

# INTELECCION Y REFLEXION

## EL METODO TRASCENDENTAL EN SANTO TOMAS

Por GUSTAVO GONZALEZ, S. J.

La metafísica del conocimiento tiene un método propio. Este método no es la "intuición evidente" ni la "deducción necesaria", como tampoco el análisis de "los productos del pensamiento". El método propio de la metafísica del conocimiento es la "reflexión" intelectual que, siendo un retorno completo del sujeto intelectual y racional sobre sí mismo, se puede comparar al método trascendental kantiano. Más aún, abarca a este método y lo supera.

Mediante la reflexión, la intelección se revela a sí misma, y nos revela el ser. Y en la revelación, o mejor, en la afirmación del ser, que lleva implícita la de Aquel cuya esencia es existir, encuentra la inteligencia humana su propia explicación, su condición última de posibilidad.

Ahora bien, como dijimos en estudios anteriores (\*) la labor del "intellectus" no puede separarse de la de la "ratio"; nunca se da en nosotros un acto puramente intelectual, puramente reflexivo, sin mezcla de conceptos. De ahí que el significado del ser, que propiamente se revela a través de un acto intelectual y no de un concepto (así sea éste el concepto análogo de *ens*), deba difractarse en prisma de conceptos, para poder ser aprehendido por el entendimiento humano y sometido a análisis. La metafísica del ser tampoco puede construirse con solas "intuiciones" aconceptuales. Siendo la ciencia humana por excelencia y el "quehacer" típicamente humano, la metafísica es, como su protagonista, intelectual-racional:

---

(\*) Véase *Ecclesiastica Xaveriana*, volúmenes XI y XII, "La Estructura Noética de la Intelección".

“...Terminus resolutionis in hac via ultimus est consideratio entis et eorum quae sunt entis in quantum huiusmodi. Haec autem sunt, de quibus scientia divina considerat... Unde patet quod sua consideratio est maxime intellectualis. Et inde etiam est quod ipsa largitur principia omnibus aliis scientiis, in quantum intellectualis consideratio est principium rationalis, propter quod dicitur prima philosophia; et nihilominus ipsa addiscitur post physicam et ceteras scientias, in quantum consideratio intellectualis est terminus rationalis, propter quod dicitur metaphysica quasi trans physica, quia post physicam resolvendo occurrit” (1).

Vamos, pues, siguiendo a Santo Tomás, a tratar de entender nuestro propio entender. El Aquinate enseña que la reflexión, al igual que cualquier otro conocimiento humano, empieza en y por el contacto con la realidad sensible. Pero mientras la ciencia, “rationalis consideratio”, prolonga su marcha en dirección del “objeto”, la reflexión metafísica, “intellectualis consideratio”, retrocede, sin perder de vista el objeto, hacia el interior del sujeto, y mediante esta reconcentración entiende el *ens*, al topar con el *esse* o *acto de ser*. Esto nos explica el porqué de la división del presente estudio:

- 1º — Identificación meyerersoniana e identificación tomista (síntesis prospectiva);
- 2º — El punto de partida de la reflexión: el juicio singular;
- 3º — “Hoc ipsum quod est esse intellectuale”: el ser intelectual visto “por dentro”;
- 4º — “Hoc ipsum quod est esse intellectuale”: “ser lo otro”;
- 5º — Verdad y ser: “Ens et verum convertuntur”;
- 6º — Intelección e identidad.

### 1º — Identificación meyerersoniana e identificación tomista

Recordemos el parangón que hicimos entre la epistemología de Emile Meyerson y la de Santo Tomás. Meyerson, al igual que todos los amantes de la evidencia matemática en filosofía, no avanza más allá de lo que en el argot escolástico se llama segundo grado de abstracción. El juicio queda, así, rebajado a sola síntesis de conceptos; tiende, por lo mismo, hacia la unidad perfecta e indiferenciada, y se convierte en camino hacia la nada. “La identificación es la forma más original y más general de la intervención de la razón, y la tendencia a mantener algo perdurable a través de lo que cambia, guarda con la identificación un estrecho parentesco” (2).

(1) In Boethii de Trin. 6, 1, 3am, c.

(2) C. P. (Cheminement de la Pensée), II, p. 604.

Para Santo Tomás la intelección es también, y esencialmente, identificación. Analizando atentamente su sistema gnoseológico, cual se retrata principalmente en las dos *Summas*, se obtiene el siguiente cuadro:

El más alto grado de la intelección —la intelección *ut sic*, podríamos decir— coincide con el sumo grado de la identidad del ser consigo mismo, y en la medida en que la unidad perfecta se rompe, se degrada la intelección. Dios, sumo e infinito grado de ser y de entender, es identidad perfecta y absoluta consigo mismo: "*Intelligere Dei est divina essentia, et divinum esse, et ipse Deus*" (3). En su excelso entender "*idem est intelligens, et intelligere, et intentio intellecta*" (4). Dios es, pues, la Identidad absoluta, inteligible, en acto. Este único Acto de intelección, absolutamente simple e immanente a sí mismo, se identifica con la plenitud infinita del existir y abarca en su fecunda unidad todos los seres: "*Summum huius universalitatis est in Deo, qui per unum, scilicet per essentiam suam, omnia cognoscit...*".

En el hombre, por el contrario, colocado en el extremo opuesto en la escala de los seres inteligentes, su ser no se identifica con su intelección, y ésta se fragmenta en multitud de actos. Santo Tomás remata así la perícopa anterior: "*...infimum autem in intellectu humano, qui ad unumquodque intelligibile indiget specie intelligibili propria et ei coaequata*" (5). En cada uno de nuestros actos intelectivos tenemos, pues, no ya la identidad pura, actual,

(3) C. G. I, 45.

(4) C. G. IV, 11.

(5) "*Ex hoc autem quod substantia aliqua est intellectualis, comprehensiva est totius entis. Unde, cum substantia separata per suam naturam non fiat actu comprehendens totum ens, in sua substantia considerata, est quasi potentia ad similitudines intelligibiles quibus totum ens cognoscitur, et illae similitudines erunt actus eius in quantum est intellectualis. Non autem est possibile quin istae similitudines sint plures: quia iam ostensum est quod totius entis universalis perfecta similitudo esse non potest nisi infinita; sicut autem natura substantiae separatae non est infinita sed terminata, ita similitudo intelligibilis in ea existens non potest esse infinita, sed terminata ad aliquam speciem vel genus entis; unde ad comprehensionem totius entis requiruntur plures huiusmodi similitudines. Quanto autem aliqua substantia separata est superior, tanto eius natura est divinae naturae similior; et ideo est minus contracta, utpote propinquius accedens ad ens universale perfectum et bonum; et propter hoc, universaliorum boni et entis participationem habens. Et ideo similitudines intelligibiles in substantia superiori existentes sunt minus multiplicatae et magis universales. Et hoc est quod Dionysius, XII cap. *Caelestis Hierarchiae*, dicit, quod angeli superiores habent scientiam magis universalem; et in libro de *Causis* (sect. 9) dicitur quod *intelligentiae superiores habent formas magis universales. Summum autem huius universalitatis est in Deo, qui per unum, scilicet per essentiam suam, omnia cognoscit: infimum autem in intellectu humano, qui ad unumquodque intelligibile indiget specie intelligibili propria et el coaequata*" (C. G. II, 98).*

sino, como diría Meyerson, una identidad “en devenir”, por ser a la vez *identidad* particular de *mi* entendimiento con *este* objeto y *no identidad* con el ser total que se vislumbra a través del mismo objeto. Nuestra intelección es, por lo mismo, tendencia dinámica hacia la identidad perfecta de nuestro entender con el ser. No es identidad en acto, sino identificación, proceso dialéctico del conocimiento: camino hacia el Ser.

La intelección humana delata, por consiguiente, gnoseológicamente hablando, una “potencialidad” radical. Es afirmación simultánea de multiplicidad y de unidad. Manifiesta en el ser en el cual se da (en el hombre), conciencia de dispersión y falta de unidad, a la par que una irresistible tendencia hacia una interna unificación y posesión de sí mismo. La intelección humana, podríamos decir, es el anhelo de lo Múltiple, de lo disperso espacio-temporal, por integrarse, por reintegrarse a la Unidad perfecta, cuya lejana huella (y casi podríamos decir con Platón, cuya “reminiscencia”) conserva.

Y es que el carácter distintivo del ser intelectual, es ser “compreensivo” de *todo el ser*, en acto, o en potencia; es decir: poseyéndolo, siéndolo, o vislumbrándolo y buscándolo: “*Ex hoc autem quod substantia aliqua est intellectualis, comprehensiva est totius entis*”. La perfección del ser (Dios, ángeles, hombre) está en razón directa de su grado de intelectualidad; y viceversa, tanto más perfecta es una substancia intelectual, cuanto más tenga de acto de ser: “*Unumquodque autem in quantum habet de esse, intantum est cognoscibile*” (6). El hombre (o según la más exacta terminología de Santo Tomás, el entendimiento humano), está en el ínfimo grado de los seres inteligentes, y es por lo mismo, “*potentia intelligens*” (7). Dios es “*Actus purus intelligens*”. Entre estos dos extremos se sitúa la jerarquía de “actos” intelectuales substanciales no puros, en los que el entender no se identifica con su existir (8).

Al contrario de la de Meyerson, la identidad proclamada por Santo Tomás como término de la actividad intelectual, no consiste en la identidad formal del concepto, ni en la identidad del pensamiento conceptual consigo mismo, “*l'accord de notre pensée avec elle meme*”, (identidades estas perfectamente unívocas) sino en la identidad del ser, que al entender entra en posesión de sí mismo. Por eso podremos decir que para Santo Tomás entender es *identificar en la unidad autotransparente del ser inteligible*. Esta fórmula, claro está, deberá ser explanada y vindicada. Y vamos a hacerlo. Pero debemos subrayar desde ahora que la identificación tomista consiste no sólo en la identidad del entendimiento consigo mismo, o de la conciencia consigo misma, sino

---

(6) S. Th. 1<sup>o</sup>, 16, 3, c.

(7) S. Th. 1<sup>o</sup>, 87, 1, c.

(8) Cfr. C. G. II, 52, 53 y IV, 11.

ante todo en la identidad *del ser* consigo mismo, el cual por el hecho de ser inteligible se posee inmanentemente a sí mismo, y en tanto entiende, en cuanto es, y en tanto es o existe en cuanto es capaz de volver sobre sí mismo, es decir, en cuanto es capaz de autoposición y de reflexión.

Este ligero esbozo de la Metafísica tomista del conocimiento, que hemos adelantado por razón de claridad, podría hacer creer a alguno que la gnoseología del Aquinate es, nada más, una consecuencia o una aplicación forzosa de su teoría del ser, y en particular de la teoría del Acto y la Potencia, recibidas de Aristóteles.

Todo lo contrario. Creemos que la Metafísica del Angélico y en especial su metafísica del conocimiento, surge de *experiencias* auténticas y vividas y se apoya verticalmente sobre ellas, y no sobre la autoridad del Estagirita. El manantial profundo de esa Metafísica es la *reflexión*. Las "experiencias de pensamiento", es cierto, nos vienen vaciadas en un lenguaje filosófico estructurado y técnico, ese sí no inventado sino heredado por Santo Tomás. Pero la limpidez de las fórmulas *peripatéticas* o *platónicas* empleadas por él, no nos debe hacer creer que sus geniales intuiciones son también prefabricadas. La hipótesis de un "Aristóteles latinus" aplicada a Santo Tomás, está más que superada por los estudios actuales de Historia de la Filosofía.

## 2º — El punto de partida de la reflexión: el juicio singular

Desde los albores del presente siglo no se publica manual alguno escolástico de Crítica del conocimiento que no traiga a colación el célebre texto de *De Veritate* (Q. 1ª, a. 9), en apoyo de la capacidad de la mente humana para conocer la verdad. Pero no todos los autores escolásticos reconstruyen hasta sus etapas finales el itinerario tomista de la intelección. Se contentan por lo regular con vindicar críticamente (a veces, silogísticamente) la posibilidad del conocimiento intelectual, pero no cavan hasta dar con las condiciones de posibilidad y las ramificaciones metafísicas del mismo (9).

---

(9) La exégesis del conocido pasaje, y su confrontación con otros lugares paralelos de las obras de Santo Tomás, ha sido realizada exhaustivamente por los Profesores Boyer y Hoenen de la Universidad Gregoriana. En sus respectivos estudios, uno y otro refutan algunas interpretaciones inadmisibles de aquel texto, entre otras la del Card. Mercier y la del P. J. de Vries, de Munich. A su vez el P. J. Webert, O.P., en un *Etude sur la "reflexio"* (Mélangeš Mandonnet, 1, Vrin, París, 1930, pp. 285-325) recopila y analiza 78 pasajes aquinianos relativos a la reflexión. Finalmente el Prof. J. De Finance, S. J., en su libro *Cogito Cartésien et Réflexion Thomiste* hace un profundo análisis de la "reflexión" sobre un abundante material de texto. Cfr. BOYER. *Le sens d'un texte de St. Thomas*, Gregorianum, 1924, pp. 424-443. HOENEN P., *La théorie du jugement d'après St. Thomas, d'Aquin*, Univ. Greg., Roma, 1953. DE FINANCE J., apud Archives de Philosophie, Beauchesne, París, 1946.

Para reconstruir ese itinerario debemos leer y confrontar algunos de los más importantes pasajes en que el Maestro de la Escuela describe la reflexión, empezando por aquellos que aclaran el sentido literal de la palabra. De esta manera iremos descubriendo y aprendiendo lo que la intelección nos dice acerca de sí misma.

Semánticamente “reflexio” y “reflecti” significan —enseña Santo Tomás— que un móvil, en su recorrido, cambia diametralmente de sentido. “Reflexio”, es, pues, un movimiento que vuelve sobre sus pasos:

“Illud quod reflectitur secundum motum rectum, movetur contrariis motibus ... Contrarii motus sunt quorum termini sunt contrarii...” (10).

“Motus qui est ab A in B fit contrarius ei qui est a B in A, sicut contingit in motu reflexo, quia huiusmodi motus si simul fiant, “stant et repausant ad invicem”, id est unus impedit alium et facit eum stare. Et hoc contingit non solum in reflexione motus recti, sed etiam in reflexione motus circularis” (11).

Por eso, de la luz y de los rayos del sol se puede decir con toda propiedad que “se reflejan”; Santo Tomás conoce perfectamente la ley de la igualdad de los ángulos de incidencia y “reflexión” de la luz:

“A corporibus solidis, scilicet, terra et aqua, *reflectuntur* ad aequales angulos (quia, ut probant perspectivi, omnis reflexio fit ad aequales angulos). Quando ergo radius solaris percutit terram diametraliter, radius *reflectitur in seipsum*, et sic fit maxima inspissatio, quae causat maximum calorem” (12).

Santo Tomás emplea el mismo término “reflexio” al tratar de los fenómenos del conocimiento, advirtiendo que se debe tomar en sentido *metafórico*. También emplea como sinónimas las expresiones “redire in circulum”, “re-tornari”, y “converti in se ipsum”, volver sobre sí:

“Locutio haec qua dicitur, quod sciens se, ad essentiam suam redit, est locutio metaphorica; non enim in intelligendo est motus, ut probatur in VII Physicorum (comm. 20); unde nec, proprie loquendo, est ibi recessus aut reditus; sed pro tanto dicitur esse processus vel motus, in quantum ex uno cognoscibili pervenitur ad aliud; et in nobis fit per quemdam discursum, secundum quem est exitus et reditus in animam nostram, dum cognoscit seipsam. Primo enim actus ab ipsa exiens terminatur ad obiectum; et deinde reflectitur super actum; et deinde super potentiam et essentiam, secundum quod actus cognoscuntur ex obiectis, et potentiae per actus” (13).

(10) In VIII Phys. 1, 16, 3.

(11) Ibid. Crf. WEBERT, op. cit., textos 69-72.

(12) In II De Coelo, l. 10, n. 11.

(13) De Ver. q. 12, 2, 2um.

“In anima est considerare primo aspectum rectum, secundum quod aspicit directe ad suum obiectum, et postea reditur in circulum, in quantum intellectus reflectit se supra seipsum” (14).

En el primer texto se señalan, como en un croquis, las etapas en que la reflexión se desenvuelve. A partir del acto “directo”, en el que el conocimiento, a manera de un móvil, choca en el objeto, vuelve el conocimiento sobre sí mismo. Más exactamente, el mismo acto directo, cambiando, por decirlo así, de sentido, se convierte en acto “reflejo”: “deinde (actus) reflectitur *super actum*”.

La palabra “reflexión” aplicada al conocimiento tiene, pues, un sentido estricto, muy cercano a su acepción física original. Se trata siempre de un acto secundario (de donde el nombre de “secunda intentio”) que presupone un movimiento “directo”, “intencional”, de conocimiento o de amor (15). La *reflexio supra seipsum* del entendimiento, que se llama también “reflexión

(14) In De Anima, I, lect. 7 (Reportatio).

(15) Según Santo Tomás, la reflexión total es la característica de las potencias superiores del alma: “Potentiis autem animae superioribus, ex hoc quod immateriales sunt competit quod reflectantur super seipsas; unde, tan voluntas quam intellectus reflectuntur super se, et unum super alterum, et super essentiam animae, et super omnes ejus vires. Intellectus enim intelligit se, voluntatem, et essentiam animae, et omnes animae vires; et similiter voluntas vult se velle, et intellectum intelligere, et vult essentiam animae, et sic de aliis. Cum autem aliqua potentia super aliam fertur, comparatur ad eam secundum suam proprietatem; sicut intellectus cum intelligit voluntatem velle, accipit in seipso rationem volendi; unde et ipsa voluntas, cum fertur super potentias animae fertur in eas ut in res quasdam quibus convenit motus et operatio et inclinatur unamquamque in propriam operationem; et sic non solum res exteriores movet voluntas per modum causae agentis, sed etiam ipsas animae vires” (De Ver. 22, 12, c. Cfr. Q. 10, 9, 3um in contr.).

El amor, movimiento espiritual del alma, es reflexivo también y por dos razones: “Amor ex natura potentiae cuius est actus, habet quod possit supra seipsum reflecti; quia enim voluntatis obiectum est bonum universale, quidquid sub ratione boni continetur, potest cadere sub actu voluntatis; et quia ipsum velle est quoddam bonum, potest velle se velle; sicut et intellectus, cuius obiectum est verum, intelligit se intelligere, quia hoc etiam est quoddam verum. Sed amor etiam ex ratione propriae speciei habet quod supra se reflectatur, quia est spontaneus motus amantis in amatum; unde ex hoc ipso quod amat aliquis, amat se amare” (11-11ae. 25, 2, c.).

Las dos potencias espirituales, entendimiento y voluntad, ejercen un recíproco influjo: Además de volver cada una de ellas sobre sí, puede mover la otra: “Voluntas et intellectus mutuo se includunt. Nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere” (1ª, 16, 4, 1um. Cfr. 82, 4, 1um). Esta mutua inclusión de dos potencias espirituales totalmente reflexivas servirá a Santo Tomás de base para explicar la libertad humana.

completa o reflexión total” y que Santo Tomás niega expresamente a los sentidos, *presupone* en nosotros el conocimiento de un objeto, implica un “cogitatum”. Y en “cogitatum” tal que, como ya lo vimos (cap. IV, N<sup>o</sup> 5<sup>o</sup>), contiene una esencial referencia a una cosa singular, extra-subjetiva. Según la enseñanza de Santo Tomás, si el entendimiento humano puede tener “conciencia de sí” y entenderse a sí mismo, es porque *con anterioridad noética* es “conciencia de cosa”. El conocimiento del entendimiento por sí mismo, está “condicionado” a la conciencia del objeto como objeto (“ob-iectum”). De ahí el que el conocimiento del acto por sí mismo, sea una verdadera intelección “reflexiva”, o si se quiere, una “intuición reflexiva”. Este hecho tiene en toda la gnoseología tomista una importancia decisiva: Santo Tomás se ocupa de él en diversos lugares.

“In omnibus potentiis quae possunt converti in actus suos, prius oportet quod actus illius potentiae feratur in obiectum aliud, et postmodum feratur in actum suum” (16).

Y a renglón seguido explica aún más su pensamiento:

“Si enim intellectus intelligit se intelligere, prius oportet poni quod intelligat rem aliquam, et consequentur quod intelligat se intelligere: nam ipsum intelligere quod intellectus intelligit, alicuius obiecti est” (C. G. Ibid.). (Los subrayados son nuestros).

Santo Tomás se dio perfecta cuenta de lo que actualmente se tiene por uno de los grandes “avances” de la psicología y de la fenomenología: la “intencionalidad” de la *conciencia*, la cual “lleva en sí misma, en su calidad de *cogito*, su *cogitatum*”. Pero Santo Tomás vió, en el fenómeno intencional, algo que se escapa a Husserl: la primacía *actuante* del objeto (17).

---

(16) C. G. 111. 26.

(17) HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, Med. 2<sup>a</sup>, Vrin, París, 1947, p. 28.

En un pasaje de *De Veritate*, Santo Tomás da la razón de por qué las potencias de nuestra alma no pueden ejercitar la reflexión si no es con posterioridad noética a la aprehensión del objeto: “Cuiuslibet potentiae animae virtus est determinata ad obiectum suum; unde et ejus actio primo et principaliter in obiectum tendit. In ea vero quibus in obiectum tendit, non potest nisi per quamdam reditionem, sicut videmus, quod visus primo dirigitur in colorem; sed in actum visionis suae non dirigitur nisi per quamdam reditionem, dum videndo colorem videt se videre. Sed ista reditio incomplete quidem est in sensu, complete autem in intellectu, qui reditione completa redit ad cognoscendum essentiam suam. Intellectus autem noster in statu viae hoc modo comparatur ad phantasmata sicut visus ad colores, ut dicitur in III de Anima (comm. 39); non quidem ut cognoscat ipsa phantasmata ut visus cognoscit colores, sed ut cognoscat ea quorum sunt phantasmata. Unde actio intellectus nostri primo tendit in ea quae per phantasmata aprehenduntur, et deinde redit ad actum suum cognoscendum: et ulterius in species et habitus et potentias et essentiam ipsius mentis. Non enim comparantur ad intellectum ut objecta prima, sed ea quibus in obiectum feratur” (De Ver. 10, 9, c.).



Volvamos a la experiencia inmediata, primitiva, cual se expresa en un juicio singular, —por ejemplo, “esta mesa es dura”—. Tratemos de revivir la experiencia personal: En éste y otros juicios similares en los cuales el acto, mediante la reflexión, se hace transparente a sí mismo, vemos —*experimentamos*, dice Santo Tomás— la *existencia* del acto mismo y, a través de ella, la del sujeto cognoscente que somos. Según Santo Tomás, la existencia, propiamente hablando, no se piensa; sino que se experimenta, se percibe.

Leamos todo el artículo 8º de la Cuestión décima de *De Veritate*. He aquí el resumen de dicho artículo: Santo Tomás trata allí de “si la *mente* humana se conoce a sí misma por su misma esencia (“per *essentiam*”) o mediante alguna especie o idea (“per *speciem*”). En el ‘cuerpo’ del artículo aclara cómo el que una cosa se conozca “per *essentiam suam*” significa que la misma esencia es “quo cognoscitur”, o sea que la cosa es por sí misma y para sí misma cognoscible; y en este sentido se plantea la pregunta “*utrum anima per essentiam suam intelligat se*”, o sea, si el alma o la mente humana es de por sí para sí cognoscible, inteligible.

Para ello Santo Tomás distingue dos clases de conocimiento que el alma puede tener de sí misma: El fenomenológico-reflexivo, diríamos, y el representativo-conceptual:

“Ad cuius rei evidentiam notandum est, quod de anima duplex cognitio haberi potest ab unoquoque, ut Augustinus dicit in IX de Trinit. (Cap. IV). Una quidem, qua unusquisque anima se tantum cognoscit quantum ad id quod est ei proprium; et alia qua cognoscitur anima quantum ad id quod omnibus animabus est commune” (18).

El primer conocimiento, diríamos, es de *mi* alma (“secundum quod habet esse in tali individuo”); el segundo acerca de *el* alma humana. Por el primer conocimiento se sabe “*an est anima*”, por el segundo “*quid est anima*”, et quae sunt per se accidentia eius”.

En la *Summa contra Gentiles* y en la *teológica* aborda el Angélico la misma cuestión y hace la misma distinción entre conocimiento experimental y conocimiento nocional del alma o del entendimiento por sí mismo. Esta doctrina permanece intacta a lo largo de los años dedicados por Santo Tomás a la enseñanza y a la faena de escritor. En el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* aparece ya la misma visión gnoseológica que campea en la *Summa Theologica* y en la *Contra Gentiles*. Leamos un pasaje de esta última:

---

(18) De Ver. 10, 8, c.

“Licet autem dixerimus quod species intelligibilis in intellectu possibili recepta, non sit quod intelligitur, sed quo intelligitur; non tamen removetur quin per reflexionem quandam intellectus seipsum intelligat, et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Suum autem intelligere intelligit dupliciter: uno modo in particulari, intelligit enim se nunc intelligere; alio modo in universalis, secundum quod ratiocinatur de ipsius actus natura. Unde et intellectum et speciem intelligibilem intelligit eodem modo dupliciter: et percipiendo se esse et habere speciem intelligibilem, quod est cognoscere in particulari; et considerando suam et speciei intelligibilis naturam, quod est cognoscere in universalis. Et secundum hoc de intellectu et intelligibili tractatur in scientiis” (19).

Esta doctrina del doble conocimiento reflexivo del entendimiento (y de la voluntad) tiene en toda la gnoseología y la antropología aquinianas una importancia decisiva porque, como veremos, ella impone y a la vez explica dos tesis capitales: la del entendimiento *agente* como “participación” del entender divino en nosotros, y la de la unión sustancial del alma inmaterial con el cuerpo.

Veamos cómo describe Santo Tomás en el pasaje citado de *De Veritate*, el primer conocimiento, “particulariter”, del entendimiento reflectente, en el cual distingue a su vez el conocimiento *actual* del *habitual*. Este último se puede llamar —son palabras del mismo Doctor— intermedio entre la simple ignorancia y el acto completo (20). Fijemos la atención, por ahora, sólo en el conocimiento *actual*:

“Quantum igitur ad actualem cognitionem, qua aliquis considerat se in actu animam habere, sic dico, quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia huiusmodi vitae opera exercere; unde dicit Philosophus in IX Ethicor. (Cap. IX inter princ. et med.): *Sentimus autem quoniam sentimus; et intelligimus quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus*. Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit: quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit” (21).

(19) C. G. II, 75. Los pasajes aludidos del *Comentario a las Sentencias* y de la *Summa Teológica* son: III Sent. d. 23, 1, 2, 3um. — I<sup>a</sup> 87, 1, c.

(20) I<sup>a</sup>, 87, 2, c. (

(21) De Ver. Loc. cit. — En el *Comentario a la Etica a Nicómaco*, Santo Tomás introduce una luminosa variante en la traducción del original griego: “Sentire se vivere est eligibile et delectabile virtuoso. Ille enim qui videt se videre, sentit suam visionem, et similiter est de illo qui audit se audire et similiter contingit in aliis, quando aliquis sentit se operari. In hoc autem quod nos sentimus nos sentire, et intelligimus intelligere, sentimus et intelligimus nos, nos esse” (I. IX, lect. 2).

Líneas más abajo precisa el Maestro en qué forma el acto intelectual percibe la existencia propia y *en* ella la del sujeto: “*ex ea enim (scil. ex anima) actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur*”. Y en la respuesta *ad 5um* concluye: “*anima non percipit se esse nisi percipiendo actum suum et obiectum*”.

En suma: el sujeto se conoce como *existente* y como sujeto en relación a un objeto conocido *como objeto*, solamente en el *acto* de entender:

“*Experitur unusquisque se ipsum esse qui intelligit*” (22).

En otro lugar dice expresamente Santo Tomás que el conocimiento que tenemos de nuestra alma y de sus actos es un “conocimiento experimental”:

“*Illa quae sunt per essentiam sui in anima, cognoscuntur experimentaliter cognitione, in quantum homo experitur per actus principia intrinseca; sicut voluntatem percipimus volendo, et vitam in operibus vitae*” (23).

En suma, conocemos experimentalmente que somos una realidad consciente o una conciencia real, *en dependencia* noética del acto de entender, y en referencia “intencional” necesaria a un objeto.

Tal es el resultado del análisis que podemos hacer a propósito de un sencillo juicio singular. De este análisis (que bien pudiera llamarse fenomenológico) concluye Santo Tomás, casi con ingenua sencillez, que el entendimiento humano no es por sí para sí inteligible, y que *ni siquiera puede tener conciencia de su desnuda existencia*, si no es a través del acto y por virtud del objeto: “*Anima est sibi ipsa praesens ut intelligibilis, id est ut intelligi possit; non autem ut per seipsam intelligatur, sed ex obiecto suo*” (24). Así se expresa el tratado *De Veritate*. En la *Summa Theologica*, en donde se aborda la misma cuestión bajo este título: “*Utrum anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam*”, se responde: “*Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster*” (25).

Traduciendo a nuestro lenguaje las ideas expresadas por el Angélico, podemos decir: Me capto ser, me encuentro ser, me percibo existiendo (conciencia real y realidad consciente), no por mí mismo, sino *por* el objeto, “*ex obiecto*”, y *por* el acto, “*per actum*”. Digamos lo mismo valiéndonos de una

---

(22) S. Th. 1<sup>o</sup> 76, 1, c.

(23) S. Th. 1-11ae, 112, 5, 1um.

(24) De Ver. 10, 8, 4um in contr.

(25) S. Th. 1<sup>o</sup> q. 87, 1, c.

metáfora: nuestra propia existencia se ilumina, se nos revela, al fulgor de una luz que no nace de ella, o mejor dicho, que nace de ella, pero que no la puede encender ella misma. Somos por nosotros mismos existentes opacos, indigentes de luz. Nuestra inteligencia, dice Santo Tomás, se asemeja a una inteligencia dormida (In XII Met. 1, 11). La llama a cuya luz se enciende la luz de nuestra propia conciencia *real* y, en este sentido, el “principio” de nuestra vida intelectual, está fuera de nuestra conciencia. No hay conciencia de sí sin “lo otro”.

El conocimiento del acto por sí mismo, conocimiento que podemos llamar “*primum notum quoad nos*”, puede analizarse desde otro punto de vista. Desde el punto de vista de la certeza. Por este otro aspecto, dicho conocimiento se nos presenta como apodíctico y necesariamente cierto. Resiste, por lo mismo, el embate de cualquier duda escéptica: “*Secundum hoc scientia de anima est certissima, quod unusquisque in seipso experitur se animam habere, et actus animae sibi inesse*” (26). Una *experiencia básica* de la vida intelectual a través de todos nuestros actos intelectivos, es la *experiencia de algo necesario*, de algo que es absolutamente. La misma duda, la misma negación, lo afirma. El *esse* se nos presenta por este aspecto, más allá y por encima de nuestro propio pensamiento. Escapa a la “jurisdicción de la razón”. Es independiente del “*cognosci*”:

**“Nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse” (27).**

Esta “percepción de la existencia”, esta “experiencia del existir” o experiencia metafísica, no requiere un nuevo acto distinto del acto directo expresado en el juicio singular. Simple conciencia de la existencia del acto y a través de ella, de la existencia del propio sujeto cognoscente, es ella una verdadera “intuición reflexiva”, intuición que se da *implícita*, “in actu exercito”, en todo juicio singular. Santo Tomás lo hace notar expresamente en la misma Cuestión Décima de *De Veritate*, en la respuesta *ad 9um*: “*Non oportet ut id quo cognoscitur (scil, actus quo cognoscitur mens) alia cognitione cognoscatur quam id quod cognoscitur eo*”. Y en el *Comentario a las Sentencias* afirma explícitamente:

---

(26) De Ver. q. 10, 8, 8um. in contr.

(27) De Ver. q. 10, 12, 7um.

*“Non alio actu potentia fertur in obiectum suum et in actum suum; eodem enim actu intelligit et intelligit se intelligere”* (28).

Demos un paso más.

En la *Summa contra Gentiles* Santo Tomás toca, como vimos, el mismo asunto (“quod anima in hac vita *non* intelligit seipsam per seipsam”), y da la misma solución que encontramos en el tratado *De Veritate*, pero añade importantes precisiones:

*“Mens nostra per seipsam novit seipsam in quantum de se cognoscit quod est. Ex hoc enim ipso quod percipit se agere, percipit se esse; agit autem per se ipsam, unde per seipsam de se cognoscit quod est”* (29).

Encontramos aquí la misma expresión que en *De Veritate*: “percipit se esse”, que equivale a nuestra “experiencia del existir”. Experiencia del existir, siempre subordinada en nosotros a la experiencia del “agere” intelectual. O sea: el entender se nos revela simultáneamente como actividad, como una “acción” del sujeto. Nuestro entendimiento se nos revela a la vez receptivo y “espontáneo”. *Receptivo*, en cuanto noemáticamente dependiente: *“intellectus humanus etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis principium ab extrinseco sumit”* (30). *Espontáneo*, noéticamente, en cuanto capaz de producir una acción: *“per se ipsum agit”*. Nuestro “yo” consciente se nos revela inmediatamente como “poder de acción”. En consecuencia la noción primera del existir no es estática sino dinámica.

---

(28) In I Sent. d. 10, q. 1, 5, 2um. Crf. In I Sent. d. 1, 2, 1, 2um. Hay que tener presente, sin embargo, que en otros lugares parece Santo Tomás defender la sentencia contraria: “In nobis relationes intelligibiles in infinitum multiplicantur; quia alio actu intelligit homo lapidem, et alio actu intelligit se intelligere lapidem, et alio etiam intelligit se hoc intelligere; et sic in infinitum multiplicantur actus intelligendi...” (1ª 28, 4, 2um). Cosa igual se dice en la Q. 87, 3, 2um; pero en este último lugar se añade: “Nec est inconveniens intellectum esse infinitum in potentia, ut supra dictum est, quaest. praec. art. 2”; con lo cual da a entender Santo Tomás que en estos últimos textos se refiere al conocimiento “explícito” del acto de entender y de este acto por otro acto. En este caso se da una reflexión imperfecta del entendimiento sobre sí mismo con una *nuevo* acto se considera el acto directo. Entonces el acto de entender y el entendimiento mismo, que en el acto directo “sunt praesentes in intellectu nostro, non sicut obiecta intellectus... sed ut quibus intellectus intelligit” (Q. 87, 2, 2um), se convierten en verdaderos “ob-jetos” del conocimiento, y dan lugar a la multiplicidad de actos. “Cuius ratio est quia actus potentiae immaterialis non excluditur a ratione objecti” (In I Sent. D. 27, 5, 3um).

(29) C. G. III, 46.

(30) C. G. IV, 11.

Este doble aspecto de la intelección humana (receptividad y dinamismo), parece entrañar en sí una insoluble aporía. Ello no obstante, Santo Tomás acepta uno y otro dato de la conciencia. Y afirma sin vacilar: "*Unde ex seipso habet* (intellectus humanus) *virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu*, (31). Se puede, pues, afirmar del entendimiento humano que "*in sua essentia consideratus se habet ut potentia intelligens*" (Ibid.). De ahí su necesaria dependencia de "lo otro", del objeto, en orden a la actividad. Actividad que, por ser dependiente, no deja de ser verdadera actividad, es decir, algo que procede de nosotros mismos: "*ex ea enim* (ex anima) *actus progrediuntur*, in quibus actualiter ipsa percipitur".

Queda sin embargo en pie la dificultad: si el entendimiento es "potentia intelligens" y las cosas materiales y los fantasmas son a su vez "intelligibilia in potentia", ¿de dónde vendrá el impulso que rompa este equilibrio intelectual estático? Santo Tomás, como veremos adelante, resuelve la dificultad recurriendo al entendimiento "agente", pero corrigiendo y completando la teoría del Estagirita sobre esta facultad porque "habiendo dicho el filósofo que el alma no es capaz de ningún conocimiento intelectual si no se aplica al *phantasma*, y que los *phantasmata* provienen de los sentidos, quiere, sin embargo, mostrar cómo el intelecto puede conocer lo que dista de todo sentido... Pero a esta cuestión no encontramos respuesta en Aristóteles" (31-Bis).

A través de la existencia del acto y como una prolongación de la intuición reflexiva que lo capta, percibimos la *existencia* del sujeto cognoscente. Veremos cómo también mediante la reflexión, el entendimiento capta su *naturaleza* de ser intelectual, o sea su naturaleza "noética", a través de la naturaleza noética del mismo acto. Siempre, ya se trate de la existencia o de la esencia del ser intelectual humano, Santo Tomás recalca cierta anterioridad noética del acto sobre el sujeto o la potencia. Toda luz intelectual humana, según Santo Tomás, procede del acto intelectual, de donde irradia en todas direcciones.

Insensiblemente hemos pasado del conocimiento de la escueta existencia del acto por sí mismo, a la de su propia naturaleza noética. Y es que, en realidad, según Santo Tomás, no podemos conocer la existencia de ninguna cosa ("an sit") sin conocer al mismo tiempo, en cierto sentido, (aliquo modo), su esencia, "quid sit" (32).

---

(31) S. Th. 1<sup>a</sup> 87, 1, c.

(31-Bis) In III de Anima, 1, 12, nn. 781, 785.

(32) Cfr. In Boetii de Trin. q. 6, 3, c.

En el mismo capítulo de la *Summa contra Gentiles* citado arriba (III, 46), trata Santo Tomás del conocimiento que podemos tener de los ángeles, “substancias intelectuales”, y afirma que, aun supuesto que nos fuese demostrada o revelada su “existencia”, no podríamos saber de ellos si siquiera que existen, sino a condición de conocer *experimentalmente*, qué es un ser intelectual: “*nisi hoc ipsum quod est esse intellectuale, anima nostra ex seipsa cognosceret*”. Y concluye: “Unde et scientia de intellectu animae oportet uti ut principio ad omnia quae de substantiis separatis cognoscimus”.

Concluyamos: el entendimiento humano sólo es inteligible para sí mismo *en y por* su propio acto: “*Ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu*”. Pero una vez en acto, autoiluminado a la luz del objeto, puede captar experimentalmente, mediante la reflexión total sobre sí mismo, es decir, puede captar “por dentro” el entender y el existir. Por eso el acto intelectual completo, o sea, el juicio, es *locus manifestativus entis*. En el juicio se nos revela auténticamente, a la vez que veladamente, el *esse*, el *acto de ser* que hace que un objeto de conocimiento sea un *ser*.

### 3º — «Hoc ipsum quod est esse intellectuale»: El ser intelectual visto «por dentro»

A través del acto de entender, el entendimiento capta primeramente qué es *entender*. En el mismo instante, y a través de ese mismo entender, comprende qué es *un ser intelectual*, “*esse intellectuale*”. Finalmente, del “*esse intellectuale*” se remonta al “*esse simpliciter*”. Dejando este último paso para el capítulo siguiente, sigamos rastreando los otros dos a la luz de los escritos de Santo Tomás.

Santo Tomás emplea para significar el conocimiento de la existencia del sujeto, la expresión “*percipit se esse*”. Este conocimiento —dijimos— es una verdadera “intuición reflexiva”. Mas no la “intuición evidente”, o “el concepto formado por una inteligencia pura y atenta”, de que hablara Descartes; sino la “experiencia” inmediata de una fuerza interna que se despliega: “*ex hoc enim ipso quod percipit se agere, percipit se esse*” (33).

Para significar el conocimiento inmediato también (y primitivamente *no conceptual*) de la esencia o naturaleza del sujeto por sí mismo (“*ex se ipso*”), emplea Santo Tomás la expresión “*intelligit se intelligere*”. Y esto, es decir

---

(33) Cfr. *supra* nota 29.

su entender, es lo primero que el entendimiento entiende de sí mismo. En otras palabras, lo primero que al entendimiento se le revela acerca de sí mismo además de su existencia, es la estructura noética de su operación:

*“Hoc igitur est quod primum de intellectu intelligitur, scilicet ipsum eius intelligere”* (34).

Pero Santo Tomás no cesa de repetir que el entendimiento sólo se entiende por y a través de su acto. No es, por consiguiente, una “substancia pensante”. En el mismo artículo que acabamos de citar, líneas más abajo, leemos:

*“Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est obiectum primum ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi obiectum; et secundario cognoscitur ipse actus, quo cognoscitur obiectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cuius est perfectio ipsum intelligere”* (35).

De nuevo, pues, hace resaltar el Maestro el carácter “reflexivo” del conocimiento del entender del sujeto cognoscente humano, como lo hiciera con el de su existir, según vimos en el artículo anterior.

Ahora bien, el conocimiento del acto se ilumina a la luz del “objeto” por él aprehendido, el cual es una “natura rei materialis”, a la que en otros lugares se le llama “species intelligibilis”. Veamos uno de esos pasajes:

*“Intellectus noster possibilis, non potest habere intelligibilem operationem, nisi in quantum perficitur per speciem intelligibilem alicuius. Et sic intelligit seipsum per speciem intelligibilem sicut et alia. Manifestum est autem quod ex eo quod cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum intelligere (subraya Santo Tomás); et per actum cognoscit potentiam intellectivam”* (36).

En el Comentario al Libro II de Anima añade una razón que corrobora la teoría del conocimiento reflexivo del alma por sí misma:

*“Sciendum est etiam quod intellectus noster possibilis est in potentia tantum in ordine intelligibilium: fit autem actu per formam a phantasmatis abstractam. Nihil autem cognoscitur nisi secundum quod est*

---

(34) S. Th. 1<sup>o</sup> 87, 3, c.

(35) S. Th. Loc. cit.

(36) S. Th. 1<sup>o</sup> q. 14, 2, 3um.



actu: unde intellectus possibilis noster cognoscit seipsum per speciem intelligibilem, ut in tertio habetur, non autem intuendo essentiam suam directe. Et ideo oportet, quod in cognitionem animae procedamus ab his quae sunt magis extrinseca, a quibus abstrahuntur species intelligibiles, per quas intellectus intelligit seipsum; ut scilicet per obiecta cognoscamus actus, per actus potentias, et per potentias essentiam animae. Si autem directe essentiam suam cognosceret anima per seipsam, esset contrarius ordo servandus in animae cognitione; quia quanto aliquid esset propinquius essentiae animae, tanto prius cognosceretur ab ea" (37).

Cotejando los pasajes anteriores, encontramos dos fórmulas que se complementan e iluminan recíprocamente: "*per actum* cognoscitur ipse intellectus", "*per speciem* intelligibilem intelligit seipsum". La "especie" inteligible, o simplemente lo "inteligible", es el "objeto" del acto de entender. Acto y objeto son correlativos. Hablando en términos escolásticos, guardan entre sí una relación trascendental. Forman entre sí una *unidad* inseparable. El acto es lo que es, por el objeto.

"*Intelligere ipsum suum intelligere*", entender lo que es entender, "per actum" o "per speciem" (es lo mismo), equivale, según Santo Tomás, a conocer "por dentro" "*hoc ipsum quod est esse intellectuale*".

Ahora bien, este conocimiento se lleva a cabo, según el mismo Doctor Angélico, cuando conocemos la verdad, y la verdad se conoce sólo en el juicio, en el momento en que pronunciamos intelectualmente un "*est*". Que ésta es la mente de Santo Tomás, se puede demostrar fácilmente. Sobre este punto no caben hoy día divergencias de fondo entre los comentaristas. Vayan solamente algunos pasajes que no dejan lugar a duda.

Del acto de entender, o de la "operación inteligible", como él la denomina, dice Santo Tomás:

"In anima ponitur respectu intelligibilis operationis, quae est cognitio veritatis, et potentia passiva et potentia activa..." (38).

Del juicio, como operación "veritativa", escribe:

"...Per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit... Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest; sed tamen non apprehendit eam,

---

(37) In De Anima, l. II, 1, 6<sup>a</sup>.

(38) In Boet. de Trin., q. 1<sup>a</sup>, 1, c. — Allí mismo se dice: "Anima humana non potest in actum propriae operationis, quae est cognitio veritatis, exire, nisi...".

secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est. Sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo" (39).

Esto equivale a decir: solamente en el juicio (al que Santo Tomás llama de ordinario "compositio et divisio", es decir, afirmación o remoción de un predicado respecto de un sujeto lógico, o también "secunda mentis operatio"), se conoce la verdad.

"Cognoscere autem praedictam conformitatis habitudinem nihil aliud est quam iudicare ita esse vel non esse, quod est componere et dividere; et ideo intellectus non cognoscit veritatem nisi componendo et dividendo per suum iudicium" (40).

En esta "segunda operación de la mente" —segunda por cuanto "reflexiva", por cuanto consistente en una "reflexio intellectus in seipsum" y por cuanto *acto* respecto de su potencia— culmina todo proceso intelectual humano:

"Intellectus noster, apprehendendo incomplexa, nondum pertingit ad ultimam suam perfectionem, quia adhuc est in potentia respectu compositionis vel divisionis: sicut et in naturalibus simplicia sunt in potentia respectu commixtorum, et partes respectu totius... Sed veritas consequitur intellectum nostrum in sui perfecta cognitione, quando iam usque ad compositionem pervenit" (41).

En el capítulo siguiente de la *Summa contra Gentiles*, se afirma categóricamente: "*Veritas quaedam perfectio est intelligentiae, sive intellectualis operationis*" (C. G. I, 60).

En la "prima mentis operatio" o simple aprehensión no se conoce la verdad. Las "quiddidades" o "especies inteligibles", *de suo*, no son verdaderas ni falsas, a pesar de que se aprehendan como atributos de un determinado objeto singular. Santo Tomás parece que quisiera recalcar en este punto, que la verdad no es conocida por el entendimiento humano en el acto intencional *directo* (en cuanto directo), sino solamente en cuanto este acto, recogándose sobre sí mismo, se dobla en reflejo. Leamos otro texto inequívoco:

"Cum aliquod incomplexum vel dicitur vel intelligitur, ipsum quidem incomplexum, quantum est de se non est rei aequatum nec rei inaequa-

(39) S. Th. 1<sup>a</sup> 16, 2, c.

(40) In peri Hermeneias, l. 1, lect. 3. — Cfr. 11-11ae, 173, 2, c.: "Circa cognitionem humanae mentis duo oportet considerare; scilicet acceptionem, sive repraesentationem rerum, et iudicium de rebus repraesentatis... Iudicium est completivum cognitionis".

(41) C. G. I, c. 59.

le: cum aequalitas et inaequalitas secundum comparationem dicantur; incomplexum autem, quantum est de se, non continet aliquam comparationem vel applicationem ad rem. Unde de se nec verum nec falsum dici potest: sed tantum complexum, in quo designatur comparatio incomplexi ad rem per notam compositionis aut divisionis. Intellectus tamen incomplexus, intelligendo *quod quid est*, apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem: quia apprehendit eam ut huius rei quidditatem, Unde, licet ipsum incomplexum, vel etiam definitio, non sit secundum se verum vel falsum, tamen intellectus apprehendens *quod quid est* dicitur quidem per se semper esse verus, ut patet in III *de Anima* (cap. VI, 7; 430 b); etsi per accidens possit esse falsus..." (42).

Ahora bien: ¿por qué, según Santo Tomás, la "quidditas", a pesar de ser aprehendida "ut huius rei quidditatem", no es todavía verdadera? En otras palabras: ¿por qué la "simple aprehensión" no es un acto "veritativo"? La respuesta de Santo Tomás es ésta: porque este conocimiento, a pesar de su carácter "intencional", todavía no tiene conciencia completa de sí. Todavía no ha culminado en "reditio completa in seipsum". Todavía se mueve en la esfera de las puras "apariencias" ("*nec verum, nec falsum dici potest*"). Todavía no ha tocado fondo en la realidad, en el "esse", y por lo mismo no puede todavía pronunciar su "ita EST", definitivo e incondicional (43).

Podemos resumir en la fórmula siguiente el pensamiento de Santo Tomás: el acto de entender ("operatio intelligibilis, vel intellectualis") consiste esencialmente en el conocimiento de la verdad como verdad ("in quantum intellectus dicit *esse quod est*, vel non *esse quod non est*"); y la verdad se conoce exclusivamente en la "segunda" operación de la mente, en el juicio, cuando el entendimiento, gracias a su objeto, se repliega sobre sí mismo y se percibe existiendo, "percipit se esse".

Suele presentarse, en este punto, una dificultad a los intérpretes de Santo Tomás. HeLa aquí: ¿Por qué y en qué sentido se llama al juicio "segunda operación" de la mente?

Algunos autores, como por ejemplo el P. Hoenen, S. J., opinan que entre la primera operación de la inteligencia, o simple aprehensión, y la segunda, o juicio, se da una especie de entreacto, "une césure nettement marquée", del proceso intelectual. Según da a entender este autor, el entendimiento conocería

---

(42) C. G. I, 59.

(43) Sobre este punto, "quo sensu quidditas dicatur apparentia", puede consultarse LOTZ, S. J., *Metaphysica Operationis Humanae*, Univ. Greg. Roma, 1958, pgs. 44 ss.: "De quidditate rei materialis qua praedicato iudicii".

primeramente la “quidditas” inteligible, y reflexionando sobre ella, descubriría en ella “relaciones necesarias”, (“coherencia de atributos”, como diría Meyerson) y debido a ello, pronunciaría luego su “ita est” (44).

A nuestro parecer esta interpretación de la mente de Santo Tomás no carece de inconvenientes. Según ella, el entendimiento encontraría el “esse” en la “quiddidad” (45). Pasaría de lo lógicamente necesario, a lo *realmente* necesario.

Sin entrar en discusiones sobre el sentido de algunos textos esporádicos de Santo Tomás, creemos que se puede proponer otra interpretación acerca del sentido de la palabra “segunda”, aplicada a la afirmación judicial. Uno y otro conocimiento o aprehensión, el de la “quidditas” y el de la verdad o “conformidad” de la “quidditas” con la realidad, son simultáneos. No se da entre los dos “césure” o corte alguno. Más aún, es la segunda operación la que, gnoseológicamente hablando, sostiene y sirve de marco a la primera, puesto que es en la segunda operación en donde el proceso intelectual alcanza su perfección “en acto”, en donde el sujeto se conoce *como sujeto real*, frente a un objeto aprehendido *como objeto real*. La simple aprehensión, considerada como anterior al juicio o aislada de él, es una pura abstracción realizada sobre la totalidad del acto intelectual: es un “ens rationis”. El conocimiento de la verdad *como tal*, y el conocimiento del “esse” (de donde salta la afirmación “EST”), se puede llamar “segunda” operación, y aun posterior respecto de la aprehensión de la “quidditas”, por cuanto es, a la vez, un movimiento reflejo de la mente sobre sí misma y culminación del acto intelectual.

Consiguientemente: El conocimiento del entendimiento por sí mismo mediante su acto (“per actum”) no puede darse sino en dependencia actual del concepto objetivo. Y a su vez, el concepto objetivo no se conoce como objetivo, y como conforme con la realidad (“habens esse in hoc individuo”, podríamos decir) sino cuando el entendimiento (o el hombre mediante su entendimiento) se capta como *sujeto real* existente, “habens esse”, es decir, cuando se capta como una subjetividad consciente y *real*.

(44) HOENEN op. cit. pp. 153 ss., y 210.

(45) Como dice el Prof. J. DEFEVER, “l’appréhension simple, première dans la conscience explicite et directe, est en réalité constituée au sein d’une affirmation, c’est-à-dire d’un jugement vécu et implicite... II n’y a donc deux opérations différentes que pour la conscience explicite, implicitement il n’y en a qu’une seule, qui va s’expliciter en deux temps”. En *La preuve réelle de Dieu*, Desclée de Br., París, 1913, pg. 17, nota 2. — Puede también consultarse a LOTZ, *Ontología*, Herder, 1163, nn. 77 ss.

Por eso, el “esse”, hablando con propiedad, no se encuentra, como dice el P. Hoenen, en la “quidditas”. Pero sí se encuentra *por* la “quidditas”, gracias a la “quidditas”, *en el acto mismo del entendimiento*, cuando éste, por virtud de su acto y de su objeto (que son inseparables), toma conciencia de *ser*, se encuentra ser. En efecto la única manera de conocer realmente el ser—realmente, quiere decir auténticamente; “noumenalmente” como diría Kant—es *siéndolo*; o sea, siendo *existente consciente de sí en acto*, y no existente “pensado”. En el hombre el acto “verificativo” es esencialmente “reflexivo”. Esencialmente, digo, aunque no exclusivamente, como lo veremos más adelante. Por ser reflexivo es “secunda mentis operatio”. Y es esencialmente dinámico: conciencia interna de un obrar.

Pero aquí viene la paradoja gnoseológica aquiniana. No obstante este carácter reflexivo, interiorizante, íntimamente introvertido del acto de juzgar, la reflexión, o “reditio completa in seipsum” del entendimiento, nos revela dos cosas: el carácter del objeto de conocimiento como *objeto* (función objetivamente del juicio, podríamos llamarla) y el carácter *absoluto* del ser (que se puede apellidar función absolutizante o trascendentalizante del juicio). Santo Tomás marcha a la conquista de la trascendencia—de la más absoluta trascendencia— a través de la inmanencia, vale decir, a través de la inmediatez del ser inteligente consigo mismo. La trascendencia tomista es una trascendencia de “interioridad”.

En punto tan delicado que, como dijimos en el capítulo primero, constituye una de las tesis centrales de la gnoseología tomista, conviene seguir más de cerca los análisis del mismo Doctor Angélico, para ver si la interpretación que acabamos de dar es, o no, caprichosa.

Desde el principio de su carrera profesoral como Bachiller Sentenciario en París, Santo Tomás enseña la distinción entre las dos operaciones del entendimiento. En un comienzo, apoyándose en la distinción correspondiente entre la “quidditas” y el “esse”. Leamos uno de sus primeros escritos, el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*:

“Cum autem in re sit quidditas eius et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam similationem ad ipsum, completur ratio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis. Unde dico, quod ipsum esse rei est causa veritatis, secundum quod est in cognitione intellectus. Sed tamen ratio veritatis per prius invenitur in intellectu quam in re” (46).

---

(46) In 1 Sent. d. 19, q. V, a. 1, c.

El juicio, en cuanto que en él se percibe la verdad, es la operación humana reveladora del ser:

**“Sicut nullum esse appetitur amota ratione boni, ita nullum esse intelligitur amota ratione veri” (47).**

Los sentidos no captan “rationem essendi” vel “intentionem entis” (Ibid., ad 6um).

Más explícitamente todavía en la respuesta *ad septimum* del mismo artículo:

**“Cum sit duplex operatio intellectus: una quarum dicitur a quibusdam imaginatio intellectus, quam Philosophus, III *De anima*, text. 21, nominat intelligentiam indivisibilium quae consistit in apprehensione quidditatis simplicis, quae alio etiam nomine formatio dicitur; alia est quam dicunt fidem, quae consistit in compositione vel divisione propositionis: prima operatio respicit quidditatem rei; secundum respicit esse ipsius. Et quia ratio veritatis fundatur in esse, et non in quidditate, ut dictum est, ideo veritas et falsitas proprie invenitur in secunda operatione, et in signo eius quod est enuntiatio...” (48).**

En el artículo siguiente al que venimos extractando, se dice:

**“Ratio veritatis in duobus consistit: in esse rei, et in apprehensione virtutis cognoscitivae proportionata ad esse rei” (49).**

Ya en los años de madurez, el Maestro compone el comentario *In librum Boetii de Trinitate*. En este tratado distingue con la más tajante claridad las dos fases, directa y refleja, del acto intelectual humano, y afirma expresamente que la segunda fase, en la que se aprehende el “esse” y percibe la verdad, no se puede hacer por *abstracción*. Leamos ese texto en el que la distinción metafísica entre “quidditas” y “esse” pasa a un segundo plano, o más exactamente, en el que de premisa lógica (cual aparece en el *Comentario a Pedro Lombardo*), dicha distinción se convierte en conclusión ontológica de un análisis noético. Deberíamos releer todo el “cuerpo” del magistral artículo. Aquí transcribo solamente dos párrafos esenciales:

**“Duplex est operatio intellectus. Una, quae dicitur “intelligentia indivisibilium”, qua cognoscit de unoquoque, quid est. Alia vero, qua componit et dividit, scilicet enuntiationem affirmativam vel negativam for-**

---

(47) Ibid. Resp. ad 2um.

(48) Ibid. Resp. ad 7um.

(49) In 1 Sent. d. 19, q. 5, 2, c.

mando. Et haec quidem duae operationes duobus quae sunt in rebus, respondent. Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum: quam res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, sive sit res completa, ut totum aliquid, sive res incompleta, ut pars vel accidens.

“Secunda vero operatio respicit ipsum esse rei, quod quidem resultat ex congregatione principiorum rei in compositis vel ipsam simplicem naturam rei concomitatur, ut in substantiis simplicibus. Et quia veritas intellectus est ex hoc quod conformatur rei, patet quod secundum hanc secundam operationem intellectus non potest vere abstrahere quod secundum rem coniunctum est, quia in abstrahendo significaretur esse separatio secundum ipsum esse rei, sicut si abstraho hominem ab albedine dicendo: homo non est albus, significo esse separationem in re. Unde si secundum rem homo et albedo non sint separata, erit intellectus falsus. Hac ergo operatione intellectus vere abstrahere non potest nisi ea quae sunt secundum rem separata, ut cum dicitur: homo non est asinus. Sed secundum primam operationem potest abstrahere ea quae secundum rem separata non sunt, non tamen omnia, sed aliqua” (50).

Si pues, en la segunda operación de la mente, “intellectus abstrahere non potest vere quod secundum rem coniunctum est”, el “esse” no se encuentra en la “quidditas”, como afirma el P. Hoenen, ni se conoce, propiamente, por abstracción, sino que se encuentra *en el mismo entendimiento* que, mediante la intuición reflexiva, tiene la experiencia del existir: “experitur se esse”. En otras palabras: el sentido pleno del “esse” no se nos revela sino a través de una *experiencia*, de una “percepción” *intelectual*: “*Ex vivo tou esse exercitio*”, como dice el P. J. B. Lotz (51).

El acto juzgativo o “perfectio veritatis” es, según el Angélico, el momento en que en nosotros brilla el relámpago de luz intelectual que arroja fugaz resplandor hacia las profundidades oscuras de la conciencia y del ser. La verdad es, literalmente hablando, “a-lézeia”, de-velación.

#### 4º — «Hoc ipsum quod est esse intellectuale»: «Ser lo otro».

Entremos a analizar más detenidamente —en cámara lenta, como diría Meyerson— el acto instantáneo en que se percibe la verdad. Nos servirán de puntos de apoyo cuatro clásicos textos: el de la *Cuestión Primera* (art. 9º de *Veritate*), dos de la *Summa Theologica*, entresacados de las *Cuestiones* 14 y 87

---

(50) In Boetii de Trin. q. 5, 3, c.

(51) LOTZ, *Metaphysica Operationis humanae*, p. 193.

de la primera parte y uno del comentario al libro *De Causis*. En este artículo nos ocuparemos únicamente del primero de dichos textos.

El texto del *De Veritate* reza así:

“Veritas est in intellectu et in sensu, licet non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum; consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est; cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem: quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra seipsum reflectitur”.

“Sed veritas est in sensu sicut consequens actum eius; dum scilicet iudicium sensus est de re, secundum quod est; sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu: si enim sensus vere iudicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, qua vere iudicat: quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem eius ad res, et ita nec veritatem eius” (52).

En cuanto a la letra del texto, son de notar algunas expresiones correlativas y complementarias. En primer lugar el paralelismo entre el conocimiento sensible y el intelectual. En uno y otro “veritas consequitur actum”. Luego en cuanto al conocimiento intelectual, al “reflectitur supra *actum suum*” del comienzo, corresponde el “reflectitur supra *seipsum*” del final. La “proporción” (o “conformidad”) del acto con la cosa, no puede conocerse “nisi *cognita* natura ipsius actus”, es decir, “si no se conoce *previamente* la naturaleza del acto mismo”, con prioridad noética. En cambio, no se puede conocer la naturaleza noética del acto, “nisi *cognoscatur* natura principii activi”, “sin que se conozca *simultáneamente*” (“nisi” se emplea aquí por “quin”), la naturaleza noética del principio activo de la intelección. En otras palabras: el entendimiento conoce, reflexivamente, la naturaleza noética del acto, y *en ella* su propia naturaleza noética. Al igual que, como vimos antes, *en la existencia* del acto, el sujeto percibe su propia existencia. Finalmente notemos cómo al entendimiento se le llama “principio activo”, espontáneo, de conocimiento, no obstante que en la *Summa contra Gentiles* se dice que el entendimiento “primum principium suae cognitionis *ab extrinseco sumit*” (C. G.



IV, 11). Para Santo Tomás el entendimiento es a la vez “agens” y “patiens” o “possibilis”, esto es, activo y receptivo simultáneamente.

El texto de *De Veritate* se complementa con otro paralelo del *Comentario a la Metafísica*. Mientras en el del *Tratado sobre la Verdad* se dice que el entendimiento “reflectitur supra actum suum”, en el del *Comentario a la Metafísica* se lee: “super ipsam similitudinem (rei intellectae) reflectitur” (53). “Similitudo rei intellectae” es lo mismo que “species intelligibilis”, como veíamos antes.

Podemos, pues, decir que, según Santo Tomás, el entendimiento en trance de entender, lanza simultáneamente una doble mirada: sobre sí mismo y sobre su objeto “inteligible”, o mejor, sobre sí mismo iluminado a la luz del objeto; y con ello hace un cuádruple hallazgo, descubriendo *simultáneamente*:

En primer lugar su propia *existencia* como acto, y por ella la del yo concreto, singular, que le sirve de soporte. De este aspecto ya nos ocupamos en el artículo segundo.

En segundo lugar, la *calidad* del objeto inteligible, del “cogitatum”, como diría Husserl: “Super ipsam similitudinem reflectitur, cognoscendo et diiudicando eam” (In VI Met. 1, 4).

En tercer lugar, la “*proporción*” del acto con la cosa: “secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem”. Como se lee en uno de los textos del *Comentario a las Sentencias* arriba transcrito, “ratio veritatis consistit... in apprehensione virtutis cognoscitivae proportionata ad esse rei”.

Santo Tomás quiere expresar con esto que el acto intelectual no existe como acto intelectual y no se conoce como tal, sino moldeado, y por así decirlo, sobre la realidad de la cosa conocida; reflejándola fielmente.

---

(53) “Intellectus autem habet apud se similitudinem rei intellectae secundum quod rationes incomplexorum concipit; non tamen propter hoc ipsam similitudinem diiudicat, sed solum cum componit vel dividit. Cum enim intellectus concipit hoc quod est animal rationale mortale, apud se similitudinem hominis habet; sed non propter hoc cognoscit se hanc similitudinem habere, quia non diiudicat hominem esse animal rationale et mortale; et ideo in hac sola operatione intellectus est veritas et falsitas, secundum quam non solum intellectus habet similitudinem rei intellectae, sed etiam super ipsam similitudinem reflectitur, cognoscendo et diiudicando eam. Ex his igitur patet, quod veritas non est in rebus, sed solum in mente, et etiam in compositione et divisione” (In VI Met., 1, 4, ed. Cathala, 1236).

En el mismo momento de conocer el entendimiento la naturaleza de su acto, conoce su propia naturaleza (“*nisi cognoscatur natura principii activi*”) y esto es “*intelligere suum intelligere*”. Porque el mismo principio (o sea el mismo entendimiento) de donde brota la existencia del acto y que es, en cierto sentido, su causa eficiente, se conoce como principio u origen de una actividad “*sui generis*”, de una actividad —podemos llamarla— “*captadora de lo otro*”. El entendimiento se despliega y se realiza en su acto; y el acto, que es por lo mismo su perfección de ser, se nos revela, de extremo a extremo, en su totalidad, como expresión exacta de un “objeto” inteligible.

**“Existens autem (intellectus) in actu per huiusmodi speciem sicut per propriam formam, intelligit rem ipsam” (54).**

Pero esto no es todo. El entendimiento hace un hallazgo más. Este es el decisivo.

Cuarto: Que el acto sea la expresión o la semejanza (“*similitudo*”) del objeto, podría entenderse en el sentido de que es, nada más, un duplicado o una réplica del mismo. No es esto lo que Santo Tomás quiere decir. La mente de Santo Tomás, su idea fija, podríamos decir, es que: “*intellectus in actu “est” intellectum in actu*”. El entendimiento no sólo se percibe, a través de su acto, modelado sobre la realidad de su objeto, sino *identificado* con él, hecho idénticamente “lo otro”.

**“Cognoscens et cognitum non se habent sicut agens et patiens, sed sicut duo ex quibus fit unum cognitionis principium; et ideo non sufficit ad cognitionem contactus inter cognoscens et cognoscibile; sed oportet quod cognoscibile cognoscenti uniatur ut forma, vel per essentiam suam, vel per similitudinem suam” (55).**

Y más lacónicamente pero con no menor transparencia en la *Summa Theologica*:

**“Cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius... Propter quod anima est quodammodo omnia” (56).**

En los artículos posteriores explanaremos la mente de Santo Tomás sobre este punto decisivo. Por ahora retengamos dos pasajes de la *Summa contra Gentiles* que expresan con meridiana claridad la mente de su autor y que ale-

---

(54) C. G. I, 53.

(55) De Ver., q. 8, 7, 2um, in contr.

(56) S. Th. 1<sup>a</sup>, 14, 1, c.

jan del intelectualismo tomista toda sombra de “representacionismo” racionalista. Hélos aquí:

“Omne intelligibile intelligitur secundum quod est unum actu cum intelligente” (C. G. I, 47).

“Ex hoc aliquid actu intelligitur quod intellectus in actu et intellectum in actu unum sunt” (Ibid.).

“Per hoc quod (intellectus) intelligit actu, fit ipsa intelligibilia” (C. G. II, 78).

“Intellectus per hoc fit actu quod est ipsa intelligibilia” (Ibid.).

Las frases “intellectus *fit* ipsa intelligibilia”, “*est* ipsa intelligibilia”, no dejan lugar a duda respecto del sentido que se debe dar a la palabra “proporción” o “conformidad” o “adecuación” aplicadas al entendimiento en trance de entender. El entendimiento *humano* conoce que su “naturaleza”, la “ley de ser”, y por lo mismo su “finalidad” *es ser-lo-otro*, “*esse quodammodo omnia*”.

Parece como si Santo Tomás hubiese temido que sus discípulos no entendieran la doctrina que venimos exponiendo. Por eso ya desde el *Comentario a las Sentencias*, obra eminentemente didáctica, explica más detalladamente, si cabe, y sirviéndose de ejemplos, esta tesis epistemológica:

“Ad tertium dicendum, quod quamvis ad rationem scientiae exigantur scientia, sciens et scitum; non tamen exigitur quod haec tria differant secundum rem: sicut etiam de ratione motus est quod sit movens et motum: sed quod motum sit aliud a movente, non potest sciri nisi demonstratione, ante cuius inventionem multi sunt opinati aliquid seipsum movere. Sciendum est ergo, quod in omni intellectu aliquid est idem intelligens et intellectum, et in quibusdam etiam aliquantulum differt; in aliquibus vero sunt omnino idem. Intellectus enim humanus, qui aliquando est in potentia, et aliquando in actu, quando est in potentia intelligens, non est idem cum intelligibili in potentia, quod est aliqua res existens extra animam; sed ad hoc quod sit intelligens in actu, oportet quod intelligibile in potentia fiat intelligibile in actu per hoc quod species eius denudatur ab omnibus appenditiis materiae per virtutem intellectus agentis; et oportet quod haec species, quae est intellecta in actu, perficiat intellectum in potentia: ex quorum coniunctione efficitur unum perfectum, quod est intellectus in actu, sicut ex anima et corpore efficitur unum, quod est homo habens operationes humanas. Unde sicut anima non est aliud ab homine, ita intellectum in actu non est aliud ab intellectu intelligente actu, sed idem: non tamen ita quod species illa fiat substantia intellectus, vel pars eius, nisi formalis, sicut nec anima fit corpus. Si ergo est aliquis intellectus sicut divinus, qui ad nihil est in potentia, sed est totum actus, et semper in actu, tunc intellectum ab intellectu nullo modo differt re in

eo, sed consideratione tantum: ...Quia scientia nihil aliud est quam impressio vel coniunctio sciti ad scientem" (57).

Si el fuego conociera su naturaleza, conocería que la ley de su ser es arder y comunicar el calor a *otros* cuerpos. Tendríamos entonces una acción "transeúnte". "Sed potentiae naturales insensibiles nullo modo redeunt supra seipsas, quia non cognoscunt se agere, sicut ignis non cognoscit se calefacere" (58). El entender es, en cambio, una acción "inmanente", cuyo "término, que es la verdad, está en el mismo entendimiento" (59). Dicho término es precisamente "verdad", porque el entendimiento *se hace lo otro*. Y por eso "con-formatur rei". Se "con-forma" con la cosa, y se conforma conscientemente.

Antes de "ser lo otro", el entendimiento no tenía *ninguna* conciencia *de sí*. Por eso "se ipsum intelligit secundum quod fit actu". En el acto de entender, "*redit in essentiam suam reditione completa*" y se encuentra con que su esencia no es comunicar su "forma" a otro, sino "recibir la forma de *lo otro*"; esto es "con-formari". Y esta "conformación" con *lo otro*, con lo que no es él, es la condición para que él mismo pueda captarse conscientemente como existente. La pobreza y dependencia del entendimiento humano en el orden del conocer (su objeto primero es "lo otro", lo que no es él mismo) y en el orden del ser (no capta su propia existencia sino a la luz de "lo otro"), saltan así a la vista y son el punto de partida de toda una metafísica del ser intelectual, contingente y finito.

El hombre entra en inmediatez activa consigo mismo, alcanza conciencia de su propia identidad, de su ser y de su grado de ser, en una palabra, se capta tal ser (es decir, tal existente y existente activo, o viviente), al contacto con "lo otro" y por "lo otro", no de por sí. Por eso decía Santo Tomás que el alma humana no se conoce por su esencia, sino en virtud de su acto. La fórmula de Santo Tomás referente al entendimiento: FIERI ACTU INTELIGIBILIS = FIERI ALIUD ACTU, o simplemente FIERI ACTU = FIERI ALIUD, nos revela que la ley primordial del entendimiento humano, o su naturaleza como ser inteligente, es *ser-con-lo-otro*. O como dice Santo Tomás, más audazmente aún, es "*ser lo otro*": "*intellectus in actu est ipsa intelligibilia*". Por eso la ley de su naturaleza es *apropiarse* lo que lo otro *es*, o sea, captar la "verdad".

De lo dicho se comprende perfectamente por qué para Santo Tomás el

---

(57) In 1 Sent., d. 35, q. 1, a. 1, ad 3.

(58) De Ver., q. 1, a. 9.

(59) S. Th. 1<sup>a</sup> 16, 1, c.

entendimiento conoce la verdad “secundum quod supra *seipsum* reflectitur”. Y por qué “*cognitio est veritatis effectus*” (60). Porque, sencillamente, el entendimiento en acto se hace conocimiento y *conciencia de sí* en cuanto se hace *lo otro*. De suyo, pues, el entendimiento es facultad de “lo verdadero”: su acto propio es “cor-formari realitati”.

Esto es lo primero que al entendimiento se le revela de sí en el acto de captar la verdad. Y esto es, en mi modesta opinión, lo que quiso decir Santo Tomás en el célebre texto *De Veritate* y en otros no menos diáfanos, en los que la “autonomía de la razón” es reemplazada por la sumisión de la razón a “lo otro” y al ser. Mas esta servidumbre es la garantía —y la liberación, podríamos añadir— de la razón humana.

“*Intellectus autem, ut dicitur in III de Anima, sicut alia, cognoscit seipsum, quia scilicet per speciem non quidem sui, sed obiecti, quae est forma eius; ex qua cognoscit actus sui naturam, et ex natura actus naturam potentiae cognoscentis, et ex natura potentiae naturam essentiae, et per consequens aliarum potentialiarum...*” (61).

A mayor abundamiento, ¿qué es y cómo está, según Santo Tomás, el entendimiento humano en el momento inmediatamente precedente, digámoslo así, al conocimiento de la verdad? ¿Será acaso un “cogito” puro, una pura conciencia de sí, sujeto *en sí*? Oigamos la respuesta de Santo Tomás:

“*Intellectus possibilis est ut potentia existens in esse intelligibili; fit autem actu per speciem intelligibilem, sicut materia prima fit actu in esse sensibili per formam naturalem...* Intellectus igitur possibilis noster non cognoscit seipsum nisi per speciem intelligibilem, qua fit actu in esse intelligibili” (62).

Para Santo Tomás un sujeto pensante, un “cogito” puro, *sin* lo otro, es para sí mismo incognoscible. En otras palabras: según Santo Tomás la conciencia *pura* se identificaría con la pura inconciencia. El estudio del conocimiento humano empieza, por lo mismo, según el Aquinatense, negando la posibilidad misma del “problema crítico”, en cuanto éste implica una duda real del objeto o un interrogante sobre la conformidad de la mente con el objeto real.

Ser un ser inteligente en acto —se nos dice en el mismo texto— es conocerse a sí mismo *siendo*. El entendimiento humano de por sí es “potentia exis-

(60) *De Ver.*, q. 1, 1, c.

(61) III Sent. d. 23, 1, 2, 3um.

(62) C. G. II, 98.

tens in esse intelligibili”, o sea, inteligencia dormida, inconsciencia total de sí mismo. Un sujeto puro, un “en sí para sí” sin su objeto, es para Santo Tomás, impensable. Y gnoseológicamente es algo imposible. El intelectualismo aquiniano difiere diametral, irreconciliablemente, del racionalismo cartesiano y del criticismo derivado de éste.

Más claramente, si cabe, se describe el mismo fenómeno cognoscitivo en el Comentario *In XII Metaphysicorum*:

“Hoc est de ratione intellectus, quod intelligat seipsum in inquantum transmittit vel concipit in se aliquid intelligibile; fit enim intellectus intelligibilis per hoc quod attingit aliquid intelligibile. Et ideo, cum intellectus fiat intelligibilis concipiendo aliquid intelligibile, sequitur quod idem sit intellectus et intelligibile... Et sicut perfectibile est susceptivum perfectionis, ita intellectus est susceptivus sui intelligibilis... Et quia unumquodque fit actu inquantum consequitur suam perfectionem, sequitur quod intellectus fiat actu inquantum recipit intelligibile: hoc autem est esse actu in genere intelligibilium, quod est esse intelligibile. Et, quia unumquodque inquantum est actu, est agens, sequitur quod intellectus in quantum attingit intelligibile, fiat “agens et operans”, id est intelligens” (63).

En este texto se halla maravillosamente resumida la doctrina que venimos exponiendo: He aquí los pasos esenciales puestos en forma de ecuación: *Intellectus fit actu, = intelligit vel cognoscit seipsum = fit intelligibilis, per hoc quod attingit aliquid intelligibile*. Partiendo de la experiencia inmediata de conciencia, Santo Tomás llega a la misma doctrina que en la *Summa contra Gentes* le sirviera de punto de partida, y así afirma: Si el entendimiento se hace conciencia de sí por su objeto inteligible, es evidente que el entendimiento en acto y el objeto inteligible tienen que ser *lo mismo*, “idem”. Pues nada puede ser inteligible o cognoscible por lo que no es ello mismo. Todo ser tiene que ser inteligible (es decir, autoconciencia real) por lo que, esencial o accidentalmente, es *ese mismo* ser: “oportet quod cognoscibile cognoscenti unatur ut forma vel per essentialitatem suam, vel per similitudinem suam”. Y como el entendimiento humano es inteligible para sí mismo por “lo otro”, es claro que no lo puede ser esencialmente, sino accidentalmente, merced a la actividad captadora de lo otro. Por eso, de su o es “potentia existens in esse intelligibili”; “ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur”.

En el anterior pasaje del Comentario a Aristóteles se encuentran otras dos observaciones no menos importantes: La primera es que el entendimiento recibe su objeto “sicut perfectibile est susceptivum perfectionis”, o sea que

---

(63) In XII Met. I, 8<sup>a</sup>.

el objeto es *perfección actual de ser* del entendimiento, que en el objeto y por el objeto se realiza a sí mismo, se encuentra a sí mismo, *es más* él mismo. Y segunda: Gracias a su propio objeto, el entendimiento se coloca, y se encuentra a sí mismo, en la categoría de los seres inteligibles “*in genere intelligibilium*”. Porque —concluye Santo Tomás— en esto consiste precisamente el que un ser se pueda contar entre los seres ininteligibles, en que se posee conscientemente, en que tiene conciencia de su propio ser, de su propia identidad. En que es “en sí para sí”: una individualidad consciente de sí misma, es decir, una persona dueña de sus actos y de sus decisiones. En la conciencia intelectual tal como la hemos descrito siguiendo a Santo Tomás, encontramos la raíz de la libertad.

Gracias a la experiencia reflexiva, se nos va aclarando qué es entender y qué es un ser intelectual humano: “*hoc ipsum quod est esse intellectuale*”. Ahora bien, el hecho de que el ser inteligente humano, o simplemente el hombre, entre en posesión de sí mismo poseyendo “lo otro”, el que se encuentre a sí mismo no siendo él mismo, sino haciéndose lo otro, no replegándose solitariamente en sí mismo y rehusando entregarse, sino saliendo de sí mismo, en una palabra, el que entender a lo humano sea *ser y no ser* a la vez uno mismo, trae consigo inmensas consecuencias gnoseológicas, metafísicas y morales.

Pero antes de entrar a analizarlas, debemos ocuparnos de otros dos pasajes cimeros en que el Doctor Común continúa diciéndonos “*hoc ipsum quod est esse intellectuale*”. Nos referimos a los dos de la *Summa Theologica* mencionados al comienzo de este artículo.

### 5º — Verdad y ser: «*Ens et verum convertuntur*» (S. Th. 1ª, 16, 3).

El primer pasaje lo encontramos en la *Cuestión* catorce (art. 2º), de la primera parte de la *Summa*, en que se discute el problema “*utrum Deus intelligat se*”. En todo el artículo se analiza el acto y la esencia del entender. Leamos todo ese artículo. Veremos en primer lugar cómo se vuelve a insistir en la perfecta inmanencia de la intelección:

**“In operationibus quae sunt in operante, obiectum quod significatur ut terminus operationis est in ipso operante; et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu” (64)**

Es ésta otra fórmula para expresar el dato experimental de la identidad

---

(64) S. Th. 1ª 14, 2, c. Cfr. C. G. I, 47-8.

noética entre el acto de entender y el concepto objetivo. Luego el artículo explica la actualidad e identidad absolutas del entender de Dios y pasa a resolver las dificultades. En la respuesta *ad lum*, encontramos el texto clave:

*“Ad primum ergo dicendum, quod redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa” (65).*

La ecuación por nosotros antes establecida: un *ser inteligible* es un *en sí para sí*, se encuentra aquí afirmada categóricamente por Santo Tomás. Si se duda de ello, leamos algunas líneas más abajo, en donde de nuevo aflora la comparación luminosa entre los sentidos y el entendimiento (véase nota 65).

Esta misma expresión “redire ad essentiam suam” tomada del libro *de Causis*, se encuentra en repetidas ocasiones a lo largo del tratado *De Veritate*. Los pasajes más claros los encontramos en el mismo artículo 9º de la *Cuestión* primera (“*Utrum veritas sit in sensu*”) y en el 9º de la *Cuestión* décima (“*Utrum anima cognoscat habitus in ipsa existentes per essentiam suam, vel per aliquam similitudinem*”). En el primero leemos:

*“Illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa: in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodammodo extra se procedunt, secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, jam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias; unde dicitur in lib. de Causis (prop. XV), quod omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa” (66).*

En el otro artículo citado:

*“Ista reditio incomplete quidem est in sensu, complete autem in intellectu, qui reditione completa redit ad cognoscendum essentiam suam” (67).*

---

(65) *Ad primum ergo dicendum, quod redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa.* Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur; in quantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivae, quae non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas, sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes cognoscunt seipsas. Et propter hoc dicitur, quod “sciens essentiam suam, redit ad essentiam suam”. Per se autem subsistere maxime convenit Deo. Unde secundum hunc modum loquendi ipse est maxime rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum.

(66) De Ver. q. 1, 9, c.

(67) De Ver. q. 10, 9, c.



Y en el artículo 2º de la *Cuestión* segunda, se precisa:

“*Sciendum quod reditio ad essentiam suam in libro de Causis nihil aliud dicitur nisi subsistentia rei in seipsa*” (68) (Subrayamos nosotros).

E inmediatamente se explica, en este mismo artículo y en el de la *Summa Theologica* (1ª q. 14, a. 2), el sentido de la expresión “subsistere in se ipso”. En *De Veritate* se dice:

“*Formae enim in se non subsistentes, sunt super aliud effusae et nullatenus ad seipsas collectae; sed formae in se subsistentes ita ad res alias effunduntur, eas perficiendo, vel eis influendo, quod in se ipsis per se manent; et secundum hunc modum Deus maxime ad essentiam suam redit...*” (69). (Subrayamos nosotros).

En la *Summa Theologica* las expresiones se acentúan en favor del paralelismo entre el subsistir en sí y el conocerse a sí mismo:

“*Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur; in quantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit*” (70). (Subrayamos nosotros).

Tenemos, pues, el pensamiento de Santo Tomás condensado en estas igualdades: “Redire ad essentiam suam” = “subsistere in seipso”. “Subsistere in seipso” = “*in seipso habere esse*” = “*cognoscere seipsum*”.

“*Illa subsistere dicimus, quae non in alio sed in se existunt*” (71).

*Poseción consciente de sí como ser*, es, según Santo Tomás, el carácter distintivo del ser intelectual. Por eso dice que nuestro entendimiento conoce los otros entendimientos conociéndose a sí mismo, pues su misma esencia es la semejanza, el patrón, por el cual conoce los demás entendimientos:

“*Intellectum non est perfectio intelligentis secundum illam rem quae cognoscitur (res enim illa est extra intelligentem), sed secundum rei similitudinem qua cognoscitur, quia perfectio est in perfecto... Sed similitudo rei intellectae est in intellectu dupliciter: quandoque ut aliud ab ipso intelligente; quandoque vero ut ipsa intelligentis essentia; sicut in-*

---

(68) De Ver. q. 2, 2, 2um.

(69) De Ver. art. cit.

(70) S. Th. 1ª 14, 2, 1um.

(71) S. Th. 1ª 29, 2, c.

**tellectus noster cognoscendo seipsum cognoscit alios intellectus, in quantum ipse est similitudo aliorum intellectuum...**" (72).

A la luz de este pasaje podemos afirmar que la gnoseología aquiniana admite como punto de partida una fenomenología del conocimiento.

Pesemos ahora al texto de la *Cuestión* ochenta y siete de la *Summa Theologica*. Hé aquí el resumen de este artículo:

Todo ser es de por sí, en cuanto tiene de ser, (en cuanto participa del acto de ser), conciencia de sí. El grado de ser en los entes, se mide, según Santo Tomás, por el grado de entender. Y entender quiere decir, ante todo, *entenderse*. Los seres inconscientes, lo son, precisamente, porque son menos ser. Toda la creación material, desde la piedra, hasta el hombre, es como un inmenso esfuerzo por adquirir conciencia de sí. Pero el ser finito, al encontrarse a sí mismo, encuentra que el centro y la fuente de sí mismo no está en sí mismo. Entenderse o aprehenderse conscientemente como ser, implica la simultánea afirmación de *otro* existente.

En consecuencia, el ser que es conciencia de sí por "*lo otro*", que no puede "*se intelligere nisi per formam intelligibilem actu in se existentem*" (73), está en el ínfimo grado de los seres inteligentes y de los seres subsistentes. Y este es el hombre. Tal es la doctrina desarrollada por Santo Tomás en la *Cuestión* ochenta y siete de la primera parte de la *Summa Theologica* (Arts. 1º y 3º, principalmente). He aquí las palabras textuales subrayadas por nosotros:

***"In substantiis immaterialibus, secundum quod unaquaeque earum se habet ad hoc quod sit in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc quod sit per suam essentiam intelligibilis"*** (74).

De ahí que Dios, sumo grado de ser, es la inteligibilidad pura:

***"Essentia igitur Dei, quae est actus purus et perfectus, est simpliciter et perfecte secundum seipsam intelligibilis"*** (Ibid.).

O como se dice en *De Veritate*:

***"Quia Deus est in fine separationis a materia, cum ab omni potentialitate sit penitus immunis; relinquitur quod ipse est maxime cognosciti-***

---

(72) De Ver. q. 2, 2, 1um.

(73) De Ver. q. 8, 6, c.

(74) Loc. cit. 1, c.

**vus, et maxime cognoscibilis; unde eius natura secundum hoc quod habet esse realiter, secundum hoc competit ei ratio cognoscibilitatis” (75).**

Por el contrario, el entendimiento humano que, de por sí considerado, es inconsciencia pura, es por lo mismo, entre los seres intelectuales, el más pobre de ser:

**“Anima humana tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum, ut ex modo intelligendi percipi potest” (76).**

De aquí que:

**“Intellectus humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum...” (77).**

En una palabra: Las deficiencias inherentes a la inteligencia humana, y en especial la absoluta dependencia de algo extrínseco a ella para poder “subsistir en sí” conociéndose, indican que está situada exactamente en el lindero mismo entre los seres materiales, que no saben que son, y los inmateriales, o consciencias de sí. Porque:

**“Unumquodque in quantum habet de esse, in tantum est cognoscibile”.  
“Unumquodque sicut se habet ad hoc quod sit, ita etiam se habet ad hoc quod habeat veritatem” (78).**

**“Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum (Liber de Causis, Nº 2, 8), in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma” (79).**

La inteligibilidad del ser o, dicho con otras palabras, la proporcionalidad entre el grado de ser y el grado de inteligibilidad, de conciencia de ser, fue para Santo Tomás una verdad de inmediata evidencia nacida de una diáfana y honda reflexión. En tal sentido entendió él el axioma “Omne ens est verum”. Todo existente, por serlo y en el grado en que le compete existir, es verdad, es auto-develación. *Todo ser es de por sí inteligible*. Lo ininteligible es lo imposible, es la nada. En todo ser, su verdad se identifica con su ser.

---

(75) De Ver. q. 2, 2, c.

(76) C. G. II, 68.

(77) S. Th. 1º 87, 1, c.

(78) S. Th. 1º 16, 3, c. In II Met. 1. 2

(79) C. G. II, 68.

Dio; que es *Ipsum esse*, es *Ipsa Veritas*, la Verdad subsistente. Las demás cosas son idénticamente seres e inteligibles, en el grado en que participen substancialmente el *esse*. Sobre esta intuición fundamental se levanta —a lo que creemos— la metafísica tomista.

De ahí partió Santo Tomás. Su genio perspicaz le hacía ver con límpida sencillez, sin esfuerzo alguno, la naturaleza de las cosas más complejas. Nunca separó el conocer, del ser. Nunca le pasó por la mente tender un sutil “ergo” entre el “cogito” y el “sum”. Y si su espíritu robusto, contemporáneo de heroicas cruzadas y de las grandes catedrales, prefirió ver las cosas por el envés ontológico, ello se debió a que para él era transparente verdad que:

“*Ens est in rebus et in intellectu, sicut et verum; licet verum principaliter sit in intellectu, ens vero principaliter in rebus. Et hoc accidit propter hoc quod verum et ens differunt ratione*” (80).

Para quien poseía esta intuición de las cosas, resultaba ingenuamente absurdo el criticismo, así como para otros menos perspicaces que él resulta “ingenuo” el realismo.

En el ocaso luminoso y fecundo de su vida, entre 1272 y 1274, Santo Tomás compone el Comentario “*In Librum de Causis*”. Este comentario, obra de plena madurez, diez años posterior a la *Summa contra Gentiles*, contiene el pensamiento definitivo del Santo en lo tocante a metafísica y noética. Es importante observar que Santo Tomás conocía y utilizaba el *Liber de Causis* cuando, todavía bachiller sentenciario, “leía” los *Escritos* del Maestro Pedro Lombardo en París. Pero para esa época (1254-56), el *Libro sobre las Causas* era atribuido a Aristóteles y se le conocía también bajo otro título: *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*. Santo Tomás fue el primero en descubrir al verdadero autor del libro *De Causis*, y sólo se lanzó a comentar dicho libro cuando pudo disponer de la traducción latina, hecha por Guillermo de Moerbeke, de la “*Stoicheiosis theologiké*” (*Elementatio theologica*) del neoplatónico Proclo, fuente verdadera del *Liber de Causis* (81).

(80) S. Th. 1<sup>o</sup>, 16, 3, 1<sup>um</sup>.

(81) *Inveniuntur igitur quaedam de primis principiis conscripta, per diversas propositiones distincta, quasi per modum sigillatim considerantium aliquas veritates. Et in graeco quidem invenitur sic traditus liber PROCLI PLATONICI, continens CCXI propositiones, qui intitulatur Elementatio theologica; in arabico vero invenitur hic liber qui apud Latinos De causis dicitur, quem constat de arabico esse translatum et in graeco penitus non haberi: unde videtur ab aliquo philosophorum arabum ex praedicto libro Procli excerptum, praesertim quia omnia quae in hoc libro continentur, multo plenius et diffusius continentur in illo. (Expositio super librum de causis, Prooemium, Ed. Saffrey, p. 3).*

El comentario de Santo Tomás a la Proposición 15 del *De Causis* es una perfecta síntesis de su pensamiento y de su experiencia reflexiva sobre el retorno del entedimiento sobre sí mismo. Vale la pena transcribir el texto completo. En primer lugar el enunciado de la proposición que se va a comentar; luego, a doble columna, el texto latino correspondiente a dicha proposición, traducido probablemente por Gerardo de Cremona (+ 1187). En tercer lugar el comentario del propio Santo Tomás:

*Omnis sciens scit essentiam suam, ergo est rediens ad essentiam suam reditione completa.*

Quod est quia scientia non est nisi actio intelligibilis; cum ergo sciens scit essentiam suam, tunc redit per operationem suam intelligibilem ad essentiam suam. Et hoc non est ita nisi quoniam sciens et scitum sunt res una, quoniam scientia scientis essentiam suam est ex eo et ad eum: est ex eo quia est sciens, et ad eum quia est scitum. Quod est quia propterea quod scientia est scientia scientis, et sciens scit essentiam suam,

est eius operatio rediens ad essentiam suam; ergo substantia eius est rediens ad essentiam ipsius iterum.

Et non significo per reditionem substantiae ad essentiam suam, nisi quia est stans, fixa per se, non indigens in sui fixatione et sui essentia re alia erigente ipsam, quoniam est substantia simplex, sufficiens per seipsam.

Ostenso qualiter anima se habeat ad alia, hic ostendit qualiter anima se habeat ad seipsam; et proponitur talis propositio: *Omnis sciens scit essentiam suam, ergo est rediens ad essentiam suam reditione completa.* Et ad huius propositionis intellectum considerandae sunt quaedam propositiones quae in libro PROCLI ponuntur.

Quarum una est XV libri eius, quae talis est: *Omne quod ad seipsum conversivum est incorporeum est.* Et hanc propositionem supra manifestavit in 7ª propositione libri huius.

Secundam propositionem sumamus quae est XVI in libro PROCLI, quae talis est: *Omne ad seipsum conversivum habet substantiam separabilem ab omni corpore.* Et huius probatio est quia, cum corpus ad seipsum converti non possit, ut ex praemissa propositione habetur, sequitur quod conversio ad seipsum sit operatio separata a corpore; cuius autem operatio est a corpore separabilis, necesse est quod et substantia sit separabilis; unde omne quod ad seipsum converti potest, est a corpore separabile.

Tertiam propositionem sumamus XLIII libri eius, quae talis est: *Omne quod ad seipsum conversivum est, authypostaton est*, id est per se subsistens (\*). Quod probatur per hoc quod unumquodque convertitur ad id per quod substantificatur; unde, si aliquid ad seipsum convertitur secundum suum esse, oportet quod in seipso subsistat.

Quartam propositionem sumamus XLIV (propositionem) libri eius: *Omne quod secundum operationem ad seipsum est conversivum, et secundum substantiam est ad se conversum*. Et hoc probatur per hoc quod, cum converti ad seipsum sit perfectionis, si secundum substantiam ad seipsum non converteretur quod secundum operationem convertitur, sequeretur quod operatio esset melior et perfectior quam substantia.

Quintam propositionem sumamus LXXXIII libri eius, quae talis est: *Omne suiipsius cognitivum ad seipsum; omniquaque conversivum est*. Cuius probatio est quia quod seipsum cognoscit convertitur ad seipsum per suam operationem, et per consequens per suam substantiam; ut patet per propositionem praemissam.

Sextam propositionem accipiemus CLXXXVI libri eius, quae talis est: *Omnis anima est incorporea substantia et separabilis a corpore*. Quae sic probatur secundum praemissa: anima cognoscit seipsam, ergo convertitur ad seipsam omniquaque, ergo est incorporea et a corpore separabilis.

His igitur visis, considerandum est quod in hoc libro tria ponuntur. Quorum primum est quod anima *sciat essentiam suam*; de anima enim est intelligendum quod hic dicitur. Secundum est quod ex hoc concluditur, quod *redeat ad essentiam suam reditione completa*. Et hoc est idem ei quod in propositione PROCLI dictum est, quod *omne suiipsius cognitivum ad seipsum omniquaque conversivum est*; et intelligitur reditio sive conversio completa et secundum substantiam et secundum operationem, ut dictum est. Quod autem hoc secundum sequatur ex primo probat sic quia, cum dico quod *sciens scit essentiam suam*, ipsum "scire" significat operationem intelligibilem, ergo patet quod in hoc quod *sciens scit essentiam suam, redit*, id est convertitur, *per operationem suam intelligibilem ad essentiam suam*, intelligendo scilicet eam. Et quod hoc debeat vocari reditus vel conversio, manifestat per hoc quod, cum anima scit *essentiam suam, sciens et scitum sunt res una*, et ita *scientia* qua scit *essentiam suam*, id est ipsa operatio intelligibilis, *est ex ea in quantum est sciens et est ad eam in quantum est scita*: et sic est ibi quaedam circulatio quae importatur in verbo redeundi vel convertendi. Ex hoc autem quod secundum suam operationem redit ad essentiam suam, concludit ulterius quod etiam secundum substantiam suam *est rediens ad essentiam suam*; et ita fit reditio completa secundum operationem et substantiam. Et exponit consequenter quid sit *redire* secundum substantiam *ad essentiam suam*. Illa enim dicuntur secundum substantiam ad seipsa converti quae subsistunt per seipsa, habentia *fixionem* ita quod non convertantur ad aliquid aliud sustentans ipsa, sicut est conversio

---

(\*) Haec glossa additur in prop. XL a Guilelmo de Moerbeke.

accidentium ad subiecta; et hoc ideo convenit animae et unicuique scienti seipsum, quia omne tale *est substantia simplex, sufficiens sibi per seipsam*, quasi non indigens materiali sustentamento. Et hoc potest esse tertium, quod scilicet *anima sit separabilis a corpore*, ut proponitur in propositione PROCLI.

Primum autem horum, scilicet quod anima sciat essentiam suam, hic non probatur. Probatur autem in libro PROCLI sic: *at vero quod cognoscat seipsam, manifestum est: si enim et quae super ipsam cognoscit, et seipsam nata est cognoscere multo magis, tamquam a causis quae sunt ante ipsam cognoscens seipsam*. Ubi diligenter considerandum est quod supra, cum de intellectu cognitione ageret, dixit quod primus intellectus intelligit seipsum tantum, ut in 13<sup>a</sup> propositione dictum est, quia scilicet est ipsa forma intelligibilis idealis; alii vero intellectus tamquam ei propinqui participant a primo intellectu et formam intelligibilitatis et virtutem intellectualitatis, sicut DIONYSIUS dicit IV capitulo *De divinis nominibus* quod *supremae substantiae* intellectuales sunt et *intelligibiles et intellectuales*; unde unusquisque eorum intelligit et seipsum et superiorem quem participat. Sed quia anima intellectiva inferiori modo participat primum intellectum, in substantia sua non habet nisi vim intellectualitatis; unde intelligit substantiam suam, non per essentiam suam, sed, secundum PLATONICOS, per superiora quae participat, secundum ARISTOTELEM autem, in *III De Anima*, per intelligibiles species quae efficiuntur quodammodo formae in quantum per eas fit actu (82).

No debemos pasar por alto la fórmula con que Santo Tomás define aquí la condición del alma humana: ésta, si bien subsistente en sí misma, no es “forma inteligible” aunque sí posee “poder intelectual”.

## 6º — Intelección e identidad

Para finalizar esa larga exposición sobre la reflexión perfecta, extractemos el magistral capítulo 98 del libro II de la *Summa contra Gentiles*, en el que a propósito del entender angélico (“quomodo una substantia separata intelligit aliam”) Santo Tomás expone su doctrina gnoseológica sobre el entender.

Aquí se nos enseña el proceso del entender no sometido a las condiciones espacio-temporales como el nuestro: del entender que es apertura de un ser consciente de sí hacia todo el universo que cae bajo el ámbito de su experien-

---

(82) *Super librum de causis*, ed. Saffrey, pp. 88 ss.

cia y hacia la infinita Plenitud que lo trasciende totalmente. Empero —no témoslo bien— la doctrina aquiniana de los seres intelectuales puros, se deriva de la experiencia reflexiva de la intelección humana. Santo Tomás, depurando nuestra intelección de las imperfecciones que le impone su condición corpórea, se remonta a la intelección que “non mensuratur tempore”, de la cual nosotros somos apenas realización deficiente. He aquí dos pasajes del célebre capítulo:

“Est enim proprium obiectus intellectus *ens intelligibile*: quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis possibles; quicquid enim esse potest, intelligi potest. Cum autem omnis cognitio fiat per modum similitudinis, non potest totaliter suum obiectum intellectus cognoscere nisi habeat in se similitudinem totius entis et omnium differentiarum eius. Talis autem similitudo totius entis esse non potest nisi natura infinita, quae non determinatur ad aliquam speciem vel genus entis, sed est universale principium et virtus activa totius entis: qualis est sola natura divina ut in Primo (cap. 25, 43, 50) ostensum est. Omnis autem alia natura, cum sit terminata ad aliquod genus et speciem entis, non potest esse universalis similitudo totius entis. Relinquitur igitur quod solus Deus per suam essentiam omnia cognoscat; qualibet autem substantiarum separatarum per suam naturam cognoscit perfecta cognitione, suam speciem tantum; intellectus autem possibilis nequaquam, sed per intelligibilem speciem ut supra (in hoc cap.) dictum est”.

“Ex hoc autem quod substantia aliqua est intellectualis, comprehensiva est totius entis. Unde, cum substantia separata per suam naturam non fiat actu comprehendens totum ens, ipsa, in sua substantia considerata, est quasi potentia ad similitudines intelligibiles quibus totum ens cognoscitur, et illae similitudines erunt actus eius in quantum est intellectualis” (C. G. II, 98).

Podemos leer estos dos párrafos trastrocando el orden, y tendremos la siguiente densa concatenación de ideas: Por el hecho de ser una substancia intelectual, es comprensiva de la totalidad del ser. El objeto propio del entendimiento es el ser inteligible, porque todo lo que puede existir, puede ser entendido. Ahora bien, esa comprensión, esa posesión de todo el ser no puede darse *actualmente* en una substancia limitada. De ahí que toda substancia finita se conoce “*perfecta cognitione*” (*experimentalmente*, podríamos decir) como limitada a *tal* grado o línea de ser. Respecto de los demás grados de ser está *en potencia*. El entendimiento humano, en cambio, está en potencia respecto de *todos* los grados de ser. Esto no obstante, su objeto, o para decirlo con más precisión, su ámbito es la totalidad inteligible del ser, hacia el cual se lanza con todo el ímpetu de su angustia ontológica, porque sabe por experiencia que *todo* le falta. La plenitud de ser es para el existente in-



teligente que es el hombre, una plenitud en lontananza, que lo llama desde más allá de sí mismo y desde más allá de todo objeto finito que constituye la presa momentánea de su hambre de ser. De ahí que la inteligencia humana sea íntegramente, por ser toda ella capacidad de ser, un dinamismo siempre en tensión hacia el Ser infinito. En los seres inteligentes superiores al hombre (si por alguna vía podemos saber que los ha;) el anhelo de ser en parte estaría ya colmado por su misma naturaleza, porque naturalmente son *algo*, son actos:

**“Substantiae autem separatae sunt secundum suam naturam ut actu existentes in esse intelligibili. Unde unaquaeque earum seipsam per essentiam suam cognoscit non per aliquam speciem alterius rei” (83).**

El hombre, por el contrario, se conoce como pura potencia de ser. Es consciente de su radical indigencia ontológica. Y tanto más lo es, cuanto que por vivir “en el tiempo”, su ser mismo (porque el cuerpo pertenece a la esencia del hombre) colinda con los confines de la nada. De esa potencialidad consciente de sí misma nace la “angustia”, la tristeza inherente a todo humano existir, la cual puede bifurcarse o en esperanza y espera de lo eterno, o en desesperación y odio contra todo lo que evoque eternidad. En este confín entre la nada y el infinito están situados nuestra existencia y nuestro destino:

**“Anima (humana) secundum substantiam quidem excedit tempus et motum et attingit aeternitatem, et secundum operationem attingit motum... et ideo motus est ipsius animae operatio. Et, quia motus est in tempore, tempus attingit operationem ipsius animae... Anima est ultimus terminus aeternitatis et principium temporis” (84).**

¿Qué es —volvemos a preguntar— un ser intelectual humano, o ese “existente” que se llama hombre?

Un ser intelectual humano —nos lo ha dicho Santo Tomás hasta la saciedad— es “*un* en sí para sí *con* lo otro”. Porque siendo conciencia de sí mismo como ser *por* lo otro, completa su nativa y experimental limitación de ser, asimilándose y “uni-ficándose” accidentalmente con “lo otro”. Y esto es en-

---

(83) C. G. II, 98.

(84) De causis, Prop. 2ª. Esta proposición concluye así: “*Media autem existentium et factorum, id est generabilium, sunt quaecumque secundum aliquid quidem aeternum, secundum aliquid vero tempus participant*”. Nuestro existir está plasmado de infinito y de tiempo.

tender a lo humano: *identidad* substancial consigo mismo, a la vez que identidad accidental con el objeto, e *identificación* en tensión, en devenir, en esperanza, con el *esse* infinito, presente y trascendente a un mismo tiempo en cada objeto.

**“Intelligibile est intra intellectum quantum ad id quod intelligitur... Impossibile videtur quod substantia separata per essentiam suam intelligatur ab alia, et non per similitudinem eius in ipsa. Et hoc oportet verum esse secundum sententiam Aristotelis, qui ponit quod intelligere contingit per hoc quod *intellectum in actu sit unum cum intellectu in actu*. Unde substantia separata, quamvis sit per se intelligibilis actu, non tamen secundum se intelligitur nisi ab intellectu cui est unum. Sic autem substantia separata seipsam intelligit per essentiam suam. Et secundum hoc est *idem intellectus, et intellectum, et intelligere*” (85).**

Las últimas palabras, subrayadas por su mismo autor, contienen la esencia del entender según Santo Tomás: identidad del cognoscente y de lo conocido, en la unidad auto-transparente del ser inteligible:

**“De ratione autem eius quod est intelligere, est quod sit intelligens et intellectum... cum oporteat quod intellectum sit in intelligente et unum cum ipso” (86).**

En el trance de entender, sujeto inteligente y objeto entendido se funden, por decirlo así, en una diáfana unidad, y en esta unificación consiste el entender: *“Idem intellectus, et intellectum, et intelligere”*.

Así entiende Santo Tomás el entender. Se puede afirmar que no hay, en toda la Historia de la Filosofía, una gnoseología tan densa de “*onto-logía*” como su gnoseología. Ni, por el contrario, una metafísica del ser, tan palpitante de experiencia viva como la ontología aquiniana, construída según un método reflexivo o, como se dice hoy, trascendental.

---

(85) C. G. II, 98.

(86) De Pot., q. 9, 5, c.