perfecciona al receptor.<sup>4</sup> Obviamente, es este tercer sentido el que mejor conviene al conocimiento, ya que conocer es un cierto padecer en cuanto sea la recep-

<sup>3</sup> Solamente por una incomprensible tergiversación del aristotelismo se puede entender que Ockham esté siendo reivindicado como un fiel corifeo del Filósofo, según se sigue de varias actitudes destinadas a darle esa fisonomía; e. gr.: "Ockham in emphasizing and making explicit the nominalism of Aristotelian logic, is everywhere actuated by the concern to preserve and to make evident the realism of Aristotelian metaphysics" (E. A. MOODY, *The Logic of William of Ockham*, London, 1935, p. 52). En igual sentido, vide PH. BOEHNER O. F. M., "Ockham's Philosophy in the Light of Recent Research", in *Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy*. Amsterdam, August 11th-18th, 1948, ed. by E. W. Beth, H. J. Pos and J. H. A. Hollak, Amsterdam, 1949, vol. I, fasc. II, pp. 1113-1116.

<sup>4</sup> Cfr. SANCTVS THOMAS AQUINAS O. P., *In III Sent.* dist. 15 q. 2 a. 1 q. 1a. 2ª et sol. 2a; *verit.* q. 26 a. 1 resp., et *Summ. theol.* Ia-IIae q. 22 a. 1 resp.

ción de algo, mas como esto percibido perfecciona al sujeto cognoscente, en tanto el cognoscente en acto es más perfecto que el cognoscente en potencia, colegimos que la pasión cognoscitiva es el efecto perfectivo del sujeto cognoscente en la misma medida en que el cognoscible inmanece a él en cuanto conocido.

La pasión aquí detectada atestigua que por tres razones el conocimiento ha de ser visto como efecto de ciertas causas. En primer lugar, porque el sujeto ha recibido la información cognoscitiva acusando un movimiento de la potencia al acto; pero nada se mueve en ese orden si no es porque algo en acto causa la actualización del sujeto en potencia de actualizarse. En segundo lugar, porque la perfección del conocimiento en acto es sucedánea a la imperfección del conocimiento en potencia; pero la perfección recibida por el cognoscente no es propia de su condición de cognoscente hasta tanto éste no la posea en acto, lo cual requiere una causa que haga de esa perfección algo intrínseco a quien actualmente conoce. En tercer lugar, porque la pasión cognoscitiva es el término de la acción de aquello que hace conocer, donde se aprecia que este hacer conocer es causa del conocimiento pasivamente recibido.<sup>5</sup>

Al mismo tiempo, si lo encaramos en su estructura formal, el conocimiento también se nos brinda como efecto de algunas causas. De acuerdo a lo expuesto más arriba, lo formal del conocimiento está dado por la inmanencia de lo conocido al cognoscente, o sea, como la verdadera semejanza objetiva del cognoscible depositada en la receptividad del sujeto. Pero esta presencia formal de la cosa cognoscible no se da según el ser natural que dicho cognoscible tiene en sí mismo, sino que es una forma que lo representa ante quien conoce. Representar, entonces, es hacer presente una cosa ante alguien que no es ella misma, lo cual exige al menos dos condiciones: una, que conlleve una verdadera representación y no una falsificación de aquello representado; la otra, que se adecue al modo según el cual lo representado inmanecerá al sujeto ante quien se ha de hacer presente la cosa cognoscible.

Esta formalidad de la semejanza representativa no pide que dicha semejanza consista en la conformidad de naturaleza entre el cognoscible y el cognoscente. Al enfatizar que se trata de una semejanza representativa, se estatuye que no es necesaria la coincidencia del cognoscente y del cognoscible en una unidad esencial, pues si el conocimiento comportase esa coincidencia, como algunos lo han supuesto, ocurriría que sólo conoceríamos aquello que es de la misma naturaleza del cognoscente, lo cual es desautorizado por la propia experiencia, ya que conocemos muchas cosas distintas a nosotros mismos. Opuestamente, la conformidad exigida en esta circunstancia lo es únicamente en el

<sup>5</sup> Aplicado al conocimiento, el padecer adopta una modalidad especial en la filosofía de cuño aristotélico: "Aristóteles estaba en su pleno derecho cuando enérgicamente afirmó que, si se quiere retener que el sentir es un padecer y un alterarse, se tratará de un padecer y de un alterarse de especial naturaleza e irreductible al padecer y al alterarse físicos. Como se ha dicho, el conocer creado (y el sentir), según la profunda advertencia de Alejandro de Afrodisia, no retienen del padecer sino el carácter genérico de un pasaje de la potencia al acto; antes bien, parece que en el actuarse del conocimiento creado se tenga el ejemplo más típico del pasaje de la potencia al acto donde el contenido metafísico de esas nociones alcanza una particular pureza conceptual" (C. FARRO C. P. S., *Percezione e pensiero*, 2ª ed., Brescia, 1962, sez. I a, cap. I § 4, pp. 69-70).



plano de la representación, esto es, en una cierta reducción a la unidad del cognoscente y del cognoscible mediante la mutua confluencia en una formalidad que permita al cognoscible hacerse presente al cognoscente y al cognoscente recibir la presencia del cognoscible. De ahí que la semejanza representativa cumpla con el cometido de informar al cognoscente asumiendo la forma del cognoscible, que es como decir también esto: que dicha semejanza oficie de forma del cognoscente en cuanto cognoscente por la actualización de quien la acoge en su potencia informable.<sup>6</sup>

Nuevamente, todo ello nos ilustra acerca de la causalidad pertinente a la semejanza de representación formal, pues el conocimiento es efecto de tal semejanza en cuanto por su intermedio se plasma la asociación cognoscitiva entre el receptor del conocimiento y la cosa conocida.

Ante la pasividad subjetiva de la potencia cognoscitiva y la necesidad de la semejanza representativa que haga conocer, el conocimiento es igualmente efecto de la actividad de aquello que posee la virtud de obrarlo. Al respecto, comprobamos que la existencia de potencias cognoscitivas no se da en vano. Descartemos prestamente cualquier escrúpulo ocasionalista; si un cognoscente está naturalmente provisto de potencias para conocer, ello es porque por su propia naturaleza tiende al conocimiento, lo cual acontece a través de esas potencias y no inmediatamente por su substancia. La piedra, valga el caso, no tiene potencia visual, pues naturalmente carece de los órganos de quienes depende la capacidad de ver; pero el caballo sí la tiene al haberle sido suministrados esos órganos enderezados a tal fin, y por eso puede ver. El ocasionalismo, luego, no puede argüir con ninguna solvencia sus enseñanzas, ya que la negación o el cercenamiento de la potencia natural de un ente para alcanzar sus fines específicos sería la conculcación de su misma naturaleza.

Entre otras cosas, éste es el oscuro destino de la naturaleza de la razón especulativa en la doctrina crítica de Kant, cuyo agnosticismo es la versión gnoseológica del ocasionalismo nominalista de Lutero: la razón, aquella "prostituta" (*Hure*) conducente a la perdición del hombre, sería impotente para deducir las verdades que le solicitamos. El ocasionalismo es, pues, una proclama de la frustración. La filosofía de la tradición griega y cristiana dice precisamente lo contrario: *Nihil debet esse frustra in rerum ordine*.<sup>7</sup>

El conocimiento, por ende, está ligado al ejercicio de las potencias que hacen conocer. Conocemos sonidos porque poseemos una potencia auditiva; nos formamos imágenes de las cosas sensibles porque poseemos el sentido interno de la imaginación o fantasía; argumentamos silogísticamente porque poseemos

<sup>6</sup> Cfr. H. D. SIMONIN O. P., "Connaissance et similitude": *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* XX (1931), 293-304; J. PEGHAIRE C. S. Sp., "Qu'est-ce que le connaître?": *Revue de l'Université d'Ottawa* IX (1939), 64-95; et P. WINTRATH O. S. B., "Immanenz und Transzendenz des Erkennens": *Divus Thomas* (Friburgi Helvetiorum) XVII (1939), 413-450.

<sup>7</sup> SANCTVS THOMAS AQUINAS O. P., *Summ. theol.* IIa-IIae q. 164 a. 2 obi. 4a. Cfr. *In II Metaphys.*, lect. 1, n. 286; *De potent.* q. 3 a. 7, resp.; *Summ. c. Gent.* III 156 Praeterea; *Summ. theol.* IIa pars q. 88 a. 1 ad 4 um, et IIIa pars q. 68 a. 4 resp. Consúltese, J. DE FINANCE S. I., *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, 2e. éd., Rome, 1960, chap. VII, II § 1, pp. 217-230.

una razón discursiva, etc. No perseguiríamos esos conocimientos si nos faltaran las facultades a ellos ordenadas; por eso es oportuno aseverar que las potencias cognoscitivas, por lo mismo que están ordenadas a dotarnos de conocimientos, son causas de éstos.

Notemos, por último, que el conocimiento es un acto ordenado hacia un fin. ¿Para qué conocemos? Es ésta una cuestión difícil: la más difícil, tal vez, entre todas las que debe afrontar la investigación metafísica del conocer, porque si dejamos de costado las pretensiones utilitaristas y hedonistas de confinarlo a la actividad fabril o al placer deshoesto, nos encontraremos con que el conocer por el mismo conocer, de alguna manera, es un fin en sí mismo. Mas, ¿qué fin pudiera asignársele si es que el conocimiento sería buscado por lo que él mismo es? La correcta solución de este problema comienza con el asentimiento a la evidencia de que en el conocer hay grados de perfección, como se lo advierte en el conocimiento humano, donde se va desde la más rudimentaria percepción sensorial hasta la intelección de las causas más profundas de las cosas. En los sucesivos grados de conocimiento que se dan en el hombre, la sensación se ordena a la aprehensión intelectual y ésta a la captación judicativa del ser de las cosas cognoscibles por la facultad inmaterial, de modo que todo el humano conocer es un cierto movimiento hacia un fin.

Pero la existencia de un fin del conocimiento no se contrapone a lo dicho, esto es, que el conocimiento sea procurado como un fin en sí mismo. ¿Cómo despejar este aparente contrasentido? El camino para aventarlo es aquél que lleva a cerciorarse que el conocimiento es un fin en sí mismo en cuanto en su máxima perfección se da el feliz reposo de la mente en la serena quietud contemplativa, lo cual implica la superación de las tensiones propias de todo aquello que con su movimiento muestra estar buscando una perfección en él ausente. Mas, si bien la quietud definitiva no ha de ser lograda por el intelecto humano mientras no se halle en presencia del sumo inteligible, presencia ésta que no se le da perfectamente en este mundo, la aprehensión intelectual obtenida en este destierro ya es para él una anticipación de la perfectísima binaventuranza que le espera allende la historia. En este aspecto, el conocimiento intelectual es buscado por la misma bienaventuranza accesible en el tiempo, aunque ella no sea más que un débil y opaco preanuncio de la felicidad del mañana glorioso de la vida eterna.

Al unísono, el conocimiento que serena y reposadamente complace al cognoscente, aun siendo buscado por sí mismo, no quita que él, por su parte, también esté ordenado a un fin, porque el más perfecto conocer del hombre en este mundo no es sino alcanzar la verdad de las cosas tal como éstas son, lo cual le invita a afirmar que la verdad de dichas cosas es el fin causante del conocimiento por ella atraído. Así, el conocer es efecto de esta atracción propia de la verdad ansiada por el intelecto, pues ella es su bien.<sup>8</sup>

Queda claro, pues, que el conocimiento de los entes finitos es efecto de diversas causas, entre las cuales descuellan el cognoscible, sus formas representativas, las potencias cognoscitivas y la verdad de lo que es.

<sup>8</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Ethic. Nicom.* Z 2: 1139 a 26-31.

## IV. CAUSALIDAD E INTENCIONALIDAD

Ni el conocimiento sensible ni el conocimiento intelectual son acciones físicas, como lo querían algunos antiguos *fisiólogos* predecesores de Sócrates a quienes Aristóteles rebatiera ampliamente, con lo cual el Estagirita tuvo el mérito de ser el primer filósofo que sustrajo a la teoría del conocimiento de la hipoteca consistente en explicar este acto por el mero influjo de las transmutaciones materiales o por el simple contacto corpóreo entre el cognoscente y el cognoscible. Aristóteles, asimismo, es el mentor de la doctrina del conocer como una operación asimilativa concebida de acuerdo a la intencionalidad de las aprehensiones sensoriales e intelectuales, que es llevada a cabo gracias a la intervención de las especies cognoscitivas, las cuales, actuando a la manera de medios representativos, permiten la unión o asociación del cognoscible y el cognoscente, pues la asimilación cognoscitiva no es sino la información del sujeto por parte de aquello que le presenta el cognoscible a su inmanencia receptiva.<sup>9</sup>

La representatividad intencional de las semejanzas objetivas, ya sensibles, ya inteligibles, es el núcleo de la causalidad formal del conocimiento, como que éste es el único procedimiento por el cual la asimilación de lo cognoscible en la inmanencia del cognoscente esquivaba el insoluble percance de la autonomía substancial de las ideas, que es el talón de Aquiles de las gnoseologías de Platón, de Descartes y del idealismo moderno. Este método, además, elude la regresión al materialismo prearistotélico tan desprolijamente reeditado por numerosos pensadores empiristas y positivistas de las últimas centurias —Marx y Freud entre otros muchos—.

Sorprende, sin embargo, que algunos filósofos contemporáneos, cuyas simpatías por el aristotelismo son innegables, recelen de la bondad de los conceptos de representación y de intencionalidad para significar el nudo gordiano de la asimilación cognoscitiva. Joseph Augustin Gredt, un prominente autor neotomista, se inscribe en esta línea. Gredt define el conocimiento en consonancia con toda la escuela: "Actio metaphysica, qua immaterialiter habetur forma". Pero a continuación declara que ha excluido de esa definición los términos *cognoscitive*, *intentionaliter* y *objective* como equivalentes a *immaterialiter* para no caer en el círculo vicioso de una definición del conocimiento por el conocimiento mismo. Esta razonable salvaguardia de los cánones lógicos de la definición, empero, no impidió a Gredt formular una definición del conocimiento, cuando es obvio que aquí no es nada fácil vislumbrar la diferencia que fecunde en la reducción de lo definido a una tajante especificación formal. Al mismo tiempo, el insigne filósofo benedictino desecha la definición del conocimiento que echa mano a la noción de representación, para lo cual alega que no toda representación es de carácter cognoscitivo, sino solamente aquélla engalanada con las dotes de la inmaterialidad: "Falso cognitio in sua ratione formali definiretur tamquam *repraesentatio*. Repraesentatio enim non necessario pertinet ad ordinem cognitionis. Est repraesentatio non-cognoscitiva (ita statua hominem repraesentat), et est repraesentatio cognoscitiva, quae a non-

<sup>9</sup> Cfr. C. FABRO C. P. S., *op. cit.*, sez. 1 a, cap. I per totum, pp. 35-79.

cognoscitiva eo praecisse differt, quod de sui ratione est, ut forma habetur immaterialiter".<sup>10</sup> ¿Qué decir al respecto?

Gredt ha preservado con justicia la ley lógica de una buena definición; pero ello no se opone a la benéfica incorporación de los conceptos de representación y de intencionalidad en las puntualizaciones analíticas acerca del conocer. Cuando menos por lo que incumbe al conocimiento ejercido por los cognoscentes finitos, y dando por supuesta su insubstancialidad, es menester asegurar que la recepción de la forma del cognoscible por parte del cognoscente exige que lo conocido advenga al estado de cosa conocida a la manera de algo realmente distinto de quien conoce, en lo cual Gredt conviene gustosamente. Esta distinción real comporta que su presencia inmanente al cognoscente tenga lugar a través de una forma que no es la de la cosa tal como existe en su ser natural, pero que debe ser significada tal como ella es en sí misma. No es otro el sentido del representar esgrimido por un crecido agrupamiento de filósofos aristotélicos y tomistas, quienes entienden que dicha representación se concreta en una forma cuyo ser intencional cumple con holgura la misión de lograr la unión espiritual del cognoscente y del cognoscible en el instante en que por la acción cognoscitiva aquél asimila en su inmanencia la cosa conocida.

Un famoso texto de Santo Tomás inspira este punto de vista. Allí el Aquinate adopta la noción de representación para expresar el modo en que lo conocido inmanece al cognoscente: "El conocimiento de todas las cosas se hace por esto de que lo conocido está de alguna manera en el cognoscente, o sea, según una semejanza. Pues el cognoscente en acto es lo mismo conocido en acto. Corresponde, por tanto, que el sentido reciba corporal y materialmente la semejanza de la cosa sentida. En cambio, el intelecto recibe la semejanza de lo entendido de un modo incorporeal e inmaterial. Pero la individuación de la naturaleza común en las cosas corporales y materiales es por la forma corporal contenida bajo determinadas dimensiones; mas el universal es por la abstracción de dicha materia y de las condiciones materiales individuantes. Por ende, es manifiesto que la semejanza de la cosa recibida en el sentido representa a la cosa en tanto que es singular; inversamente, recibida en el intelecto, la representa según la razón de la naturaleza universal, de donde el sentido conoce los singulares, mientras que el intelecto los universales, siendo de éstos la ciencia".<sup>11</sup> Representación e intencionalidad, luego, son nociones perfectamente usufructuables para señalar la índole de la posesión cognoscitiva de los objetos de nuestras potencias aprehensivas.

<sup>10</sup> I. A. GREDT O. S. B., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, ed. 13a recognita et aucta ab E. Zenzen O. S. B., Barcinone-Friburgi Helveticum-Romae-Neo Elboraci, 1961; *Philosophia naturalis*, n. 475, vol. I, p. 398. Debemos a Gredt importantes contribuciones a la gnoseología neoescolástica; v. gr.: "Das Erkennen": *Jahrbuch für Philosophie und Spekulative Theologie* XII (1898) 408-420; *Unsere Aussenwelt*, Innsbruck, 1921; *De cognitione sensuum externorum*, ed. 2a, Romae, 1924; "De unione omnium maxima inter subiectum cognoscens et obiectum cognitum", apud *Xenia thomistica recurrente VI centenario canonizationis S. Thomae Aquinatis*, ed. S. Szabo O. P., ibi 1925, t. I, pp. 303-318; "De entitate viali, qua conceptus ex cognitione sensitiva oriuntur et ad hanc cognitionem reflectuntur": *Acta Pontificiae Academiae Romanae Sancti Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae* IV (1936-1937), 41-52; etc.

<sup>11</sup> *In I De anima*, lect. 12, n. 377.

Por otro lado, la intencionalidad del conocimiento no está reservada solamente a la intelección. Santo Tomás también la extiende a la percepción sensitiva: "La forma es recibida por el paciente sin materia, en cuanto el paciente se asimila al agente según la forma y no según la materia. Y por este modo el sentido recibe la forma sin la materia, pues de modo distinto la forma tiene ser en el sentido y en la cosa sensible, porque en ésta tiene ser natural, en tanto que en aquél tiene ser intencional y espiritual".<sup>12</sup> Pero, al mismo tiempo, Santo Tomás se acogió a los auspicios del concepto de representación para indicar que el conocimiento no requiere de suyo la identidad de las naturalezas específicas del cognoscente y del cognoscible: "Para el conocimiento no se requiere la semejanza de la conformidad en la naturaleza, sino solamente la semejanza de representación, así como por la estatua aurífera inducimos a la memoria de algún hombre."<sup>13</sup> Por eso es que la representatividad de la especie cognoscitiva es directamente invocada para conformar el ser intencional de lo conocido al modo de un ser distinto del ser natural de la cosa aprehendida y aun distinto del ser psíquico de la pasión inherente al sujeto cognoscente: "De esta manera, algo se conoce según esté en el cognoscente representado y no según en él exista, pues la semejanza existente en la potencia cognoscitiva no es principio del conocimiento de la cosa según el ser que en ella tiene, sino según la relación que guarda respecto de la cosa conocida. Es por ello que la cosa no se conoce según el modo que tiene en el cognoscente, sino conforme al modo por el cual la semejanza existente en el intelecto es representativa de dicha cosa".<sup>14</sup> Así, Santo Tomás se yergue como el más vehemente sostenedor del paralelismo noético, pero sin que esta posición le lleve a entremezclar el ser natural de las cosas que son con el ser intencional de sus representaciones al sujeto cognoscente.

Hay motivos para sospechar que el desencanto de algunos autores por lo connotado en los conceptos de representación y de intencionalidad no pasa de ser un cauto recaudo contra el representar de los calcos popularizados desde Descartes en más, contra la teoría de la significabilidad espontánea de las escuelas más o menos allegadas al nominalismo y aun contra los destellos idealistas de la intencionalidad tal como la divulgó la fenomenología a partir de mediados del siglo XIX. Cualquiera sea el peso de la especulación peripatético-escolástica en el trasfondo de la enjundiosa gnoseología de Brentano y de su discípulado, reconozcamos, no obstante, que su noción de la intencionalidad se distancia del aristotelismo tomista en no pocos aspectos de primera importancia; pero esto no es una razón válida para alejarse de tan preciosas concepciones elaboradas por las mayores fuentes de la tradición realista del filosofar.

La causalidad de las intenciones representativas se halla inserta en la función propia de aquellas formas necesarias para la conjunción entre el cognoscente y el cognoscible en su mutua reducción a la unidad del conocer, la cual, según ya se dijera, no es una unidad física en los cognoscentes finitos. Los elementos formales de esta causalidad —la objetividad, las especies cognoscitivas, el ser intencional de las representaciones— tienen su fundamento en la

<sup>12</sup> *In I De anima*, lect. 24, n. 553.

<sup>13</sup> *De verit.* q. 2 a. 5 ad 5um.

<sup>14</sup> *De verit.* q. 2 a. 5 ad 17 um. Cfr. q. 8 a. 10 ad 3um.

misma forma de las cosas subsistentes fuera del alma; pero todo su ser, que por eso es denominado *esse intentionale*, lo poseen en el inmanecer al sujeto cognoscente. El conocimiento no es sino el acto de este sujeto por el cual dichas intenciones le informan como cognoscente al asimilar inmaterial y espiritualmente las cosas formalmente representadas mediante aquellas semejanzas, y esto ha de atribuirse tanto al conocer sensible cuanto al intelectual.

El ser intencional de las semejanzas representativas está dotado de una causalidad propia. Trátase de una causalidad estrictamente formal, no siendo, por tanto, una causalidad eficiente, con la cual de a ratos se la confunde, ni una causalidad material que el idealismo, por influjo del pensamiento nominalista, terminará identificando con el sujeto de la ciencia. El ser intencional de estas semejanzas causa el conocimiento a través del acto que especifica la representación espiritual típica de las mencionadas formas, a saber: el acto de significar lo conocido al cognoscente en la inmaterialidad de las especies sensibles e inteligibles. De ese modo, el ser intencional de estas representaciones es algo así como una reiteración de la formalidad de las cosas reales en cuanto inmanentizada en la receptividad del cognoscente. La forma inmanente al cognoscente, por supuesto, no es la forma natural de la cosa tal como existe fuera de nosotros. Como se sabe, la raíz teórica de la gnoseología de la intencionalidad se encuentra en la doctrina aristotélica de la inmanencia representativa de lo conocido en el cognoscente: *En el alma no está la piedra, sino su forma*.<sup>15</sup>

#### V. LA CAUSALIDAD DE LAS COSAS

El análisis de las causas del conocimiento no puede renunciar a la investigación de la causa irreductible de todo conocer: las cosas mismas. Pero, ¿qué son las cosas? La pregunta parece ingenua, porque casi siempre se la da por tácitamente respondida. Nadie puede ignorar qué son las cosas; mas, así y todo, la voráGINE del pensamiento moderno obliga a interrogar una vez más: ¿qué son las cosas? Y a ello nos obliga, pues si hay algo que desvió a ese pensar hacia el galimatías gnoseológico que él mismo ha gestado, eso no es sino porque se dio a la tarea de reificar el propio pensamiento, a la par que se divorciaba de aquello que primaria y eminentemente es la verdadera realidad.

Más allá de la pertenencia de las cosas al fuero de aquello que la escolástica concibió como trascendentales, la sensatez del humano entender indujo a la filosofía a denominar *res* a eso que posee una entidad cuya consistencia intrínseca no deriva ni depende de nuestro conocimiento. Esta piedra, este árbol, este caballo y este hombre puestos ante nuestra consideración, son cosas. No dudamos de ello ni de la realidad en ellos erigida. Pero también sabemos que hay otras entidades que no estriban en algo real de este tenor, aunque consistan en algo que de algún modo es. Tal el caso de todo el ámbito de las semejanzas provistas de un ser intencional, que no es ni el ser natural de lo que representan ni el ser substancial del cognoscente a cuyo receptáculo aprehensivo inmanecen.

<sup>15</sup> ARISTÓTELES, *De anima* III 8: 431 b 29.

¿Son subsistentes estas entidades representativas? Muchos creyeron que sí lo son y hasta se atrevieron a afirmar que las cosas serían *per se primo* esas formas; tanto, que inclusive les atribuyeron la capacidad de existir separadamente de los individuos, de encarnar la reificación de la naturaleza externa y aun de ser causas actualizantes de aquello de lo cual son semejanzas, calcos, imágenes o reminiscencias. Estas entidades formales tendrían una *natura* en el más preclaro sentido fisiológico de la palabra, de donde tendrían igualmente un ser y una substancialidad unívocamente predicables con respecto a las cosas que son en sí y por sí. Es la paradoja inserta en la exageración a ultranza del realismo: paradoja, en efecto, porque ahí se ponen las ideas como realidades arquetípicas y paradigmáticas, lo cual, según se lo palpa en el idealismo moderno, acaba incurriendo en el más severo immanentismo: la realidad sería la realidad de la idea y la idea de la realidad.

El realismo se distancia de esta noética sosteniendo que el conocimiento y su perfección afican en la captación de las cosas tal como éstas son en sí mismas y no según el modo de inmanecer sus representaciones al sujeto cognoscente, que es el principio propuesto con vehemencia por Tomás de Aquino para ahuyentar la tentación de recluir el término del conocer en la subjetividad de quien conoce: *Perfectio cognitionis consistit in hoc ut cognoscatur res esse eo modo quo est, non ut modus rei cognitae sit in cognoscente*.<sup>16</sup> El principio tomista se sustenta en la primacía absoluta de las cosas como causas del conocimiento y en la anterioridad de éstas como términos relativos del nexo espiritual entre el cognoscente y el cognoscible: *Prima enim intellecta sunt res extra animam, in quae primo intellectus intelligenda fertur. Secunda autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi: hoc enim secundo intellectus intelligit inquantum reflectitur supra se ipsum, intelligens se intelligere et modum quo intelligit*.<sup>17</sup> Sin el conocimiento de las cosas existentes independientemente del cognoscente, ni siquiera habría posibilidad de reflexionar sobre las intenciones representativas ni sobre el acto de conocer.

De este antecedente se deduce que las cosas son la verdadera medida del conocimiento intelectual y del intelecto mismo en tanto nuestra potencia aprehensiva perciba la realidad en franca correspondencia con lo que ésta implica en el orden de los entes exteriores al cognoscente, por lo cual el Aquinatense dice que: "El entendimiento humano es medido por las cosas, de manera tal que la concepción del hombre no es verdadera por sí misma, sino que lo es porque se halla en consonancia con las cosas, pues la opinión es verdadera o falsa por esto que la cosa es o no es".<sup>18</sup> A excepción del intelecto práctico, que es causa de los artefactos, aunque no de todo el ser de lo obrado por el arte, ya que su materia preexiste a la infusión de su forma artificial, el intelecto especulativo es movido y medido por las cosas naturales: "Porque recibe de las cosas, el intelecto especulativo es en cierto modo movido por las cosas mismas, y así éstas lo miden. De allí se patentiza que las cosas naturales, de las cuales nuestro intelecto recibe la ciencia, miden a dicho intelecto, como se dice en el libro X de la *Metafísica*: pero esas cosas son medidas por el intelecto divi-

<sup>16</sup> *De verit.* q. 2 a. 5 ad 6um.

<sup>17</sup> *De potent.* q. 7 a. 9 resp.

<sup>18</sup> *Summ. theol.* Ia-IIae q. 93 a. 1 ad 3um. Cfr. ARISTÓTELES, *Categ.* 4: 2 a 7-10.

no, donde todas son creadas, así como todas las cosas hechas por el arte lo son en el intelecto del artífice. El intelecto divino, luego, es medidor no medido; las cosas naturales, en cambio, medidoras y medidas; mas nuestro intelecto es medido y no mide las cosas naturales, sino sólo las artificiales".<sup>19</sup> Breve e inmovible esta síntesis de Santo Tomás: *Nihil intellectus est in intelligibili: sed aliquid eius quod intelligitur, est in intellectu*.<sup>20</sup>

Las cosas naturales son causa del conocimiento porque ellas mismas son el *suppositum* donde reside la cognoscibilidad de aquello que ha de ser objetivamente percibido por los sentidos o por el entendimiento. Este *suppositum* es también la realidad donde se asienta esa propiedad trascendental del ente por la cual éste contiene una *habitus ad animam* que hace de la cosa subsistente algo verdadero. El *verum*, trascendental relativo a la potencia intelectual del alma del hombre, se convierte con el ente distinguiéndose de él solamente según la razón, lo cual indica que la cognoscibilidad de las cosas es algo de éstas, aunque desde el punto de vista de su inteligibilidad el ente corpóreo se encuentre en potencia con respecto al entendimiento humano.

Si esta inteligibilidad siquiera potencial no fuese el fundamento del conocer obtenible acerca de ellas, ¿cómo es que nuestra mente pudiera aprehenderlas? ¿Por qué el entendimiento habría de ordenarse al conocimiento de las cosas si éstas no tuviesen la virtud de suministrar ese conocimiento? Las cosas, por ende, causan el conocimiento en tanto y en cuanto ellas mismas son aquello que buscamos conocer y que nos hacen conocer. ¿Habría una ciencia fitológica si no hubiera plantas? No; no la habría. Conocemos, entonces, porque hay cosas cognoscibles, pues sin ellas nada conoceríamos. La provisión de facultades aprehensivas en los cognoscentes no puede ser un derroche ni un despilfarro que desquiciarían el orden del universo, ya que su autor y gobernador no obra estérilmente.<sup>21</sup>

La causalidad de las cosas en el plano del conocimiento tiene su perfecta expresión metafísica en la sentencia con la cual el realismo de la filosofía perenne resume esta tesis: el ser es causa del conocer. Las cosas no son porque las conozcamos, sino que pueden ser conocidas, transformándonos en cognoscentes, porque ellas son. Es por ello que la opinión de quienes ponen el ser en dependencia del conocer, como se lo propugna en todo pensamiento que acabe acatando el lema estereotipado en el *esse est percipi*, de Berkeley,<sup>22</sup> no

<sup>19</sup> *De verit.* q. 1 a. 2 resp. Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphys.* I 1: 1053 a 31-b 2, donde se ataca y hasta se ridiculiza el sofisma del hombre como medida de todas las cosas vulgarizado por Protágoras: vide DIELS/KRANZ 80B1: II 263, que cita el texto reportado por Platón (*Theaet.* 152a). Véase el comentario de Santo Tomás al párrafo de Aristóteles: *In X Metaphys.*, lect. 2, nn. 1956-1959.

<sup>20</sup> *De verit.* q. 8 a. 14 ad 5um. Esta sentencia, que expresa fidedignamente el realismo tradicional, y aun el sentir general de los filósofos griegos clásicos, pudo haber servido de buen auxilio para Heidegger cuando se diera a interpretar por qué los maestros de antaño no se han abocado a demostrar la existencia del mundo exterior: cfr. M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, 3. Aufl., Tübingen, 1971, I § 4, S. 18-19.

<sup>21</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *De caelo* A 4: 271 a 33.

<sup>22</sup> Cfr. G. BERKELEY, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, § 4, in *The Works of George Berkeley D. D., Formerly Bishop of Cloyne*, Including his Posthumous Works, with Prefaces, Annotations, Appendices, and an Account of his Life by A. C. Fraser, Oxford, 1901, vol. I, pp. 259-261. "Dass Sein von sich aus Erkennen und Erkann-



sólo es falsa por lo que al ser incumbe: también lo es porque distorsiona la propia entidad del conocimiento.

La opinión según la cual ser es ser conocido es justificable únicamente cuando se habla del conocimiento divino de las cosas: un conocimiento creador y providente de todo aquello que no es en virtud de su misma esencia, sino que es por participación del ser comunicado a sus efectos por la causa incausada; pero en absoluto puede ser justificado por relación al conocimiento de los entes finitos, a no ser que se retorne a la destructiva ambición panteísta que concede al hombre la potestad de hacer ser a las cosas con sólo conocerlas. Este panteísmo no está presente en las intenciones de muchos pensadores idealistas; mas su lógica inferencia a partir de la subordinación del ser al conocer humano no es remediable. El remedio pasa por el liso y llano abandono de tal subordinación, que es enteramente defenestrada por el mismo ser y por el mismo conocimiento.

#### VI. LA CAUSALIDAD EN LA VIDA COGNOSCITIVA

Conocer el conocimiento es conocer sus causas y, entre todas ellas, el ser que hace ser a las cosas que son y que, en cuanto cosas que son, son cosas cognoscibles, siendo por ello que la más fructífera exploración filosófica sobre el conocimiento es obra del razonamiento metafísico.

La entidad formal del conocer impide trasladar la consideración de este tema al objeto del estudio de otras disciplinas, ya que lo entitativo de las semejanzas representativas inmanentes al sujeto cognoscente desborda la investigación particularizada de cualquier ciencia distinta de la filosofía primera. Es cierto que la lógica o filosofía racional estudia las relaciones de razón advenidas a nuestro entendimiento merced a la consideración reflexiva del intelecto sobre su propio acto de conocer; pero estas intenciones segundas presuponen la existencia inmanente de las intenciones primeras o directas brotadas desde la captación intelectual de las cosas del mundo. Así es que el conocimiento, ya cristalizado en esas primeras intenciones, no es objeto de la consideración de ninguna otra ciencia como no sea la de la metafísica, la cual indaga en torno a él como uno de los modos de ser que las cosas revisten: aquél poseído en su condición de cosas conocidas, esto es, en cuanto representativamente formalizadas en su recepción inmanente a quien conoce.

La alcurmia metafísica de este análisis es uno de los obstáculos con que normalmente tropiezan las proposiciones gnoseológicas de quienes se dedican a juzgar acerca de la naturaleza del conocimiento científico y de los métodos cognoscitivos de las ciencias particulares. Es un obstáculo, mas no en sí mismo, sino por la necesidad de tener que recurrir a la filosofía primera para esclarecer lo concerniente al conocimiento frente a la insuficiencia de otros saberes cuando éstos desean pronunciarse sobre la estructura del propio conocer científico. Un abultado sector del pensamiento moderno, dentro del cual hay que nombrar a buena parte de las críticas a las teorías científicas antiguas y medie-

theit ist, dass Sein Beisichsein ist" (K. RAHNER S. I., *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, 3. Aufl., München 1964, 2. Teil, 1. Kap. § 3.1, S. 83).

vales y a un vasto contingente de cultores de la hodierna *filosofía de las ciencias*, quiere dirimir los problemas aquí suscitados sin vigilar los dictámenes de este capítulo de la metafísica. Pero las consecuencias de este proceder no son ni medianamente afortunadas, porque sólo a través de un planteo de estatura metafísica se podrá abordar el cometido de dichas encuestas. De hecho, la imperiosa necesidad de acudir al principio de causalidad para desarrollar esta investigación impele a exceder del método y el espectro objetivo de las ciencias particulares.

En el conocimiento humano, la causalidad viene impuesta por la correspondencia entre los objetos potencialmente cognoscibles y el acto cognoscitivo mediante el cual el cognoscente adquiere alguna noticia de esos objetos. Las cosas no informan al cognoscente por un dechado de espontaneidad que las traspase a un estado intencional del cual en sí mismas carecen, ni tampoco el cognoscente es cognoscente en acto si no cuenta con las condiciones objetivas de las cosas que coadyuvan a informarse de ellas. El conocimiento es un efecto; luego, de una o de varias causas lo es. Es por eso que la ausencia o el amenguamiento de la solícita especulación sobre la causalidad acaba por obstruir la inteligencia de este peculiar acto metafísico que es el conocer. Como contrapartida, vemos que todo el caudal de doctrinas gnoseológicas que efectivamente nos han develado qué, cómo y por qué es el conocer, es decir, el conjunto de las teorías filosóficas que taxativamente nos nutre de una verdadera ciencia acerca de este asunto, siempre ha llevado a cabo su labor científica apelando a las causas de lo que ha investigado, pues no otra cosa es la ciencia del conocimiento que el conocimiento del conocimiento por las causas del conocimiento.

Pero admitamos que en las causas del conocimiento no se da un progreso al infinito. Como en todos los demás ámbitos donde opera la causalidad, aquí tampoco se puede remontar la escala causal hacia una nebulosa sin fin. Con ello procuramos asegurar que las causas del conocer son reductibles a un término causal primario o, si gusta, a una causa incausada, porque el conocer tiene por causa al ser y, puesto que en el orden del ser hay un ser incausado que es causa de todo ser que sea efecto, también lo es del conocer que en el ser tenga su causa y, asimismo, porque en la esfera propia del conocer, el conocimiento insubsistente, como lo es el del hombre, tiene su causa primera en el conocer subsistente que es, precisamente, el ser esencialmente inteligente del ente que no posee causa alguna de su ser ni de su conocimiento. El desarrollo metafísico de ambas pruebas fue exhaustivamente encarado por Tomás de Aquino y a él nos remitimos.

Si volvemos los ojos al pasado ilustre de la metafísica, veremos con admiración que la especulación de los grandes maestros de la filosofía primera no ha sido sino un constante discurrir sobre las causas de las cosas y del conocimiento obtenido acerca de ellas. El menosprecio hacia esta actitud ha redundado en la metamorfosis del verdadero significado del conocer, y ahora estamos siendo asediados por un pensamiento que quiere hacer del ser un efecto del conocimiento. Y es por ello, entre otras cosas, que el conocimiento y la inteligencia del ser son víctimas del desconocimiento de las causas del conocimiento.

## NOTAS Y COMENTARIOS

### XVIº COLOQUIO FILOSOFICO INTERNACIONAL \*

Organizado por el *Conjunto de Investigación Filosófica —CONPEFIL—* y por la *Asociación Católica Interamericana de Filosofía —ACIF—*, se realizó el XVIº *Coloquio Filosófico Internacional* en Río de Janeiro sobre: *El análisis social en la perspectiva filosófico-cristiana*.

La organización estuvo a cargo del Padre Stanislaus Ladusans, Presidente de ambas Instituciones y alma y animador incansable e inteligente de estos coloquios, que vienen realizándose todos los años. Con él ha trabajado un equipo de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro. La Comisión Directiva de la Asociación Católica Interamericana de Filosofía está organizada de la siguiente manera: Presidente, P. Dr. Stanislaus Ladusans S. J.; Presidente Honorario, Mons. Dr. Octavio N. Derisi; Vicepresidente 1º, Dr. Alberto Caturelli (Argentina); Vicepresidente 2º, Dr. Agustín Basave Fernández del Valle (México); Vicepresidente 3º, Dr. Jesús González López (Chile-Ecuador); Vicepresidente 4º, Dr. José Pedro Galvao de Souza (Brasil). En el Secretariado actuaron: las profesoras María de Lourdes B. de Oliveira, Alexia S. Moura, Celia Galíndez de Caturelli y el Prof. Joao Etienne Arreguy Pimentel.

El Coloquio se inició con una Sesión Solemne, que abrió su Eminencia el Cardenal Don Eugenio Araujo Sales, Gran Canciller de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro y Cardenal Arzobispo de San Sebastián en Río de Janeiro. A continuación hubo un mensaje del P. Laercio Dias de Moura, Rector Magnífico de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, quien se refirió a *La Universidad Católica y el Análisis Social*. Luego el Dr. Alberto Caturelli (Argentina) habló sobre *El Descubrimiento y la Evangelización de América Latina*. El Dr. Agustín Basave Fernández del Valle, Rector Magnífico de la Universidad Regiomontana de Monterrey, se refirió al *Segundo Congreso Mundial de Filosofía Cristiana* que, bajo su dirección, se realizará en octubre de 1986 en dicha ciudad de México.

A continuación su Excelencia Mons. Dr. Octavio N. Derisi, Rector Honorario de la Pontificia Universidad Católica Argentina y Presidente Honorario de ASIF, evocó los 15 años de actividades del movimiento filosófico cristiano (1970-1985). El P. Stanislaus Ladusans tuvo las palabras de clausura. La Sesión se cerró con una Misa del Espíritu Santo celebrada por su Excelencia Mons. Karl Josef Romer, Obispo Auxiliar de Río de Janeiro y Director de la Facultad Eclesiástica de Filosofía Juan Pablo II.

El Congreso se desarrolló con perfecto orden, con dos tipos de Sesiones: 1. — por la mañana, las *Sesiones Plenarias* sobre temas de *Doctrina Social en relación con la Filosofía cristiana*, en forma de ponencias y discursos; 2. — por la tarde,

\* Realizado del 30 de julio al 5 de agosto de 1985, en Río de Janeiro, Brasil.

se realizaron las *Sesiones Especiales*, en que cada grupo nacional expuso la *Situación social* de su región, seguida de un debate.

Damos a continuación los temas de las dos Sesiones:

#### SESIONES PLENARIAS

31 de julio: *Introducción Temático Metodológica* del P. Satanislaus Ladusans. *Cuestión Social Hoy en las Tres Américas*, comunicación del Dr. Carmelo E. Palumbo de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires. *Análisis de la Situación social en el Mundo Actual*, por el mismo Dr. Carmelo E. Palumbo.

19 de agosto: *Análisis Científico del Análisis Social Marxista*, comunicación del P. Francisco María da Conceição Videira Pires, de la Pontificia Universidad Católica de Lisboa (Portugal).

— *Análisis Filosófico Cristiano de los Análisis Sociales de las Teologías de la Liberación*, comunicación del P. Battista Mondin, decano y profesor de filosofía de la Pontificia Universidad Urbaniana del Vaticano.

— *Análisis Filosófico Cristiano del Problema Social*, conferencia del Dr. Agustín Basave Fernández del Valle, de Monterrey (México). Comentario del Prof. Calín J. Mussi, de la Universidad Católica de Villa Rica (Paraguay), presidente de la Sesión.

3 de agosto: *La ley natural como fundamento del análisis social filosófico cristiano*, comunicación del Dr. José Pedro Galvao de Souza, profesor de la Universidad Estadual Paulista Julio Mesquita Filho (Brasil).

— *El Análisis Social de Juan Pablo II*, conferencia del Dr. Jesús González López de la Pontificia Universidad Católica de Quito (Ecuador). Comentario del Dr. Carlos Chagas, Presidente de la Pontificia Academia de Ciencias.

— *La Persona Humana en la Doctrina Social de la Iglesia*, conferencia de su Excelencia Mons. Dr. Octavio N. Derisi, de la Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires). Comentario de Alberto Caturelli, de la Universidad de Córdoba (Argentina), Presidente de la Sesión.

4 de agosto: *La Sociedad Nacional en el Análisis de la Doctrina Social de la Iglesia*, comunicación del Dr. Pedro Enrique Vaquero Lazcano, profesor de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).

— *La Familia a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia*, conferencia del Dr. Alberto Caturelli, profesor de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Comentario de Ylves José de Miranda Guimaraes, de la Universidad de San Pablo (Brasil).

— *La Dimensión bíblico-hermenéutica de la "Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación"*, conferencia del P. Esteban Bettancour, O. S. B., Vicedirector de la Escuela de Teología de Río de Janeiro. Comentario por su Excelencia Mons. Dr. Octavio N. Derisi.

5 de agosto: *Contribuciones de Santo Tomás de Aquino para un Actual Análisis Social Filosófico Cristiano*, comunicación del P. P. Ney A. de Sá Earp, profesor de la Universidad Católica de Petrópolis (Brasil).

— *Un Análisis Social de los Papas de los siglos XIX y XX*, comunicación del Dr. Hernán Somoza Hurtado, profesor de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Chile).

— *El Servicio de la Fe y la Promoción de la Justicia*, conferencia del P. Francisco Ivera Simo S. J., Director del Centro Juan XXIII IBRADES, de Río de Janeiro. Comentario del P. Fernando Bustos de Arias S. J., de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro.

#### SESIONES DE LA TARDE

Estas *Sesiones Especiales* de la tarde estuvieron consagradas al *Análisis Social Filosófico Cristiano en su actual realidad concreta de las diversas regiones*: de Africa, de la Argentina, del Brasil, de Chile, del Ecuador, de Italia, de México, de Países socialistas del Este, del Paraguay, de Portugal; y terminaron con una conferencia sobre el *Análisis Teológico Bíblico de la actual situación de la humanidad*, por el P. Juan Evangelista Terra S. J., teólogo de la Pontificia Universidad Bíblica de Roma.

Las restantes sesiones fueron presididas por representantes de cada nación y comentadas por los asistentes, generalmente de la misma nación.

#### SESIÓN SOLEMNE FINAL

La Sesión de Clausura se inició con un discurso del P. Stanislaus Ladusans, Presidente del Coloquio, sobre *La Inserción de la Vida Cristiana del Humanismo Pluridimensional*; y con un *mensaje de clausura* del P. Joao Augusto Anchieta Amazonas Mc Dowell, S. J., Provincial de los Jesuitas de Brasil; y su Excelencia Mons. Dr. Octavio N. Derisi tuvo unas palabras de acción de gracias a Dios, a la Santísima Virgen y a los asistentes. La sesión finalizó con una misa de acción de gracias, presidida por Mons. Joao d'Avila Moreira Lima, Obispo Auxiliar de Río de Janeiro.

*Conclusión*: como los Coloquios de otros años, realizados bajo la sabia y teñonera conducción del P. Stanislaus Ladusans S. J., este Coloquio se ha cumplido con orden y disciplina y sobre todo con el más alto nivel de doctrina y con una comunicación constante entre los miembros del mismo. Los trabajos han sido muy bien elaborados y la convivencia ayudó a ahondar esos mismos puntos. La ubicación de la mansión, en que se realizó el Coloquio, en la montaña de Sumaré y a la vista de la bahía de Guanabara y de la ciudad de Río de Janeiro, ayudaron a la meditación y al trabajo del Congreso.

Además de la seriedad y alto nivel de las ponencias y conferencias, debe destacarse que el Coloquio mantuvo en todo su desarrollo una gran fidelidad a la doctrina de la Iglesia.

Esta reunión ha contribuido a vincular más estrechamente entre sí la amistad y la comprensión de los filósofos católicos de América Latina y de Europa y otras naciones.

OCTAVIO N. DERISI

## BIBLIOGRAFIA

CLAUDIO CIANCIO, *Friederich Schlegel. Crisi della filosofia e rivelazione*, (Studi di Filosofia nº 20), Mursia Milano, 1984, 247 pp.

Claudio Ciancio, discípulo de Luigi Pareyson, es un joven investigador de la Universidad de Torino que viene realizando diversos trabajos sobre el tema de las relaciones entre razón y revelación en el ámbito de la filosofía alemana del período romántico. En este caso, produce un fino estudio acerca de la evolución del pensamiento de Schlegel reafirmando "su originalidad de conocedor y agudo indagador de los límites del idealismo y de su inevitable crisis" (p. 13).

Como se advierte en la Introducción, muchas y variadas han sido las críticas recibidas por la obra de Schlegel. A las condenas de Fichte, Schelling y Hegel dirigidas a su supuesta inconsistencia filosófica, se suman las de aquellos que, si bien le reconocen espíritu filosófico, niegan en Schlegel la capacidad para construir un sistema acabado. Por otra parte, la diferencia entre el Schlegel juvenil y el Schlegel maduro, señalada como insalvable contradicción, generó encontradas opiniones que hicieron prevalecer uno u otro período. La propuesta del profesor Ciancio, en cambio, subraya la continuidad del pensamiento de Schlegel enfocado como expresión de la crisis de la cultura moderna.

El libro va siguiendo, a través de cuatro capítulos, los diversos momentos hitos de la reflexión schlegeliana. En el primer capítulo ubica a la filosofía en el proyecto de la enciclopedia; en el segundo, la filosofía se vincula con su propio fundamento, se hace filosofía de la filosofía; en el tercero se presenta a la filosofía en su pasaje por el idealismo absoluto; y, en el cuarto, la filosofía se pone en contacto con la revelación positiva.

La experiencia originaria que, según Ciancio, constituye el hilo unitivo para comprender la vida y la obra de Schlegel, es la de 'la laceración y fragmentación del hombre, del mundo y de la cultura' (p. 19). Se trata —dice— de "la dolorosa conciencia de la inmediatez perdida, del no ser (más o aún) aquello que se es" (p. 19). Y "esta continua diferencia respecto de sí mismo, esta laceración, se torna fragmentación porque el no poder ser sí mismo, significa, en el fondo, no poder conciliar individualidad y universalidad" (p. 19). Su consecuencia es el pensamiento del suicidio que acucia al joven Schlegel durante tres años. Clama entonces por la armonía perdida que le salve de la náusea y el tedio del vivir.

Esa vivencia de laceración y fragmentación reclama en el campo de la cultura y de la historia la síntesis de lo clásico y lo romántico. Así es cómo, hacia 1791, Schlegel incursiona en los estudios filosóficos, siendo, para Ciancio, uno de los primeros en considerar a la filosofía desde el punto de vista de su historia. En efecto, concibe la unificación de historia y ciencia, historia y filosofía y, poco después, el proyecto de realizar una "filosofía de la filología". Pero, la preocupación por hallar un centro le conduce a idear una ciencia que llama Enciclopedia, es decir, "un manual de la universalidad, el centro de

los centros". Y aunque a veces la enciclopedia parece identificarse con la filosofía, otras, la sobrepasa. La poesía, más rica en símbolos, que el concepto, se torna el elemento unificador más adecuado. Esta superioridad de la poesía respecto de la filosofía responde al esquema realismo-idealismo: mientras la poesía es plenitud, es concreta, la filosofía representa la unidad de principios, la idealidad. Bajo la influencia de Schleiermacher y Novalis, divisa a la religión como una forma superior a las otras esferas de la cultura, puesto que expresa "la relación del hombre con el infinito". La religión pasará a ser el centro de la enciclopedia. Mas, si la religión es "el centro central del saber", la filosofía debe convertirse en religión o la religión identificarse con esa forma de idealismo superior. La respuesta la encontrará contrastando su pensamiento con los autores contemporáneos; de ellos afirma Ciancio, que Kant y Fichte serán sus maestros y Schelling y Jacobi, sus rivales. Ahora la filosofía tematiza su propio fundamento, se transforma en "filosofía de la filosofía".

En los capítulos tercero y cuarto, Ciancio aborda el análisis de la segunda fase del pensamiento de Schlegel que se inicia con el viaje a París, de 1802. Este traslado comportó para Schlegel el alejamiento de sus amigos iniciales y de su hermano August Wilhelm, para anudar nuevas amistades y recibir diferentes influencias. Luego, su matrimonio con Dorothea, y la vuelta en condiciones siempre precarias de vida. Pero, a pesar de las innumerables dificultades que le producen frecuentes estados depresivos, la actividad intelectual no decrece. La búsqueda del centro cultural lo conduce de los estudios clásicos a los orientalistas y de éstos al interés por la edad media y por los temas políticos. En este periodo el proyecto de la unificación de la cultura europea ya no se asienta en la filosofía de la filosofía. También el concepto de enciclopedia comienza a vacilar. En tanto, atraviesa por un proceso de maduración religiosa que le conducirá a la conversión de 1808.

Este último período de Schlegel es dividido por el profesor Ciancio en dos momentos: el primero caracterizado por profundas preocupaciones políticas y el segundo, por intereses filosóficos y religiosos que lo enderezarán a la construcción sistemática de la filosofía cristiana.

Comienza Schlegel por separar la crítica, de la filosofía, para después, efectuar una historia crítica de la filosofía. A la luz de esta crítica los tipos de filosofía, en orden ascendente, serían: empirismo, materialismo, escepticismo, panteísmo, dualismo e idealismo. La crítica se dirige ahora al racionalismo y, en especial, al racionalismo idealista. El verdadero saber comienza con la humillación del yo, radica en el reconocimiento de que el centro no reside en el yo, sino en Dios. El panteísmo y el idealismo conforman las dos formas de errores fundamentales: porque si en el uno, el yo se disuelve en la divinidad, en el otro, Dios se disuelve en el yo. El error idealista es el más grave de todos en la medida que trata de sustituir a Dios por el yo: el verdadero ateísmo procede del idealismo. La falsa filosofía proviene, "como un mal innato", de la caída del hombre. Y si el pecado original consiste en la sustitución de Dios por el hombre, esto se ve reflejado plenamente en la filosofía de Hegel. Así, el análisis de la condición decadente del hombre le lleva a formular una teoría de la conciencia, según la cual, se encontraría en ella la fuente de todas las oposiciones. Las oposiciones básicas son las del intelecto y la voluntad, entre las facultades espirituales y las de la razón y la fantasía como facultades del alma. La superación de estas divisiones ha de realizarse mediante la autonegación que permita la apertura a la revelación divina. Ahora la filosofía se encuentra frente a la revelación.

La condición fundamental que para Schlegel posibilita la revelación divina es la presencia en el hombre de la imagen de Dios; sin embargo, ésta no podría desarrollarse por sí sola; pensar lo contrario hace caer en los errores históricamente producidos. La revelación asume diversas formas: la creación (metafísica), en la conciencia o vida interior (vocación); la positiva (histórica). De todas ellas, la revelación cristiana es la única completa, pues en la encarnación del Verbo se realiza plenamente el encuentro con la verdad perdida.

El papel de la filosofía es el de liberarse de la "innata sofística", para ello tiene que ser "crítica", aunque no a la manera de Kant. Así, a esta concepción nacida en su juventud, agrega Schlegel un centro de iluminación espiritual: la fe. El encuentro con la revelación positiva le sugiere la edificación de la filosofía cristiana, acompañada por un desarrollo de la sociedad y un Estado cristianos. Esta le parece la misión más alta de su tiempo. Sobre la base de la filosofía cristiana, Schlegel proclama el encuentro de la unidad entre la fe y el saber, el alma y el espíritu. Y la filosofía se le aparece como teología aplicada.

La diferencia entre el primer y el segundo Schlegel se reduce, por cuanto su pensar —opina Ciancio— oscila entre dos extremos: la autonomía de la filosofía, su criticidad, radicalizada en los escritos juveniles, y la dependencia de la filosofía respecto a la verdad revelada, radicalizada en sus últimos trabajos. Pero, "en su perenne oscilar, el pensamiento de Schlegel presta a la filosofía un servicio precioso —afirma Ciancio—. Le indica el sendero estrechísimo sobre el que debe moverse..." (p. 226). La filosofía vive, pues, en una permanente situación de crisis y ésta es "expresión de aquella condición de laceración del hombre, de su experiencia y de su cultura". Y, si bien Schlegel no pudo resolver en sistema definitivo tales contradicciones, dio testimonio de la profundidad y la gravedad que supone acotar el territorio propio de la filosofía.

Como puede apreciarse, nos encontramos frente a la aparición de un trabajo de altísimo valor, que despliega ante el lector la vida y la obra del singular filósofo alemán con una visión unitaria y de gran rigor científico, rehuyendo las tentadoras actualizaciones en pos del hilo conductor de una tesis brillante.

ADRIANA ROGLIANO

HECTOR H. HERNANDEZ, *Estudio sobre Taparelli (Su filosofía jurídica: obligación y derecho subjetivo)*, Instituto de Filosofía Práctica, Buenos Aires, 1984.

El siempre renovado interés de la filosofía social de orientación católica requiere, como todos los temas filosóficos, el estudio serio de sus autores. La obra del doctor Héctor Hernández, sobre Luigi Taparelli, cumple, en ese sentido, un servicio inestimable.

Advierte el doctor Hernández que su estudio se limita a los aspectos iusfilosóficos de la obra de Taparelli. Sin embargo, creemos que el modo según el cual el autor ha tratado esos temas permite extraer una idea global acerca de las características principales de la filosofía social de Taparelli.

Caracteriza al trabajo del doctor Hernández, en primer lugar, su prolijidad y detallismo. El autor divide prolijamente los temas que va tratando y evita al lector, de ese modo, cualquier tipo de confusión. Comienza de este modo su estudio con una descripción de los datos biográficos esenciales; las circunstancias



históricas en las que vive Taparelli; sus obras; sus principales materias de estudio; su formación filosófica; su método y los caracteres de su tomismo. En la segunda parte, el autor analiza muy detalladamente el tema de la obligación y el derecho subjetivo y la justicia según los trata Taparelli, brindando al lector una idea precisa y acabada del pensamiento del iusfilósofo italiano.

En segundo lugar, hay una remisión constante a datos bibliográficos importantes sobre cada uno de los temas que se van estudiando, lo cual permite al lector profundizar cualquier tema que sea de su interés.

En tercer lugar, la obra del doctor Hernández es importante, no sólo por la detallada descripción del pensamiento taparelliano, sino también por las enseñanzas generales que se obtienen de su lectura. En efecto, en cada tema en cuestión hay múltiples aclaraciones sobre la naturaleza del problema, acompañadas de referencias históricas acerca de las diversas respuestas. Esta característica del trabajo se explicita plenamente, por ejemplo en el tratamiento del tema del derecho subjetivo. Antes de analizar la posición taparelliana, Hernández realiza una detallada y a la vez sintética descripción de la naturaleza del problema, que permite al lector una comprensión global de la cuestión. En este sentido, cada vez que Hernández trata los diversos temas de filosofía moral y del derecho, el lector tiene ocasión, no sólo de aprender sobre el pensamiento de Taparelli, sino también de profundizar globalmente sobre el tema tratado en sí mismo. Véase por ejemplo el orden sistemático que Hernández da al tema de la obligación: sus presupuestos (el bien, la naturaleza, la felicidad, la libertad); el deber; la noción de obligación; obligación y felicidad; obligación y Dios; obligación y sanción; obligación y ley; obligación y *sindéresis*, prudencia y conciencia; sus divisiones; la obligación ética y la jurídica; la obligación y el fin último. Evidentemente, si la filosofía es también orden y sistema, la obra de Hernández cumple verdaderamente con ese requisito y constituye en ese sentido un ejemplo y una enseñanza del filosofar sistemático.

Hay algunos temas tratados por Hernández que en nuestra opinión son sumamente importantes y en cierto sentido originales en la filosofía social católica; tal vez en trabajos posteriores sería agradable ver un tratamiento más extenso de ellos por parte del autor. Uno de ellos es el tema del abuso del derecho, que el autor toca brevemente en la nota a pie de página Nº 106. "Todo ejercicio de la libertad contra el bien común —dice Hernández— no es verdadero ejercicio de un derecho; de ahí que no pueda admitirse la noción misma de «abuso de derechos». Interesante planteo, en nuestra opinión correcto, y sobre todo en estos tiempos en los cuales, dentro de la filosofía social católica, la doctrina del abuso del derecho parece haberse constituido en una especie de "derivado necesario" del principio de la función social de la propiedad y/o la relación de los derechos personales con el bien común. Como vemos, no necesariamente es así, y el propio Hernández parece decirlo, según lo que hemos citado. Esperamos que él nos corrija si lo hemos malinterpretado.

Nos encontramos, en definitiva, con un excelente aporte a la historia de la filosofía del derecho y la filosofía social. Pero no sólo esta obra es importante en el aspecto histórico; también lo es en el aspecto filosófico en sí mismo, pues, leída con interés y atención, estimula a *filosofar*, que es lo máximo que se le puede pedir a cualquier estudio filosófico.

VICTORINO RODRIGUEZ, O. P., *Temas Clave de Humanismo Cristiano*, Editorial Speiro S. A., Madrid, 1984, 352 pp.

El P. Victorino Rodríguez, discípulo predilecto del P. Santiago Ramírez —de la publicación de cuyos escritos se ha ocupado con inteligencia y dedicación— y ampliamente conocido por sus contribuciones al esclarecimiento de los temas más actuales de la Filosofía y de la Teología a la luz de la Doctrina de Santo Tomás y de la Iglesia, ha reunido en este libro un conjunto de trabajos, que configuran una verdadera Antropología.

En efecto, el hombre ocupa el centro de todas estas contribuciones y confiere unidad a toda la obra. La constitución ontológica de la persona como subsistente espiritual, su fin trascendente y divino, con la libertad y la conciencia, son los temas centrales del libro. Y luego, desde este núcleo, se desarrollan la vida y el ámbito de la persona, con temas como la familia y el matrimonio, con la indisolubilidad de éste, el derecho y la vida política y el Estado. A su vez la persona no puede vivir sin cultura, y por eso el libro se ocupa de ella y de la civilización, para precisar su contenido y sus relaciones y su influencia en el perfeccionamiento humano.

El autor desarrolla cada uno de los temas con orden, precisión y claridad de conceptos y con una seria fundamentación filosófica y teológica. Trata de las cuestiones más actuales del pensamiento occidental. Así, contiene una exposición y crítica del pensamiento de teólogos actuales como Rahner, Schillebeeck, Metz, Gutiérrez y Fierro; y de los temas de la de la ortodoxia y ortopraxia, con sus connotaciones marxistas y kantianas. Con amplia erudición y sentido crítico el autor se ha adelantado a las *Observaciones* que la Sagrada Congregación para la Fe Católica ha formulado sobre la Teología de la Liberación. Junto con este tema, el autor también ha respondido a una cuestión muy actual como la de exponer con profundidad los argumentos de la indisolubilidad del matrimonio, no sólo como sacramento de la Iglesia, sino también como institución natural.

Toda esta proyección de los diferentes aspectos de la Antropología filosófica y teológica, en sí misma y en su relación con el pensamiento contemporáneo, está siempre tratada a la luz de la Doctrina tomista y de los Documentos del Magisterio eclesial, oportuna y frecuentemente citados y ampliamente desarrollados. El libro resulta así una obra doctrinal y erudita a la vez, aplicada también a las cuestiones más actuales, fiel a la consigna de "Nova et Vetera" de S. S. León XIII en su Encíclica *Aeterni Patris*.

La conclusión del libro: "*Santo Tomás, Humanismo Cristiano del Pensamiento*" —trabajo precisamente presentado al primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, celebrado en Córdoba, nuestro país, en 1982, resume el ámbito y el sentido de toda la obra.

En síntesis, *Temas-clave de Humanismo Cristiano* constituye no sólo lo que dice su título, sino mucho más: un hondo y claro tratado de Antropología filosófica y teológica, desarrollado a través de los temas más actuales del hombre, de su vida y de su mundo, con referencia a la problemática de autores contemporáneos, expuesto, desarrollado y cimentado en la doctrina de Santo Tomás y de la Iglesia.

La obra está prolijamente presentada por la Editorial Speiro, de Madrid, que dirige Juan Vallet de Goytisolo.

JACQUES MARITAIN, *El Hombre y el Estado*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1984, 243 pp.

El Club de Lectores, que dirige Manuel Fontenla, continúa con este tomo la publicación de las *Obras Completas*, de Maritain. El presente volumen encierra siete estudios relacionados con el tema central.

Maritain comienza con una precisión minuciosa de las nociones de *nación*, *cuerpo político*, *pueblo* y *Estado*. Al referirse al concepto de *soberanía*, sostiene que ni el cuerpo político ni el Estado ni el pueblo son soberanos en sentido estricto.

Ampliamente trata de los derechos humanos —tema predilecto de sus preocupaciones— derivados y sostenidos sobre el Derecho natural, del cual el autor hace una extensa fundamentación metafísica.

En otro estudio se expone y defiende la *democracia* que, según Maritain, sería el régimen más concorde con el Cristianismo.

Al tratar ampliamente de las relaciones de la Iglesia y el Estado, el autor vuelve sobre una tesis favorita a su pensamiento. Distingue entre los principios y su aplicación a distintas épocas históricas, como son la Medioeval y la Moderna. Esta aplicación es analógica. A diferencia de lo acontecido en la Edad Media, en nuestra Edad Contemporánea el Estado ha dejado de ser el "brazo secular de la Iglesia" para recobrar su independencia como "Estado laico" o no religioso, con su propio fin temporal, que es el bien común. La Iglesia y el Estado son dos sociedades perfectas independientes, de acuerdo al dicho evangélico: "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios". Pero, por su fin espiritual y eterno, la Iglesia está por encima del Estado, que sólo tiene un fin temporal. De todos modos ha de haber una colaboración entre el Estado y la Iglesia, tanto más que ambas sociedades tienen los mismos súbditos. Maritain resume en tres puntos esta colaboración mutua de la Iglesia y el Estado: "La cuestión tiene tres derivaciones, la primera, relativa al cuerpo político y al Estado, versa sobre la asistencia mutua de un modo general e indirecto, entre la Iglesia y aquéllos; la segunda, que afecta especialmente al Estado o autoridad civil, trata del reconocimiento público de Dios; la tercera, que se refiere en un caso especialmente al Estado y en otro caso especialmente al cuerpo político, recae sobre las formas específicas de ayuda mutua entre la Iglesia y la sociedad política" (págs. 194-195).

El libro termina sobre un posible *gobierno mundial* y en qué condiciones podría realizarse.

La amplitud y complejidad de los temas analizados hacen difícil a veces una solución concreta cabal de los mismos. Es sabido que ciertas soluciones político-religiosas propuestas por Maritain han sido y siguen siendo discutidas.

Pero lo que no se puede negar es el esfuerzo penetrante y sincero de Maritain por iluminar con los principios perennes del Tomismo estos difíciles y actuales temas en busca de una solución aceptable, y lo ha logrado además con claridad que, al decir de Ortega, es "la cortesía de los filósofos".

El libro ha sido bellamente impreso por el Club de Lectores en la misma presentación de los tomos anteriores de las obras de Maritain.

TEOFILO URDANOZ O. P., *Historia de la Filosofía, t. VII, Siglo XX: Filosofía de las Ciencias, Neopositivismo, Filosofía analítica*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1984, 435 pp.

La monumental *Historia de la Filosofía* publicada por la Biblioteca de Autores Cristianos, inicialmente por el P. Guillermo Fraile O. P. en sus tres primeros volúmenes, y continuada en los siguientes, incluso el actual, por el P. Teófilo Urdánóz, con la publicación de este tomo VII, llega casi a su término.

Estudiadas en el tomo VI las corrientes más sistemáticas de acento especulativo y ontológico del siglo XX, en el presente volumen VII y en el que seguirá, el autor se aboca al *Neopositivismo* y *Neomarxismo*, es decir a las grandes corrientes antimetafísicas contemporáneas.

Este volumen se inicia con una exposición de todo lo referente a la *Filosofía de las Ciencias*, donde se analiza con detención el extraordinario desarrollo de las mismas, a través de sus grandes representantes.

A continuación se estudian las distintas tendencias y autores —Moore, Russell y Wittgenstein—, que configuran un *Symbolismo lógico* y estudian el *significado de las proposiciones*. Se analizan las dos grandes escuelas pertinentes. La primera, que comprende el *Positivismo lógico*, nacido del llamado Círculo de Viena, iniciado por Schlick y su grupo, cuya teoría fundamental se ubica en una línea empirista radical, que basa todo el conocimiento en la verificación de los hechos como norma suprema de verdad. Este movimiento se continúa en Norteamérica con Reichenbach, Neurath y Carnap, quienes convierten el *análisis lingüístico* en una *sintaxis lógica*.

En la segunda parte de la obra, el P. Urdánóz expone la *Filosofía Analítica*, que se aboca al análisis de los usos corrientes del lenguaje. Son muchos los autores que el P. Urdánóz cita de esta tendencia, y que son minuciosamente estudiados.

La obra se cierra con un capítulo acerca del *Neorrealismo angloamericano*, vinculado a la Filosofía analítica, principalmente a través de Whitehead.

El autor ha realizado esta cuidadosa exposición histórica de estas tendencias antimetafísicas dominantes del pensamiento filosófico contemporáneo, en un amplio desarrollo, con sólida erudición y cita de las fuentes, con una impecable objetividad y sobre todo con honda penetración en las teorías y autores estudiados, que son a la vez expuestos con un lenguaje claro y transparente.

Con el próximo tomo VIII sobre el *Neo-marxismo*, que la editorial anuncia de próxima aparición, quedará completa esta *Historia de la Filosofía*, sin duda una de las más completas y valiosas de nuestro tiempo.

Se debe felicitar al incansable autor por el extraordinario esfuerzo con que ha logrado exponer, con objetividad y claridad, estas teorías filosóficas, difíciles en su comprensión y exposición, y por haberlo hecho con tanta objetividad, erudición y conocimiento de las fuentes.

## INDICE DEL VOLUMEN XL

### EDITORIALES

OCTAVIO N. DERISI:	<i>La verdad. I. La verdad en sí misma y en las cosas</i> .....	5
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La verdad. II. La verdad en la inteligencia humana</i> .....	83
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La verdad. III. La verdad en Dios</i> .....	163
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La verdad. IV. El significado y la trascendencia de la verdad para el perfeccionamiento humano</i> .....	243

### ARTICULOS

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Carácter racional de la libertad</i> .....	9
HECTOR H. HERNANDEZ:	<i>Libertad política: Liberalismo y Tomismo</i> .	13
J. E. BOLZAN:	<i>Hilemorfismo y corporalidad</i> .....	25
GABRIEL CHALMETA:	<i>Fenomenología de la sensación</i> .....	38
WILLIAM R. DARÓS:	<i>La teoría relacional de la personalidad según J. Nuttin</i> .....	49
BEATRIZ BOSSI DE KIRCHNER:	<i>Notas sobre la fundamentación de la ética aristotélica</i> .....	89
MARIA C. DONADIO MAGGI DE GANDOLFI:	<i>Juicios morales y verdad</i> .....	97
MARIA L. LUKAC DE STIER:	<i>Algunos aspectos de la doctrina tomista del entendimiento posible</i> .....	109
GUILLERMO J. YACOBUCCI:	<i>El racionalismo en el inicio del inmanentismo jurídico</i> .....	121
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La filosofía frente a la física moderna</i> ...	171
ALBERTO CATURELLI:	<i>El progreso de la física actual y la ética cristiana</i> .....	185

WILLIAM R. DAROS:	<i>¿Ciencia o actividad política en la docencia?</i>	197
SILVANA FILIPPI:	<i>La racionalización del mundo en el pensamiento de Aristóteles</i> .....	217
J. L. GONZALEZ ALIO:	<i>El entender como perfección: la operación inmanente</i> .....	249
MARIO E. SACCHI:	<i>Conocimiento y causalidad</i> .....	291

## NOTAS Y COMENTARIOS

ALBERTO E. BUELA:	<i>El método empírico-reflexivo</i> .....	67
DANIEL PASSANTI:	<i>Cristianismo y libertad</i> .....	143
ALBERTO CATURELLI:	<i>El nuevo Dictionnaire des Philosophes. Reflexiones de un colaborador</i> .....	232
OCTAVIO N. DERISI:	<i>XVI Coloquio Filosófico Internacional</i> ....	307

## BIBLIOGRAFIA

F. MIHURA SEEBER:	<i>Usura y capitalismo. La doctrina sobre la usura en el desarrollo del capitalismo medieval</i> (Alfredo Di Pietro) .....	73
FULVIO RAMOS:	<i>La Iglesia y la democracia</i> (O. N. Derisi)	77
JOSE M. FRAGUEIRO:	<i>La idea de creación en Teilhard de Chardin desde el punto de vista tomista</i> (E. Castro)	78
CARLOS I. MASSINI:	<i>El renacer de las ideologías</i> (O. N. Derisi)	79
ARISTOTELES:	<i>Tratados de lógica (Organon): I. Categorías, Tópicos, Refutaciones sofísticas</i> (Gustavo E. Ponferrada) .....	153
JUAN M. ISASI:	<i>Maurice Blondel. Una rigurosa filosofía de la religión</i> (Luis Baliña) .....	155
A. BASAVE FERNANDEZ DEL VALLE:	<i>La cosmovisión de Franz Kafka</i> (Alfredo Di Pietro) .....	155
	<i>Homenaje al Dr. A. Basave Fernández del Valle</i> (Matilde I. García Losada) .....	158
ROSA ANA CASTRO DE CABANILLAS:	<i>Domingo Muriel. Un filósofo del derecho en la Córdoba del s. XVIII</i> (Luis C. Palumbo)	235

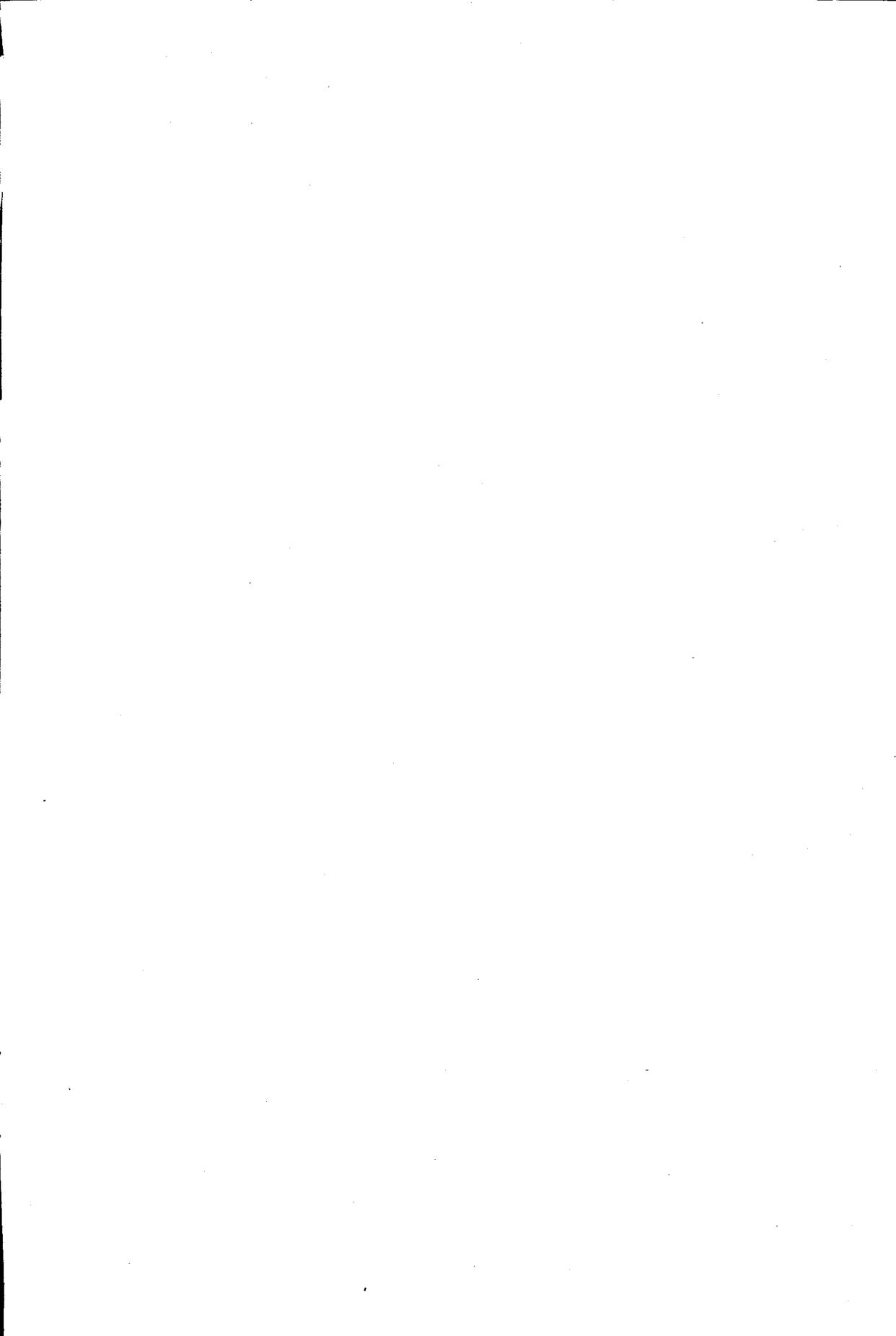
<i>Ethos. Revista de Filosofía práctica, nos. 10 y 11</i> (E. Fernández Sabaté) .....	237
ANDREA DALLEDONNE: <i>Implicazioni del tomismo originario</i> (Mario E. Sacchi) .....	239
CLAUDIO CIANCIO: <i>Friederich Schlegel. Crisi della filosofia e rivelazione</i> (Adriana Rogliano) .....	310
HECTOR H. HERNANDEZ: <i>Estudio sobre Taparelli</i> (Gabriel J. Zanotti)	312
VICTORINO RODRIGUEZ: <i>Temas clave de Humanismo cristiano</i> (Octavio N. Derisi) .....	314
JACQUES MARITAIN: <i>El Hombre y el Estado</i> (Octavio N. Derisi)	315
TEOFILO URDANOZ O. P.: <i>Historia de la Filosofía, t. VII, siglo XX</i> (Octavio N. Derisi) .....	316
INDICE DEL VOLUMEN XL .....	317

---

Impreso en los Talleres Gráficos de  
UNIVERSITAS, S. R. L.  
An.aste 3227 — Buenos Aires

---







# **MOLINOS SANTA MARIA**

**CORNA, S. A.**

**PEKIN 2971**

**Isidro Casanova**

**651-0948**

**SARMIENTO 767**

**Piso 2º**

**40-6789 y 6833**

*ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.*

**CONSIGNATARIOS**

**COMERCIAL Y AGROPECUARIA**

---

*Au. Corrientes 378 - 5º piso*

*T. E. 394 - 1360 - 1364*

---

---

---

***ASTRA***

***ASTRA***

***ASTRA***

***COMPANIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.***

---

---

---

**SANCHEZ ELIA      PERALTA RAMOS**

**SEPRÁ S. C. A.**

**ARQUITECTOS**

**ARENALES 1132  
CAPITAL**



**FERRETERIA - HERRAMIENTAS - QUINCALLERIA - HERRAJES**  
**PINTURAS Y REVESTIMIENTOS - ELECTRICIDAD**  
**BAZAR FRANCES**  
**IMPORTACION - REPRESENTACIONES**

**Carlos Pellegrini y Rivadavia**  
**1009 Capital Federal**  
**Tel. 35-2021/9**

**YERBA MATE Y TE**

**Taragui**



Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes



**AGRO-INDUSTRIAS INCA S.A.**

**PRODUCTOS ENVASADOS**



**Inca**

**DE LA NATURALEZA A SU MESA**

# CREER ES DAR CREDITO

Y el Banco de la Provincia de Buenos Aires cree en la capacidad de trabajo y creación de los argentinos. Es por eso que brinda distintas líneas de préstamos para dar crédito a las actividades productivas de la Provincia; y atender a la evolución de toda la comunidad.

**Hipotecarios · Comercial-  
Industria · Exterior · Agro-  
Inversión y Leasing**



**BANCO DE LA  
PROVINCIA DE  
BUENOS AIRES**  
La seguridad total.

## **PENSAMIENTO**

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

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

Precio de la suscripción anual: 38 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Pensamiento  
Pablo Aranda, 3  
28006 Madrid-España

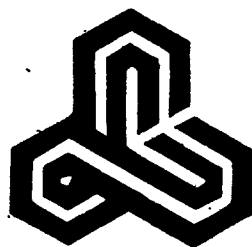
Adhesión de la

Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca

**CORDOBA 320**

**BUENOS AIRES**

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



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

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

**Ledesma una empresa que ES argentina**