

Los fundamentos metafísicos y teológicos del conocimiento racional

Intentaremos presentar los principios de la doctrina de Santo Tomás sobre la razón y la racionalidad, identificada en el hombre con el intelecto, atendiendo especialmente a su base metafísica, para después realizar una breve consideración teológica sobre la razón como derivada de la vida trinitaria de Dios. Seguiremos algunos puntos principales de la rica doctrina del Aquinate sobre la inteligencia presentada en la Primera parte de la *Suma de Teología*.

I) EL INTELECTO COMO POTENCIA PASIVA

Afirma Santo Tomás en la cuestión 79, a. 1 de la I Parte:

“El filósofo pone lo intelectivo como potencia del alma, como se dice en el segundo libro *De Anima*. Hay que decir que es necesario, según lo predicho, que el intelecto sea alguna potencia del alma, no la misma esencia del alma. Porque es principio inmediato de operación la misma esencia de la cosa operante cuando la misma operación es su ser; porque como la potencia se relaciona con la operación como con su acto, así se relaciona la esencia con el ser. Solamente en Dios es lo mismo el entender y su ser. Por eso, sólo en Dios el intelecto es su esencia; en las otras criaturas intelectuales el intelecto es como una cierta potencia del inteligente.”¹

Estamos ante un punto clave. En primer lugar, el intelecto o razón no se identifica con el alma —que es forma en acto—, ni es algo separado de ella. El intelecto es potencia pasiva, o por lo menos tiene un aspecto de potencia pasiva. El Aquinate establece la proporción entre la sustancia y las operaciones. *La esencia se relaciona con el ser como la potencia con la operación*. Ahora, la esencia, respecto del ser, está en potencia pasiva, o, mejor, se relaciona con él *como* esta. El ser es acto comparado con la esencia. De manera análoga, en un sector más restringido del ser, la potencia es pasiva respecto de la operación que es acto. En este caso, hablamos de la operación de entender, según la cual está presente lo inteligible en acto. El intelecto, entonces, es alguna potencia del alma y no la misma esencia. Esto es así porque en las criaturas difiere el acto de la sustancia del acto accidental de las operaciones. Los actos accidentales perfeccionan la sustancia, actualizan el acto primero que corresponde a la sustancia, y que es la forma de la sustancia en las cosas que tienen materia. Sólo en Dios la operación se identifica con el acto primero, con la esencia. En las otras cosas difieren por la misma razón por la que difiere la esencia del ser.

Así como la esencia es más restringida respecto del ser, así también la potencia es más restringida respecto de la operación; porque está en potencia justamente para esa operación. Y por eso la potencia se puede actualizar indefinidamente, refiriéndonos a este tipo de potencias, es decir, la potencia intelectiva, y a otras potencias que, en cambio, están limitadas como potencias por el hecho de que tienen una estructura material —como sucede con los órganos de los

¹S. Th., I, q. 79, a. 1, s.c. y corpus.

sentidos—, que limita la capacidad de los sentidos incluso como potencia pasiva, para recibir las especies sensibles.

El artículo segundo explica por qué el intelecto es potencia pasiva, como también dice Aristóteles en el *De Anima*, libro III: *el entender es un cierto padecer (intelligere est pati quoddam, to\ noeiĪnpa/sxein tiç e)stin)*, porque es un perfeccionamiento, un pasaje de la potencia del acto. No es un padecer como la enfermedad, y ni siquiera como el alegrarse.²“Lo cual aparece por la siguiente razón. El intelecto, como se dijo, tiene una operación respecto del ente en universal.”³Es decir, respecto del ente en común; *ens in universali*. Una operación que se refiere al ente como ente, al ente común. Por eso, *cualquier acto de intelección tiene siempre una apertura metafísica*.

“Se puede considerar, entonces, si el intelecto está en acto o en potencia, porque se considera cómo el intelecto se relaciona con el ente universal. Hay algún intelecto que se relaciona al ente universal como el acto de todo el ente, y tal es el intelecto divino, que es la esencia de Dios, en la cual, original y virtualmente, preexiste todo el ente.”⁴

En Dios está la idea de todo el ente en acto. Y esta idea coincide con el ser del ente.

“Ningún intelecto creado, sin embargo, puede estar en acto respecto de todo el ente universal (*totius entisuniversalis*), porque de esta manera sería necesario que fuese un ente infinito. Por lo cual, todo intelecto creado, por el hecho mismo de que es, no es acto de todos los inteligibles, sino que se compara a los mismos inteligibles como la potencia al acto. Ahora bien, la potencia se refiere de dos maneras al acto. Hay una cierta potencia que siempre es perfecta por el acto, como hemos dicho acerca de la materia de los cuerpos celestes. Hay alguna potencia que no está siempre en acto, sino que pasa de la potencia al acto, como se da en lo que se genera y se corrompe. El intelecto angélico siempre está en acto de sus inteligibles por la cercanía al primer intelecto, que es acto puro, como se dijo. El intelecto humano, que es ínfimo en el orden de los intelectos y máximamente remoto de la intelección del divino intelecto, está en potencia respecto de los inteligibles. Y en principio es como una tabula rasa en la cual no hay nada escrito, como dice el Filósofo en el libro III *De Anima*. Lo cual manifiestamente aparece porque al principio somos inteligentes solo en potencia, y después nos volvemos inteligentes en acto. Así pues, es manifiesto que el entender nuestro es un cierto padecer, según el tercer modo de la pasión, y consiguientemente el intelecto es potencia pasiva.”⁵

Evidentemente, en el intelecto hay un aspecto vital, según el cual se produce una operación, y en ese sentido es potencia activa, pero lo que define al intelecto como intelecto, que es su objeto, hace que respecto de este esté en potencia pasiva; porque no lo *posee* aún ni se identifica con él, estando ordenado a él.

²S. Th., I, q. 79, a. 2; ARISTÓTELES, *De Anima* Bk 429b24. Cf. *In Sent.* d.14 a.1 q.ª2.

³S. Th., I, q. 79, a. 2.

⁴*Ibidem*.

⁵*Ibidem*.

En la respuesta a la segunda objeción⁶, hay una aclaración indirecta que resulta interesante. Se trata de la expresión *intelecto pasivo*, que se encuentra en el libro III *De Anima*. Aristóteles parece referirse, según algunos, no a la potencia inmaterial del intelecto, sino a la cogitativa o al apetito sensitivo. Estos tienen órgano corporal. Pero el intelecto que Aristóteles por esto llama intelecto posible, no es pasivo sino en el tercer modo de los tres que distinguió en el cuerpo del artículo. Porque no es acto de un órgano corporal, y por eso es incorruptible.

II) INTELLECTO POSIBLE E INTELLECTO AGENTE

El intelecto agente es otro ya por el mismo hecho de que está en acto y es potencia activa, no pasiva como el intelecto posible:

“Dice el Filósofo en el l. III *De Anima*, que como en toda naturaleza, así también en el alma hay algo por lo cual se hace todo (*omnia fieri*, τὸ ½ πα/ntαγιζ;nesqai), y algo por lo cual hace todo (*omnia facere*, τὸ ½ πα/ntαποιεῖν). Y por eso hay que poner un intelecto agente. Según la opinión de Platón, ninguna necesidad había de poner un intelecto agente para hacer los inteligibles, porque los inteligibles estaban en acto. Dijo Platón que las formas de las cosas naturales subsistían sin la materia, y por consiguiente ellas eran inteligibles. Porque algo es inteligible en acto en cuanto es inmaterial. A estas las llamaba especies o ideas, por cuya participación decía que la materia corporal se forma para que los individuos naturalmente se constituyan en los propios géneros y especies, y para que nuestros intelectos tuviesen ciencia de las cosas a partir de los géneros y las especies.”⁷

Las mismas ideas formaban las cosas materiales y nos hacían entender, según Platón.

“Pero dado que Aristóteles no dijo que las formas de las cosas naturales subsistan sin materia, y entonces las formas existentes en la materia no son inteligibles en acto, se seguía que las naturalezas o las formas de las cosas sensibles que entendemos no eran inteligibles en acto. Ahora, nada se reduce de la potencia al acto sino por algún ente en acto, así como el sentido se pone en acto por el sensible en acto. Era necesario, entonces, poner alguna virtud por parte del intelecto que hiciera los inteligibles en acto, por abstracción de las especies respecto de las condiciones materiales. Y esta es la necesidad que hay de poner un intelecto agente.”⁸

El punto fundamental es que los inteligibles están en potencia, y no en acto, y entonces no se pueden entender hasta que no estén en el acto como entendibles. Cuando están en acto como entendibles, todavía (no cronológicamente sino según la razón) se tienen que entender. Y entender es lo que hace el entendimiento posible *cuando se hace lo que entiende*.

Ahora, *abstraer* es función del entendimiento agente, que hace que lo que está unido con la materia, con las condiciones materiales, con las imágenes, no esté ya más unido. Le saca las imágenes a lo inteligible, y además hace que sea inteligible en acto, lo ilumina, metafóricamente hablando. Lo eleva y le quita la materia. Esto es abstraer; quiere decir simbólicamente sacar,

⁶*Ibidem*, ad 2.

⁷*S. Th.*, I, q. 79, a. 3; ARISTÓTELES, *De Anima* Bk 430a15; Cf. *C. Gent.* Libro II, c.44.

⁸*S. Th.*, I, q. 79, a. 3.

quitar. *No significa que se saca lo inteligible de lo material, sino al contrario, que se saca lo material de lo inteligible.* Es un intelecto que *hace(facit)* los inteligibles en acto.

En cambio, no existe ningún sentido agente porque los sensibles ya están en acto. Las cualidades de las cosas son sensibles en acto; no hay que ponerlas en acto para que lo sean. Una vez que los sensibles están las cosas, hace falta que el sentido se una con ellas, y pase de la potencia al acto. ¿Cuándo pasa el sentido de la potencia al acto? Cuando se une con lo sensible y más aún, se identifica con lo sensible. Según Aristóteles recibe esas cualidades que ya están en acto como sensibles, pero todavía no son sentidas. Después están en acto como sentidas, no sólo como sensibles; cuando están en el sentido.

En la respuesta a la segunda objeción del a.3 concluye el Aquinate refiriéndose ahora propiamente al intelecto: “La semejanza por la cual Aristóteles asimila el intelecto agente a la luz [oiâonto\ fw^{1/2}j] se considera según esto, que es necesaria para ver, así como aquello —el intelecto agente— para entender.”⁹

III) EL INTELECTO UNIDO AL ALMA

Este intelecto agente, en contra de opinión de los filósofos árabes, es algo del alma individual humana; no es un intelecto agente separado, único para todos los hombres:

“Dice el Filósofo en el III libro *De Anima* que es necesario que en el alma estén estas diferencias [es decir, del intelecto posible al agente]. Es necesario decir que el intelecto agente del cual el Filósofo habla es algo del alma, para cuya evidencia hay que considerar que, por encima del alma intelectual humana, es necesario poner algún intelecto superior, a partir del cual el alma obtenga una virtud de entender. Siempre lo que participa de algo, y lo que es móvil y lo que es imperfecto pre-exige antes de sí algo que es por esencia suya tal, que es inmóvil y perfecto. Ahora, el alma humana intelectual se dice intelectual por participación de la virtud intelectual, y el signo de esto es que no es toda intelectual, sino según alguna parte suya. Llega también a la inteligencia de la verdad con un cierto discurso y movimiento. Tiene también una inteligencia imperfecta, tanto porque no todas las cosas las entiende, tanto porque en las cosas que entiende pasa de la potencia al acto. Es necesario entonces, que haya algún intelecto más alto, por el cual sea ayudada el alma a entender.”¹⁰

Este intelecto es el denominado agente. No es suficiente el intelecto posible en el alma humana para entender. En las sustancias separadas a las que se refirió Aristóteles, en los ángeles, sí es suficiente el intelecto para entender, porque entienden por infusión de ideas. Están siempre entendiendo en acto. Su intelecto como intelecto, es perfecto. El intelecto humano, en cambio, no es perfecto; está en potencia pasiva. Aunque esta potencia es superior a algunas potencias activas que hay en el hombre en común con los animales, como la generativa, vegetativa, o nutritiva.

⁹*Ibidem*, ad 3. ARISTÓTELES, *De Anima* Bk 430a 15.

¹⁰*S. Th.*, I, q. 79, a. 3.

“Algunos dijeron que este intelecto separado según la substancia es el intelecto agente, el cual, ilustrando los fantasmas, hace que sean inteligibles en acto. Pero dado que exista tal intelecto agente separado, sin embargo, habría que poner en la misma alma humana alguna virtud participada de aquel intelecto superior, con la cual el alma humana hiciera los inteligibles en acto, como también en las otras cosas naturales perfectas, además de las causas universales agentes, están las propias virtudes infusas en las mismas cosas perfectas, derivadas de los agentes universales. El sol no sólo genera el hombre, sino que hay en el hombre una virtud generativa del hombre, y lo mismo los otros animales perfectos.”¹¹

Recordemos que, para la física antigua, la generación en el mundo sucedía por virtud del sol. De cualquier modo, lo que interesa aquí no es el ejemplo en sí, que es cronológicamente adecuado a una época, sino la verdad *metafísica*, que está por encima de los símbolos.¹² Es decir, la virtud activa universal, cuanto más potente es, tanto más participa su capacidad activa en otros. Es lo que vemos principalmente en la relación entre la causa eficiente principal y la causa eficiente instrumental. La causa instrumental tiene una virtud propia, que sin embargo es derivada de la causa principal.

“Ahora, nada hay más perfecto a las cosas inferiores que el alma humana. Por lo cual, es necesario decir que en ella hay alguna virtud derivada del intelecto superior, por la cual puede ilustrar los fantasmas. Y esto lo conocemos experimentalmente cuando percibimos que nosotros abstraemos las formas universales de las condiciones particulares, lo cual es hacer en acto los inteligibles. Ahora bien, ninguna acción conviene a alguna cosa sino porque es principio inherente a ella formalmente, como se dijo tratando acerca del intelecto posible. Por eso es necesario que la virtud que es principio de esta acción sea algo en el alma. Por eso Aristóteles comparó el intelecto agente con la luz, que es algo recibido en el aire. Y Platón, al intelecto separado que imprime en nuestras almas, lo comparó con el sol, como dice el mismo en el comentario al III libro *De Anima*. Pero el intelecto separado, según los documentos de nuestra fe, es el mismo Dios, que es el creador del alma, y en el cual sólo se beatifica, como se mostrará. Por lo cual el alma humana participa de Él la luz intelectual, según aquello del Salmo IV: *Está sellada sobre nosotros la luz de tu rostro, Señor*”.¹³

Es verdad que el intelecto agente supone un agente universal superior, pero este es Dios; no es otra cosa debajo de Dios y superior a los intelectos posibles particulares de los hombres. Como dice la respuesta a la primera objeción, a propósito de esto: “Aquella luz verdadera ilumina como causa universal, de la cual el alma humana participa una virtud particular.”¹⁴

Esto significa, como dirá más adelante, que el alma tiene así el origen de lo inteligible que en Dios está de manera absoluta y fontal, universal. En el hombre esta virtud está de una manera particular, referida sólo a sí mismo, y no a todos los inteligentes ni a todos los inteligibles. En

¹¹*Ibidem*.

¹²Esto no está tan alejado de la verdad como parece a los ojos modernos, porque es claro que la energía, inmediatamente, para nosotros viene del sol; más allá de que en el universo hay energía que no es solo la del sol. Pero fundamentalmente la energía está dada por ciertas reacciones atómicas, que están en todo el universo, y que constituyen fundamentalmente al sol como fuente de energía para lo que está bajo su influjo.

¹³*S. Th.*, I, q. 79, a. 3.

¹⁴*Ibidem*, ad 1.

efecto, la luz intelectual está referida a los inteligibles, pero de alguna manera diferente de como lo está en Dios; porque en Él su mente produce los inteligibles desde sí de la nada, presuponiendo nada, en cambio el hombre no los produce de la nada, sino que supone las esencias creadas.

El intelecto agente es principio de iluminación de estas esencias, que quiere decir: *principio de inmaterialización respecto de su ser en las imágenes, e indirectamente en las cosas materiales*. Por eso, entonces, no se puede decir que el intelecto agente sea uno en todos¹⁵, pero sí se puede decir que hay un Intelecto agente separado, Dios, respecto de todo. Este es la fuente absoluta de los inteligibles.

“Así, ninguna otra diferencia de las potencias puede estar en el intelecto sino la que hay entre el posible y el agente; con lo cual es manifiesto que la memoria no es una potencia distinta del intelecto. A la razón de la potencia pasiva corresponde conservar como también recibir.”¹⁶

La memoria es el intelecto posible que recibe conservando¹⁷, porque no hay diferencia temporal, ni movimiento, ni materia; como, en cambio, sí hay entre la imaginación y la memoria, puesto que la imaginación es de lo presente y la memoria de lo pasado. Lo pasado corresponde a una imagen particular distinta de la imagen de lo presente.

IV) INTELLECTUS Y RATIO

En la parte intelectual, espiritual e inmaterial del hombre, hay dos potencias intelectivas: el intelecto agente y el intelecto posible. Las otras distinciones que se dan se interpretan según esta; también la de la razón y el intelecto que podrían considerarse con un aspecto activo y otro pasivo. Se interroga el Aquinate en el artículo 8 de la q.79: “Si la razón es una potencia distinta del intelecto”.

“La razón y el intelecto en el hombre no pueden ser diversas potencias. Lo cual se conoce manifiestamente si se considera el acto de una y otra. El entender es simplemente aprehender la verdad inteligible -captar, asimilar en modo simple-. El razonar es proceder de un intelecto al otro para conocer la verdad inteligible. Y por eso los ángeles, que poseen el conocimiento de la verdad inteligible perfectamente según el modo de su naturaleza, no tienen necesidad de proceder de uno a otro, sino que simplemente, sin discurso, aprehenden la verdad de las cosas, como dice Dionisio en el capítulo VII del libro *De Divinis Nominibus*. Ahora bien, los hombres, para conocer la verdad inteligible, necesitan ir procediendo de uno a otro, como se dice ahí, y por eso se llaman racionales. Es manifiesto que el razonar se compara de entender como el moverse al reposar, o como el adquirir al tener; de los cuales uno es perfecto y el otro imperfecto. Y porque el movimiento siempre procede de algo inmóvil y termina en algo quieto, por eso el razonamiento humano, según la vía de la inquisición y de la invención, procede a partir de algunas cosas simples que son los

¹⁵S. Th., I, q. 79, a. 5.

¹⁶S. Th., I, q. 79, a. 3, ad 1.

¹⁷S. Th., I, q. 79, a. 7.

principios primeros, y después en la vía del juicio, resolviendo, vuelve a los primeros principios respecto de los cuales examinan las cosas encontradas.”¹⁸

El razonamiento se da según dos tipos de proceso: la invención y la resolución. La invención, que quiere decir descubrimiento, parte de lo simple para ir a lo complejo. Y la resolución parte de lo complejo para volver a lo simple. La primera es como ver lo uno en lo mucho, la segunda es como ver lo mucho en lo uno —lo cual es más perfecto—.

“Es manifiesto que el reposar y el moverse no se reducen a diversas potencias, sino a una y la misma también en las cosas naturales, porque por la misma naturaleza algo se mueve al lugar y reposa en el lugar. Mucho más por la misma potencia entendemos y razonamos, y así es manifiesto que, en el hombre, la misma potencia es razón e intelecto.”¹⁹

La razón es un modo imperfecto de entender en cuanto es un proceso hacia el entender, *pero es un proceso entendiendo*, porque el que razón algo entiende; de otra manera, no podría razonar. Y en este sentido quien razona entiende más que quien no razona. Quien entiende el principio entiende menos que quien está razonando para entender más, porque quien está razonando lo hace porque entendió algo.

La respuesta a la segunda objeción afirma: “La eternidad se compara al tiempo como lo inmóvil a lo móvil, y por eso Boecio compara el intelecto a la eternidad, y la razón al tiempo.”²⁰ El razonar está conectado con el tiempo. Por eso mismo, *cuando desaparece la metafísica, y todo se convierte en material y en movimiento medido por el tiempo, este adquiere la primacía sobre la eternidad, que desaparece*. Por eso dice Heidegger en *Ser y Tiempo* que el ser es el tiempo; porque su metafísica en el fondo es la metafísica kantiana de la naturaleza, aunque se refiera al hombre.

V) RAZÓN SUPERIOR Y RAZÓN INFERIOR

De manera semejante a lo anterior, se afirma en el artículo 9: la razón interior y la razón superior son la misma potencia. La razón superior es la que se refiere a las cosas superiores al hombre: *a Dios y a las sustancias separadas, a las perfecciones metafísicas*. La razón inferior es la que se refiere a las cosas materiales. Este es un tema que está en San Agustín, en el *De Trinitate*, libro XII. Agustín dice que la razón superior y la razón inferior se distinguen solamente por los oficios que tienen, pero son la misma capacidad o potencia:

“Una y la misma potencia de la razón es la razón superior y la inferior, pero se distinguen, según Agustín, por los oficios de los actos y según los diversos hábitos, pues a la razón superior se atribuye la sabiduría; a la razón inferior la ciencia.”²¹

¹⁸S. Th., I, q. 79, a. 8. Cf. *De Veritate*. q.15 a.1.

¹⁹S. Th., I, q. 79, a. 8..

²⁰*Ibidem*, ad 2.

²¹S. Th., I, q. 79, a. 9. Cf. *De Veritate*. q.15 a.2.

La sabiduría es un hábito o una disposición inmediata para pasar al acto de entender cosas superiores a las que se entienden por la ciencia. La ciencia razona para llegar a conclusiones, y estas conclusiones son específicamente el hábito de la ciencia. Por eso la sabiduría es más contemplativa que la ciencia, que es más racional pues depende de un razonamiento o movimiento. La sabiduría se atribuye a la razón superior; la ciencia a la razón inferior. Pero esta procede también de Dios.²²

VI) INTELLECTO ESPECULATIVO E INTELLECTO PRÁCTICO

El intelecto especulativo y el práctico son la misma potencia. Y esto se prueba con una razón metafísica importante, *lo verdadero y lo bueno* se incluyen recíprocamente.

“Porque lo verdadero es un cierto bueno, de otra manera no sería apetecible; y lo bueno hace un cierto verdadero, de otra manera no sería inteligible (*verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile, et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile*). Así como el objeto del apetito puede ser verdadero en cuanto tiene razón de bueno, como alguien apetece el conocer la verdad. Y así el objeto del intelecto práctico es lo bueno ordenable a la obra, bajo la razón de verdadero. El intelecto práctico conoce la verdad, como también el especulativo, pero la verdad conocida la ordena la obra.”²³

El intelecto práctico conoce una verdad que es capaz de ordenar la disposición de las cosas materiales sobre todo en el orden de lo fáctico, de las artes, y es capaz de ordenar también a las potencias espirituales en el orden de lo ético. Estas potencias espirituales, el intelecto la voluntad fundamentalmente (y a su modo la memoria)²⁴, a su vez ordenan las acciones externas.

VII) CÓMO EL ALMA UNIDA AL CUERPO CONOCE LOS CUERPOS DEBAJO DE ELLA Y CÓMO CONOCE LO SUPERIOR

Se refiere en la cuestión 84 a cómo el alma conjunta entiende las cosas corporales que están por debajo de ella. En la cuestión 85 se trata del “modo y del orden del entender”, siempre suponiendo el tema del conocimiento de las cosas materiales inferiores. En la cuestión 86, todavía profundiza qué es lo que se conoce en las cosas materiales. Luego, la cuestión 87 trata acerca de cómo el alma se conoce a sí misma y qué son las cosas que en ella conoce. Finalmente, en la cuestión 88, cómo el alma conoce las cosas que están por encima de ella, Dios y las realidades metafísicas.²⁵

Estos tres temas, bien distinguidos, *son muy importantes en la consideración gnoseológica, y conectan inmediatamente con la metafísica*, especialmente las cuestiones que

²²Cf. In *De divinis nominibus*, c.VII n.713: “animarum rationalitas a divina Sapientia derivatur.”

²³*S. Th.*, I, q. 79, a. 11ad 2.

²⁴*S. Th.*, I, q. 79, a. 10.

²⁵El Angélico desarrolla la inspiración de S. ALBERTO MAGNO, presente, por ejemplo, en el *Comentario al De divinis nominibus* del Doctor Universal.

tratan acerca de cómo el alma se conoce a sí misma y lo que está por encima de ella, que son cosas inmateriales. En las visiones gnoseológicas que prevalecen en la modernidad, en general se trata reductivamente sobre el primer tema: cómo el alma conoce cosas materiales.

Si se tratan los otros dos temas, *se los considera a partir de la perspectiva del primero*. Eso sucede en Kant, y también en Hegel. En este filósofo idealista, la visión de Dios está intrínsecamente unida a la visión de las cosas mundanas; lo dice él: no hay que considerar a Dios como una especie de ente que está más allá, separado del mundo²⁶. Por eso el conocimiento del Dios es como una especie de prolongación del conocimiento de las cosas de este mundo, de las cosas materiales. Mucho más por supuesto esto es así en los empiristas, en los existencialistas, en los materialistas del estilo de Marx, etc.

Se trata siempre de las de las cosas materiales; cómo el alma conoce las cosas que están en este mundo. La razón de por qué no se tratan las otras cosas es muy clara; porque especialmente a partir de Kant *la metafísica queda reducida a una especie de consideración del intelecto humano sobre sí mismo cuando conoce las cosas materiales*. Justamente las categorías a priori son modos de juzgar cuando el intelecto aplica su juicio a intuiciones de las cosas materiales en sí. Esto sucede siempre que no hay metafísica; *cuando hay metafísica el intelecto humano se abre por encima de las cosas materiales a otros objetos, y esto a su vez repercute sobre el conocimiento de las cosas materiales*. Esta es la clave de toda la gnoseología aristotélica y tomista, y también en parte neoplatónica y dionisiana.

El primer tema, entonces, referido al conocimiento de las cosas materiales, es importante, pero no es todo en la explicación del conocimiento propiamente humano. Incluso los mismos tomistas a veces subrayan desequilibradamente la importancia del primer tema en contraposición a los segundos. Y la misma metafísica es considerada como una especie de prolongación de la abstracción por la cual conocemos las cosas materiales. Algunos sin embargo han profundizado; han dicho que la metafísica requiere una operación especial que es llamada, según algunos, *separatio*, aunque legítimamente también podría ser designada como abstracción.

Veamos, entonces, en primer lugar, en la cuestión 84, cómo el alma conjunta, es decir, unida al cuerpo, entiende las cosas corporales que están por debajo de ella. Ya la formulación del título se sugiere que este estudio no vale del todo para el propio cuerpo humano. Parecería que este tiene una consideración parcialmente diferente, porque no se puede percibir perfectamente sino en cuanto se percibe la propia alma, si es que se lo percibe efectivamente como *propio* cuerpo. En

²⁶Cf. G.W.F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, trad. esp. Mexico 1971, p.113 (certeza de sí mismo).

cambio, el cuerpo *ajeno* puede percibirse sin el alma. Más aún, se lo percibe antes de saber que es el cuerpo animado de un animal humano y racional. Lo cual tiene implicaciones de tipo ético.

Consideremos el primer tema, que es capital: “si el alma conoce los cuerpos a través del intelecto”. Pareciera que el alma no conoce los cuerpos por el intelecto.²⁷ Esta es la posición de los platónicos, de los neoplatónicos y de todos los que tienden al idealismo, que siempre tiene alguna raíz platónica en este sentido: no tanto por el lado de la metafísica, cuanto por el lado de la separación entre el conocimiento intelectual del conocimiento sensitivo. El argumento contra esta posición es el siguiente razonamiento por reducción al absurdo para demostrar que la ciencia está en el intelecto.

“Si entonces el intelecto no conoce los cuerpos se sigue que ninguna ciencia hay acerca de los cuerpos. Y así perecerá la ciencia natural que se refiere al cuerpo móvil.”²⁸

Toda la ciencia se limitará a la metafísica y no habrá ciencia natural, es decir, lo que hoy se llama filosofía de la naturaleza, ni tampoco ciencias naturales. No habrá ciencia sobre los cuerpos; el intelecto no conocerá nada de estos, sino que sólo captará algo de lo que es incorporeal, inmaterial, de las esencias en sí como decía Platón, y como aseveran otros después, especialmente Husserl: las esencias o las ideas puras.

VIII) CAPTAR LO INMATERIAL UNIVERSAL Y NECESARIO EN LO MATERIAL PARTICULAR Y CONTINGENTE

“Por eso con el sentido común podemos juzgar acerca de los colores como que son los mismos colores. Y, de esta manera, la forma sensible está de otro modo en la cosa que está fuera del alma y en el sentido que recibe las formas de los sensibles sin la materia, como el color del oro lo recibe sin el oro.”²⁹

Este es un razonamiento sutil: así como hay una comunidad entre los sensibles, —por ejemplo, el blanco que está en diferentes objetos blancos—, así hay una comunidad entre el objeto sensible y el sentido. O, más precisamente, entre el objeto sensible cuando está en las cosas externas y cuando está en el sentido. A continuación formula el Angélico una analogía y aplica este pensamiento al intelecto.

“Y de modo similar el intelecto, las especies de los cuerpos que son materiales y móviles, las recibe en modo inmaterial e inmóvil, según su modo, pues lo recibido está en el recipiente al modo del recipiente. Hay que decir, entonces, que el alma por el intelecto conoce los cuerpos con un conocimiento inmaterial, universal y necesario.”³⁰

²⁷*S. Th.*, I, q. 84, a.1. Cf. *De Veritate*. q.15 a.4.

²⁸*S. Th.*, I, q. 84, a. 1,

²⁹*Ibidem*.

³⁰*Ibidem*.

El intelecto conoce los cuerpos, esto es el punto fundamental. Retomemos la analogía: el intelecto conoce los cuerpos, así como el sentido conoce a los sensibles. Ahora, los sensibles están realizados de diferentes maneras en las cosas sensibles o corporales y son los mismos sensibles. Esos sensibles son los mismos entre las cosas y el sentido, porque están también en el sentido cuando son conocidos. Justamente, ser conocido significa que están en el sentido, y no solamente en la cosa conocida.

Algo análogo sucede con el conocimiento intelectual. Lo inteligible está en los cuerpos de una manera diferente en cada cuerpo, y está también en el intelecto. Mientras que lo inteligible está en los cuerpos a la manera de los cuerpos, es decir, móvil. Esto porque, efectivamente, el caballo tiene la forma, pero la puede perder; antes no la tenía, la puede poseer más perfectamente o menos perfectamente por estar más sano o menos sano, etc. En el intelecto esa misma forma del caballo está de una manera universal, inmaterial, —sin la materia que es componente del caballo—, y necesaria, —que no puede ser de otra manera—.

Este último aspecto es el que de algún modo incluyó Husserl: que los objetos del intelecto son necesarios. En cambio, los otros aspectos los explicó más bien de una manera kantiana. La universalidad la explicó, más bien como fundada de manera subjetiva porque es el sujeto el que aplica a esa esencia todos los objetos que existen.

Lo inmaterial por sí, universal y necesario, no es constitutivo del cuerpo. Eso está en la mente. Hablamos siempre del primer tipo de conocimiento, que es el de las cosas materiales. Después hay otros más perfectos; cuando alguien se conoce a sí mismo, o se conocen las cosas superiores. Pero cuando se conocen los cuerpos, entonces el intelecto alcanza al cuerpo, porque se conocen las cosas reales, las que son cuerpos. Este es el tema del artículo: “Si la inteligencia conoce realmente las cosas inferiores”, los cuerpos.

No es que se conoce solamente la forma del cuerpo; si se lo formula de esa manera, podría interpretarse el conocimiento racional en modo platónico. No es que conoce sólo a la forma, sino la forma que es forma de la materia como *un todo o uno*. Se conoce el cuerpo, la *cosa* que es cuerpo. La inteligencia conoce el caballo, el árbol. Esta es la gran diferencia entre Platón y Aristóteles. El conocimiento del todo, uno, cosa, es propio de la razón y no del sentido.

Ahora, para explicar que es un conocimiento universal y necesario, hay que declarar que se capta en cada cuerpo algo que es *universal y necesario*, pero tal no en el cuerpo, sino *en la inteligencia y en la fuente del ser*. Pero esto requiere una explicación ulterior, porque el cuerpo no es inmaterial y necesario, es material. Y no es necesario, porque antes no era y después no va a ser, y además se mueve.

Recordemos el tema fundamental: ¿Cómo conozco las cosas materiales? Estas no son necesarias, ni son universales, ni son inmóviles. Son más bien lo opuesto: son particulares, contingentes o posibles, y son móviles. Las *conozco*, sin embargo con la inteligencia. Porque la misma forma que las constituye está en la inteligencia de otra manera, pero es la misma forma. Se que es la misma. ¿Cómo lo sé? Por caminos indirectos; tengo que comparar los caballos y percibir que estoy ejerciendo el mismo acto alcanzando lo mismo (cf. la *cognitio habitualis*) cuando conozco los caballos particulares, cada uno de los que conozco, porque no puedo conocer todos particularmente.

Mientras sea conocimiento sensitivo, es solamente conocimiento particular. Este se va convirtiendo en universal y necesario por el lado el sujeto, no por el lado del objeto, cuando se alcanza la esencia. Ahora, la esencia se alcanza por pasos, porque primero conozco géneros más amplios, después menos extensos, hasta que conozco la especie³¹. Y el conocimiento de los géneros a los cuales pertenece algo es ya intelectual. Por ejemplo, si se descubriera en el universo algún elemento que no se conoce, se sabría que es un elemento, comparándolo con los otros. Aunque no se conozca la esencia, —suponiendo que se puede conocer la esencia de un elemento, al menos indirectamente por medio de fórmulas matemáticas—, no se estaría conociendo al principio la especie, sino el género. Ahora, el género pertenece a algo que realmente constituye la cosa. Es un aspecto de la esencia, pero parcial. Para conocer la esencia, necesito alcanzar la diferencia específica, que es un elemento determinante de la esencia, respecto de otros elementos que son comunes—esta descripción es analógica, porque no hay elementos en sentido propio en una esencia, ni partes—.

IX) LA BASE METAFÍSICA

Conozco lo corporal de manera incorporeal, lo material de manera inmaterial, lo particular de manera necesaria, pero lo *conozco*. Dicho como Aristóteles, no es que conozco simplemente la *idea* de lo que es particular, posible, contingente o móvil. Sino que conozco *eso*, pero de un modo que no es particular, ni contingente, ni móvil; sino universal, necesario e inmóvil. Ese modo describe la presencia de la forma en la inteligencia. La presencia significa el estar en acto; el *acto* o *ser* de esa forma en la inteligencia. Esa forma tiene *otro* acto y *otro* ser en la cosa material conocida.

Ahora, en esto *se supone ya una apertura metafísica*. Efectivamente, tenemos que conocer ya la distinción entre el ser y la esencia. Es muy difícil de percibir, porque no se puede conocer sin la metafísica. Por eso, *ya para explicar el conocimiento de las cosas materiales hace falta la*

³¹Cf. S. Th. I, q.85 a.3.

filosofía primera. Más aún, un aspecto muy profundo de la metafísica, que se alcanza sólo al final de la reflexión de la filosofía primera: la distinción entre ser y esencia. Y este conocimiento es paralelo al conocimiento de la creación, y por lo tanto de *Dios como fuente del ser común, distinto de las esencias que realizan el ente particularmente*. Por eso en la inicial modernidad, cuando todavía quedaba la intuición metafísica, surgieron sistemas que ponían a Dios en la explicación del conocimiento, como el de Berkeley o el de Malebranche. Para Malebranche, cada vez que conocemos algo, conocemos o vemos a Dios.

Aristóteles, por supuesto, no afirmó eso; dio una explicación mucho más modesta, que no es otra que *la teoría del entendimiento agente*, que se combina con la explicación de la distinción entre ser y esencia tomista. Ahora bien, como a esa combinación no la hizo Aristóteles —porque la distinción entre ser y esencia en Aristóteles es muy incipiente y es difícil descubrirla—, los aristotélicos que no eran metafísicos dieron una explicación del conocimiento —según el mismo Aristóteles— que tendía a dejar de lado lo esencial del conocimiento intelectual. Y por eso finalmente se evolucionó en la filosofía peripatética en el sentido del empirismo, como sucedió también en el nominalismo. Porque para explicar el conocimiento intelectual de las cosas materiales hay que elevarse al nivel metafísico. Muy simplemente, porque se trata del acto intelectual, de un acto que está separado de la materia. Por eso es imposible explicar el conocimiento de las cosas materiales sin la metafísica. En este sentido *la gnoseología es metafísica* principalmente.

Algo semejante hay que decir de la ética. *La ética, en su nivel superior, también es metafísica*. Pero es una metafísica realizada desde el bien; no solo desde la verdad o desde el ser. Ahora, para entender esto, hay que captar bien que, como dice Dionisio —y Santo Tomás cuando lo comenta—³², la metafísica no es solamente una metafísica del ser, sino también la metafísica del uno y de las otras perfecciones comunes, trascendentales o no trascendentales—porque hay algunas que abarcan todo el ente, y otras que abarcan aspectos cada vez más restringidos del ente, pero son también metafísicas—. Retornemos al texto objeto de análisis:

“En modo similar a como sucede en el conocimiento sensitivo, el intelecto recibe las especies de los cuerpos que son materiales y móviles según su modo, pues lo recibido está en el recipiente al modo del recipiente.”³³

Aquí Santo Tomás afirma expresamente que las especies de los cuerpos son materiales y móviles. No son las mismas especies de las que dijo Platón, ni tampoco son particularmente las mismas que están en el intelecto humano, según su ser particular. Aquí viene entonces el problema

³²Cf. I ANDEREGGEN, *La metafísica de Santo Tomás en la Exposición sobre el De divinis nominibus de Dionisio Areopagita*, Buenos Aires 1988.

³³*S. Th.*, I, q. 84, a. 1.

más arduo: ¿en qué sentido es la misma la forma la que está en la cosa material —forma que es sensible, móvil y material—, y la que está en el intelecto? Porque si no es la misma en ningún sentido, entonces no conozco nada. Es la misma en cuanto *en el intelecto tiene un ser pleno, como ser*. Y en la cosa material tiene un ser participado. Un ser que no es plenamente ser, como dijo Platón. En esto Platón tenía razón.

Este es el fundamento de la tercera vía para probar la existencia de Dios.³⁴ Las cosas materiales no son del todo; por eso se mueven, nacen y perecen. Y si todo es así, al final no hay nada. Porque si todo es así, al principio no había nada de lo cual surgiese algo que se mueve. La clave está en *el principio de que todo lo puede ser y no ser, es decir, todo lo que se mueve, alguna vez no fue*.³⁵ El movimiento de la cosa particular no es eterno. Para los antiguos sí, el movimiento del cielo era eterno; entonces después había que explicar por qué este movimiento era eterno y en cierta manera necesario.

Para nosotros es todavía más fácil que para los antiguos, porque sabemos que el movimiento de los astros no es eterno. Entonces, si todo lo que es, se mueve, alguna vez no se movía. Al principio no había nada simplemente. Esto es la base de la tercera vía. Y si al principio no había nada, ahora tampoco habría nada. Pero ahora hay algo, hay cosas materiales. Con lo cual estamos afirmando que las cosas materiales de algún modo son. Es lo que cualquiera sabe: que las cosas materiales de algún modo existen, de algún modo son.

¿Por qué son de algún modo? Porque participan del ser, del ser pleno, que no está en ellas sino en el intelecto. ¿Quiere decir que el intelecto es creador de las cosas materiales? Evidentemente no. Sabemos que las cosas materiales están aunque no las conozcamos. Las conocemos indirectamente; basta hacer algunos experimentos muy simples —mentales y físicos— para conocer que las cosas están o son igualmente aunque no las percibamos con los sentidos.

La teoría del conocimiento de las cosas materiales manifiesta dos aspectos: primero, que la realidad material tiene *un ser imperfecto respecto del que está en nuestra mente*. Y segundo, que tiene un ser imperfecto respecto del Ser por sí, del Ser Divino, que es la fuente del ser.

Algunos filósofos, como Hegel³⁶, captaron la primera relación, pero no la segunda. Percibieron la relación de un modo muy directo y deformado. Por ejemplo, la relación que hay entre el ser de las cosas en la mente y el ser de las cosas en la realidad corporal. Él es idealista porque reduce el ser de las cosas en la realidad corporal al ser de la mente. Aunque con eso de

³⁴S. Th., I, q. 2, a.3.

³⁵*Ibidem*.

³⁶Cf. G.W.F. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, trad. esp. Buenos Aires 1982, 343.

algún modo algo metafísico captó; lo que no captó es principalmente la creación. Verbalmente afirma, sin embargo, la creación³⁷, declarando la relación dialéctica entre las cosas materiales y la mente.

X) CONOCIMIENTO EN LAS RAZONES ETERNAS

Seguimos con el artículo esencialísimo de la q.84, a.5. Se encuentra citado aquí un texto de San Agustín en *De Doctrina Christiana*. Dice como sigue:

“Los que se llaman filósofos se han encontrado tal vez algunas cosas buenas y acomodadas a nuestra fe. Hay que tomárselas como al injustos poseedores para nuestro uso. Tienen las doctrinas de los gentiles algunas cosas simuladas e invenciones supersticiosas que cada uno, saliendo de la sociedad de estos, debe evitar.”³⁸

Comenta Santo Tomás el texto de San Agustín:

“Y por eso Agustín, que había sido imbuido de la doctrina de los platónicos, si ha encontrado algunas cosas acomodadas a la fe y a sus dichos las asumió. Las que eran contrarias las ha cambiado en algo mejor.”³⁹

Y expone cómo hizo San Agustín para asimilar lo que había dicho Platón e introducirlo en la doctrina cristiana.

“Dijo Platón, como se explicó arriba, que las formas de las cosas subsisten por sí separadas de la materia y a éstas las llamaba ideas, por cuya participación decía que el intelecto nuestro conoce todas las cosas. De manera que, como la materia corporal, por participación de la idea de piedra se hace piedra, así nuestro intelecto por participación de la misma idea conocería la piedra. Y porque parece que sea ajeno a la fe que las formas de las cosas subsistan fuera de las cosas sin materia, como dijeron los platónicos, afirmando que hay una vida por sí y una sabiduría por sí, que son cierta substancia creadora, como dijo Dionisio en el capítulo XI *De Divinis Nominibus*, por eso Agustín, en el libro de las *LXXXIII Cuestiones*, afirmó en lugar de estas formas de las que decía Platón, que las razones de todas las criaturas están en la mente divina, según la cual se forman todas y según las cuales también el alma humana conoce todas las cosas.”⁴⁰

Encontramos el paralelismo del descenso de las formas desde la mente divina. Es la doctrina de Platón que San Agustín aplicó, y también desarrolló Dionisio Areopagita. Son los dos grandes autores que tienen influjo platónico y que confluyen en la doctrina de Santo Tomás. Cuando se pregunta si el alma humana conoce todas las cosas en las razones eternas, responde:

“Entonces hay que decir que algo se conoce en algo de dos maneras: de un modo como el objeto conocido, como cuando alguien ve en el espejo aquellas cosas de las cuales las imágenes resultan en el espejo. Y de este modo el alma, en el estado de la vida presente, no

³⁷*Ibidem*, 111.

³⁸Citado en *S. Th.*, I, q. 84, a.5.

³⁹*S. Th.*, I, q. 84, a.5. Cf. *S. Th.* I q.12 a.11 ad 3; *De Veritate*, q.8 a.7 ad 13; q.10 a.6 ad 6; q.10 a.8.

⁴⁰*S. Th.*, I, q. 84, a.5.

puede ver todas las cosas en las razones eternas, sino que, de esta manera, en las razones eternas conocen todas las cosas los beatos, que ven a Dios y todas las cosas en Él.”⁴¹

Ver algo en algo. Aquí está explicando esta metáfora. Cuando decimos que entendemos todas en las razones eternas, hay que explicar que quiere decir “en”. “En” puede significar que vemos todas las cosas directamente en su raíz, objetivamente. Como si fuera el mismo objeto entendido, pero más potentemente porque está en su causa. De esta manera no podemos decir que vemos todo en las razones eternas, porque no vemos las razones eternas directamente. Pero hay otro modo de entender “en”.

“De otro modo se dice que algo se conoce en algo como en el principio del conocimiento. Como si dijéramos que en el sol se ven las cosas que se ven por el sol. Y así es necesario decir que el alma humana conoce todas las cosas en las razones eternas, por cuya participación conocemos todas las cosas. La misma luz intelectual que está en nosotros no es otra cosa que una cierta participada semejanza de la luz increada en la cual se contienen las razones eternas. Esta luz intelectual que está en nosotros es el entendimiento agente que, como dijo Aristóteles, es luz.”⁴²

Sobre todo por el intelecto agente somos imagen de Dios. Ahora, imagen de Dios en un sentido muy específico; o sea, tenemos en nuestro intelecto las ideas que tiene Dios, pero *de un modo participado*, no de un modo esencial. Las ideas están participadas en el entendimiento agente; no están las ideas mismas, sino sus participaciones. Ya no son más ideas, son luz distinguida.

Podríamos usar una comparación, la del arco iris. Así como la luz contiene muchos colores, —una sola luz blanca contiene muchas luces de colores—, así también sucede con el entendimiento agente. Es una luz que contiene en sí la participación de las ideas como si fueran muchas luces[o(rw¹/2men e)n oiãk% pollw¹/2n e)no/ntwnlampth/rwn pro\j eÀn ti fw¹/2j e(nou/mena)].⁴³ Se da de esta manera porque la luz del entendimiento agente no sería suficiente para que se forme la especie de la cosa entendida de una determinada esencia, si no tuviera alguna distinción. La imagen no es suficiente para formar la esencia. La esencia es más que la imagen, porque esta es material y corresponde a la materialidad de la cosa, y a sus cualidades sensitivas, pero no a su esencia. Por eso, para que se forme la esencia de una cosa, es necesario que no solamente tengamos la luz en un sentido general, sino en un sentido *distinguido* también.

Por eso afirma Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, que tenemos la participación de las razones eternas, es decir, de las ideas. Y en esto *Santo Tomás completa la doctrina aristotélica con la ayuda de San Agustín*. Aquí se ve cómo San Agustín produce un perfeccionamiento filosófico en la síntesis propia de Santo Tomás.

⁴¹*Ibidem.*

⁴²*Ibidem.*

⁴³Cf. DIONISIO AREOPAGITA, *De los nombres de Dios*, c.II, 1, n.32-38; PG III 636 C-640 D.

“Por eso, en el Salmo IV se dice: “Muchos dicen: ¿quién nos mostrará los bienes?” Y a esta pregunta el salmista responde diciendo: “Está sellada sobre nosotros la luz de tu rostro, Señor”. Como si dijese que por el mismo sello de la divina luz en nosotros se nos demuestran todas las cosas. Pero porque más allá de la luz intelectual en nosotros existen las especies inteligibles tomadas de las cosas para tener ciencia de las cosas materiales, por eso, no por la sola participación de las razones eternas tenemos noticia de las cosas materiales, como dijeron los platónicos, que la sola participación de las ideas es suficiente para tener ciencia. Por eso, Agustín dice en el cuarto libro *De Trinitate*: *Tal vez no porque los documentos filosóficos certísimos persuaden de que con las razones eternas se hacen todas las cosas temporales, por eso pudieron en las mismas razones ver o colegir a partir de ella cuáles sean los géneros de los animales y cuáles las semillas de las cosas singulares. ¿No es que todas estas cosas, por los lugares y la historia de los tiempos las han investigado?*”⁴⁴

Este es un texto del *De Trinitate* con el cual Santo Tomás intenta probar que para San Agustín es necesario el conocimiento sensitivo para conocer de manera intelectual, y que no es suficiente la sola luz intelectual.

“Ahora bien, que Agustín no haya entendido que todas las cosas se conocen a las razones eternas o en la inmutable verdad, como si las mismas razones eternas se viesan, es manifiesto por lo que dice en el libro de las *LXXXIII Cuestiones*, que el alma racional, no toda y cualquiera, sino la que es santa y pura, es la que tiene esta visión, es decir, de las razones eternas como idónea para ella, y estas son las almas de los beatos.”⁴⁵

Es decir, solamente los que están en la Patria del cielo ven en las razones eternas. Los otros no las ven ni ven en ellas, sino que conocen con la participación de las razones eternas más el conocimiento sensitivo. Este conocimiento sensitivo se conecta intrínsecamente con el intelectual, no sólo en el sujeto, sino también en el objeto. O sea, la conexión no está dada solamente por el hecho de que ambos conocimientos pertenecen a la misma alma. Se verifica también por el hecho de que se corresponde la forma con la materia —la forma que alcanza la inteligencia con la materia, que es alcanzada indirectamente a través de los sentidos—; y la inteligencia capta la *unidad* de ambos, que los propios sentidos no pueden captar.

XI) FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS

El último tema tratado nos permite ahondar en la raíz divina del conocimiento de la razón humana, a modo de conclusión. En efecto, toda la realidad procede de la Trinidad y muestra su huella, que en las creaturas espirituales es imagen. Sin ir más allá de la primera parte de la *Summa*, encontramos dos artículos principales que iluminan este origen: el referido a las apropiaciones trinitarias, y el concerniente al vestigio de la Trinidad en la creación.

⁴⁴*S. Th.*, I, q. 84, a.5.

⁴⁵*Ibidem.*

Hay dos métodos de apropiación. El primero es por semejanza: “Es así como lo que pertenece al entendimiento se apropia el Hijo, que procede intelectualmente como Palabra.”⁴⁶ El otro método es el de la desemejanza. Dice todavía: “Es así como el poder se apropia el Padre como dice Agustín porque entre nosotros los padres por la vejez es suelen ser débiles pero no pensemos lo mismo de Dios.”⁴⁷ Nos interesa el primer modo de apropiación. No solo por el camino *ascendente* de lo que conocemos acerca del intelecto para aplicarlo a Dios, y especialmente a la procesión del Verbo, sino de una manera particular por el camino *descendente*, según el cual nuestro intelecto manifiesta algo de Dios. Lo vislumbraba ya Aristóteles, por supuesto; pero la Revelación nos da la clave de la manifestación de la realidad misma del entendimiento a partir de la generación del Hijo, de la procesión del Verbo. Nuestro entendimiento es un reflejo de algo que hay en Dios. La misma razón humana, como enseña Dionisio en el capítulo séptimo del libro *sobre los nombres de Dios* es todavía un reflejo de algo que eminentemente se encuentra en el mismo Dios. Por lo cual, incluso, este puede ser nombrado *Razón*.⁴⁸

El otro punto importante lo encontramos en el contexto del tratado acerca de la creación. En la cuestión 45 se pregunta el doctor Angélico si es necesario encontrar en las criaturas un vestigio trinitario. Se refiere ampliamente a los Padres de la Iglesia, muy especialmente a San Agustín. Y aquí encontramos, por ejemplo, lo que sigue:

“En todas las criaturas encuentra la representación de la Trinidad a modo de vestigio, en cuanto que en cada una de ellas hay algo que es necesario reducir a las Personas divinas como a su Causa, pues cada criatura subsiste en su ser, y tiene la forma con la que está determinada en una especie, y tiene alguna relación con algo. Así, pues, cada una de ellas es una sustancia que representa su Causa y su Principio, y de este modo evoca la persona del Padre, que es Principio sin principio, en cuanto que tiene una forma, y para que sea una especie determinada representa la palabra tal como la forma de la obra artística procede de la concepción del artista. Y en cuanto que está ordenada representa al Espíritu Santo en cuanto es Amor, porque la ordenación del afecto a algo procede de la voluntad del Creador.”⁴⁹

Nuestro tema del entendimiento queda iluminado a partir de la realidad trinitaria. Si toda la creación representa la Trinidad de alguna manera —al menos como vestigio—, mucho más la representa la imagen al decir de San Agustín, es decir, la mente, el alma humana, Y por tanto, la memoria, el intelecto y la voluntad. Especialmente el hombre es creado como imagen de Dios porque tiene este origen en la vida trinitaria, que incluye la fuente de la razón. En su propia alma

⁴⁶S. Th., I, q. 39, a.7: “Ea quae pertinent ad intellectum, appropriantur Filio, qui procedit per modum intellectus ut Verbum.”

⁴⁷*Ibidem*. Cf. *In Sent.* I d.31 q.1 a.2. *De Veritate*, q.3 a.7.

⁴⁸*In De divinis nominibus*, c.7.

⁴⁹S. Th., I, q. 45, a.7. Cf. S. Th., I, q. 93, a.6. *In Sent.* I d.3 q.2 a.2; *C. Gent.* Libro IV c.26; *De Potentia*, q.9 a.9.

tiene el acto intelectual o racional por el cual capta la forma, y finalmente la voluntad por la cual se ordena hacia la plenitud del fin que a su vez da plenitud a la captación intelectual de la forma.

Ignacio E.M. Andereggen