

Basso, Domingo

Para pensar es necesario entender

Sapientia Vol. LXIX, Fasc. 233, 2013

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Basso, Domingo. "Para pensar es necesario entender" [en línea]. *Sapientia*, 69.233 (2013). Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/para-pensar-necesario-entender-basso.pdf>

[Fecha de consulta:.....]

PARA PENSAR ES NECESARIO ENTENDER¹

Pontificia Universidad Católica Argentina

R.P. Domingo Basso, OP

1. La naturaleza del entendimiento

El entendimiento es la principal potencia del alma, la que primero emana de ella, la más perfecta de todas y la característica distintiva de la naturaleza humana. A través de ella el hombre participa en algo de los seres superiores, Dios y los ángeles. Como las demás potencias, el entendimiento no puede ser directamente conocido por nosotros, sino sólo por medio de sus actos propios. A diferencia de los sentidos, cuyo conocimiento se limita a los accidentes, el entendimiento penetra hasta la esencia de la realidad; más aún, la esencia de las cosas materiales constituye el objeto propio del entendimiento humano. El nombre con que se le designa (*intellectus = intus-legere = leer dentro*) quiere expresar precisamente esta índole peculiar. Penetrando en las esencias, el entendimiento humano es capaz de abstraer (extraer lo universal de lo particular o singular) y concebir ideas o conceptos. Estos actos y objetos, eminentemente espirituales, demuestran que su sujeto, el entendimiento, también lo es; y si el entendimiento es una potencia o energía espiritual, necesariamente debe serlo también el principio del cual fluye, o sea, el alma humana.

La existencia y naturaleza del entendimiento ha sido, en todos los tiempos y para la inmensa mayoría de los filósofos, la prueba máxima de la existencia y espiritualidad del alma racional y, asimismo, de su incorruptibilidad o inmortalidad².

¹ Este artículo, escrito en homenaje a Mons. Guillermo Blanco, se debe a que su preferencia fue la antropología tomista. Por eso hemos detenido nuestra atención en los parámetros aplicados por el Angélico al entendimiento «*ut natura*» y «*ut potentia*».

² Cfr. RODRÍGUEZ ARIAS, J.M., O.P., «El más antiguo argumento para probar la incorruptibilidad del alma humana», en *Estudios Filosóficos* (Santander), I (1952).

Es verdad que algunas corrientes filosóficas o psicológicas negaron la espiritualidad del entendimiento y, en consecuencia, la de su sujeto propio, el alma. Son, en general, las corrientes materialistas. Lenin escribió: «el pensamiento es una secreción del cerebro, como la bilis lo es del hígado». Pero esta afirmación no por muy repetida demuestra lo que la experiencia constante del ser humano contradice. El hombre es la única criatura capaz de reconocer su propio conocimiento e indagar cómo se produce; el único que posee una conciencia en sentido psicológico estricto. Precisamente esa capacidad reflexiva (volver sobre su propio acto y sobre el objeto de su conocimiento) atestigua la independencia del entendimiento humano respecto de la materia y revela su entidad de potencia inorgánica. Mas, aún poseyendo una naturaleza espiritual similar a la del alma, el entendimiento, como todas las potencias, se distingue realmente de ella, pues el principio de que «*el alma humana no es inmediatamente operativa*» vale para todos los casos.

Es mucho lo escrito sobre la naturaleza del entendimiento en todas las épocas; solamente de santo Tomás podría citar millares de textos. La bibliografía accesible es abundante³. Me considero, pues, eximido de demorarme más en este punto.

2. Entendimiento posible y entendimiento agente

Al emprender Aristóteles el análisis del modo humano del conocimiento intelectual (el origen de las ideas) descubre una doble operación intelectual: la *abstracción* y la *intelección*. Siguiendo el principio de la distinción de las potencias por sus actos y objetos, infiere la existencia de dos potencias intelectivas: una *pasiva* (entendimiento posible, cuya operación propia es la intelección) y otra *activa* (entendimiento agente, cuya operación propia es la abstracción)⁴. La diferencia entre el

³ Cito un par de estudios: MARCEL DE CORTE, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote. Essai d'exégèse*, Paris, ed. Vrin, 1934; O. HAMELIN, *La Théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris, ed. Barbotin-Vrin, 1953.

⁴ Mucho se ha discutido si para Aristóteles y santo Tomás el entendimiento agente y el posible son dos potencias específicamente distintas o dos funciones de la misma potencia. En cuanto a Aristóteles, para quien «de acuerdo con lo sostenido por sus intérpretes modernos» el entendimiento agente es uno solo para todos los hombres, no cabrían dudas acerca de la distinción real de dos potencias, pues el entendimiento posible es propio de cada uno (Tomás lo

entendimiento (potencia inorgánica) y los sentidos (potencias orgánicas), plantea el interrogante de cómo se produce el tránsito de uno a otro nivel. La teoría aristotélica del conocimiento adoptada y completada por Santo Tomás, a diferencia de otras teorías antiguas y modernas de corte idealista (Platón, Kant, Hegel, etc.), es eminentemente realista. El conocimiento humano comienza por los sentidos; primero por los datos de los externos (sensaciones) y, después, de los internos (percepciones). Pero dichos datos (denominados *especies* o fantasmas) son todavía materiales; en cambio, el entendimiento es espiritual. El realismo consiste en sostener que el origen de todo conocimiento intelectual se encuentra en esos datos sensoriales, pues *nada hay en el entendimiento que no haya estado primero en los sentidos*, según reza el conocidísimo adagio del Filósofo. Pero el entendimiento humano es una energía totalmente pasiva (de allí el nombre de *posible*); *puede* conocer, es decir, se halla *en potencia* respecto de sus inteligibles: «El entendimiento humano, que es el ínfimo en el orden de los entendimientos y el más alejado de la perfección del entendimiento divino, se halla en potencia con respecto a sus inteligibles, y al principio es como una tabla rasa en la cual no hay nada escrito, según se expresa el Filósofo. Lo que se desprende claramente del hecho de que en un principio estamos sólo en potencia para entender y luego entendemos en acto»⁵.

Obsérvese, pues, el siguiente hecho: si los datos sensoriales son actualmente materiales y sólo en potencia inteligibles, y si el entendimiento, en cuanto facultad eminentemente pasiva, está también en potencia de conocer o de captar los inteligibles (acto de *intelección*), ¿qué convierte los datos sensoriales en objetos inteligibles y saca de su potencialidad al entendimiento pasivo? He aquí de donde surge la convicción sobre la existencia de otra potencia intelectual, eminentemente

interpreta de otro modo). En lo que se refiere a santo Tomás, la distinción específica también parece bastante clara. Léase el siguiente texto: «Agrego que estos dos, el entendimiento agente y el posible no son la misma potencia... es imposible que el entendimiento agente y el posible no sean dos potencias diversas» (In II St. d. 17, q. 2, a. 1; *cfr.* In III St. d. 14, q. 1, a. 1, q1a. 2 ad 2; I, 54, 1 ad 1; CG, L. II, c. 177; etc.). *Cfr.* F.X. MAQUART, «De l'action de l'intellect agent», en *Revue de Philosophie*, 27 (1927) 380-416, 489-518; M. SANCHEZ O.P., «Nota sobre la distinción del entendimiento agente y posible según santo Tomás», en *La ciencia Tomista*, 39 (1929) 204-214; etc.

⁵ I, 79, 2

activa y siempre en acto, una especie de luz espiritual, cuya operación (denominada *abstracción*) ejerce precisamente ese doble oficio. Es el entendimiento agente.

Podría discutirse si la interpretación tomista del pensamiento de Aristóteles responde realmente a la intención del Filósofo. La tesis de que se trata de una luz intelectual creada, propia de cada alma como participación individual de la luz intelectual divina, se opone a la lectura de Aristóteles hecha por Avicena y Averroes. En sus primeros tiempos, santo Tomás lo había entendido como ellos⁶; pero más tarde, cuando bajo su propia influencia la autoridad del Estagirita había conquistado las aulas, el siempre bien intencionado Doctor trata de probar que la idea de Aristóteles no es la que le atribuyeron sus ilustres comentaristas árabes⁷, incompatible con las enseñanzas de la Revelación. Esta preocupación, evidentemente, no podía abrigoarla el Filósofo.

La enseñanza de santo Tomás se limitará a rechazar dos extremos: primero, el de un entendimiento separado y único para todos los hombres (no es eso, sino algo propio e individual de cada alma⁸); segundo, el de una errada interpretación del concepto de participación, consistente en creer que el entendimiento agente es algo divino o una parte de la sustancia divina, grosero error panteísta atribuido a Anaxágoras y a los maniqueos⁹.

La naturaleza del entendimiento agente, ya aceptada por Aristóteles —no está claro en qué sentido, como acabo de decir—, es un poco misteriosa. Deduce filosóficamente su existencia por la necesidad absoluta de explicar la génesis del

⁶ «Se ha de saber que en esto casi todos los filósofos concuerdan siguiendo a Aristóteles (De Anima, texto 19-20), a saber, que el entendimiento agente y el posible difieren según su sustancia, y que el entendimiento agente es cierta sustancia separada, y la última de las inteligencias separadas, y así se relaciona con el entendimiento posible por el cual entendemos, como las inteligencias superiores a las almas de los mundos. Pero esto, de acuerdo con la fe, no se puede admitir» (II St., d. 17, q. 2, a. 1).

⁷ «No fue sentencia de Aristóteles que el entendimiento agente es una sustancia separada, sino más bien algo del alma» (CG, L. II, c. 78). Lo mismo en *De spiritualibus creaturis*, 10; *De Potentia*, 5; *Compendium Theologiae*, c. 86; I, 79, 5; etc.

⁸ *Cfr.* I, 79, 4; In II St. d. 17, q. 2, a. 1; CG L. II, c. 76-78; *De spirit. creat.*, 10; *De anima*, 5; *Comp. Theol.* 86; *In I de Anima*, lect. 3; etc.

⁹ *Cfr.* In II St., d. 17, q. 1, a. 2; I, 90, 1; etc. *Cfr.* F. CANALS VIDAL, «El *lumen intellectus agentis* en la ontología del conocimiento de Santo Tomás», en *Convivium*, I (1956) v. 1, 99-136.

conocimiento intelectual y su misma posibilidad¹⁰. En realidad, se trata de aplicar la doctrina de la potencia y el acto y el principio: «*nada en potencia puede pasar al acto si no es en virtud de otro ser ya en acto*», al caso concreto de la intelección. Por ese mismo motivo no lo necesitan los ángeles¹¹. Sus funciones propias son abstraer las especies inteligibles del objeto (*fantasma* = datos sensoriales) y actualizar la potencialidad cognoscitiva del entendimiento posible. El entendimiento agente es una potencia autónoma, cuya naturaleza consiste en ser luz intelectual impresa por Dios al alma humana¹² y propia, por lo tanto, de cada individuo. Para explicar de una manera gráfica su modo de actuar, santo Tomás utiliza una analogía extraída de la vida animal, fisiológicamente errónea, pero que, de ser correcta, ilustraría a las mil maravillas cómo lo concibe: compara al alma con el ojo del gato, en el interior de cuya retina —creía él— se iluminan los objetos en plena obscuridad con una luz propia¹³; de manera semejante, el entendimiento agente ilumina los fantasmas (datos sensoriales) dentro mismo del alma haciéndolos inteligibles. Los primeros principios de la razón (contenidos en el hábito del *intellectus-sindéresis*) son en nosotros una participación de la ley eterna por iluminación del entendimiento agente, lo propia y directamente participado de Dios¹⁴. Dichos principios no deben ser confundidos con el entendimiento agente mismo; son más bien un efecto suyo¹⁵.

¹⁰ Cfr. R. BIZARRI OMC, «Necessità dell'intelletto agente», en *Palestra del Clero*, 1935; J.B. MANYA, «Es necessari l'intellect agent?», en *Convivium*, I (1956) v. 2, 176-189; M. RAMIREZ, CMF, «Valoración del entendimiento agente en la gnoseología de Santo Tomás», en *Estudios Filosóficos*, 6 (1956) 97-135, 203-230; etc.

¹¹ Cfr. I, 54, 4; CG L. II, c. 96; etc.

¹² «Inmediate impressum a Deo» (*De spirit. creat.*, 10). Cfr. I, 79, 4; *De Anima*, 5; etc. Compárese esto con la analogía platónico-agustiniana interpretada por el Angélico en I, 12, 5.

¹³ Cfr. *De Anima*, 5; *De Spirit. Creat.*, 10, ad 4; CG L. II, c. 77; etc. En realidad el gato capta más vibraciones de la luz que nosotros («como el perro capta más vibraciones del sonido») y por eso ve de noche.

¹⁴ El texto de la Sagrada Escritura (*Sal* 4, v. 7) siempre utilizado por él para probar el origen divino del entendimiento agente, ha sido mal traducido por la versión latina utilizada entonces («*Quis ostendit nobis bona? signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*» = ¿Quién nos mostrará el bien? Ha sido signada sobre nosotros la luz de tu rostro, Señor); en realidad el texto dice: «Muchos dicen: ¿Quién podrá darnos la dicha, si la luz de tu rostro ha huido de nosotros?». ¡Nada que ver! Sin embargo, utiliza el texto tanto para el entendimiento agente (I, 79, 4; *De Anima*, 5; *De spirit. creat.*, 10; etc.) cuanto para la ley eterna (I-II, 19, 5; 91, 2; etc.)

¹⁵ Cfr. *De Anima*, 5; In II St., q. 17, q. 2, q. 2, a. 1; etc.

Mediante esta doctrina se logra refutar el iluminismo gnoseológico, tan dañino en el campo de la filosofía y de la teología (especialmente por los delirios de los «espirituales»). El Angélico hace un interesante planteo resumiendo la historia de la filosofía hasta sus días, que presenta gran similitud con lo acontecido en la filosofía moderna. En un artículo de la cuestión disputada *De Spiritualibus Creaturis*¹⁶, un imaginario objetante le argumenta con un texto de san Agustín¹⁷, donde éste parece afirmar, perentoriamente, la imposibilidad de alcanzar un conocimiento objetivo y cierto a través de los sentidos y, por consiguiente, también la absoluta imposibilidad de formular un juicio verdadero sobre los datos por ellos proporcionados al entendimiento. Las razones son dos: la *mutabilidad* y la *defectibilidad* de los sentidos. De allí concluye el objetante que el entendimiento agente, por el cual sería posible juzgar de la verdad, es algo intrínsecamente divino y no una perfección participada. Tras señalar la incongruencia o inconsecuencia de la conclusión extraída, aprovecha la oportunidad para refutar otro error implícito en la objeción, es decir, la posibilidad de conocer todas las cosas, no a través de los sentidos, sino en las mismas verdades eternas tales como existen en la mente de Dios. En otros términos, se trataba de juzgar la teoría agustiniana de la iluminación; el gran Padre africano había enseñado efectivamente esa doctrina, pero el Angélico intenta demostrar que no debe ser entendido como lo hace el objetante, sin dejar de reconocer, empero, el considerable influjo ejercido en el pensamiento de san Agustín por las hipótesis neoplatónicas. A fin de dar una solución clara al problema y «para profundizar más en la intención de san Agustín y fijar la verdad sobre esto», efectúa en pocas líneas una lúcida descripción de las cuatro grandes etapas recorridas por el problema crítico (el origen de las ideas) en la historia del pensamiento. Los filósofos anteriores a Sócrates, sensistas o sensualistas, especialmente Heráclito, no admitieron otra potencia cognoscitiva distinta de los sentidos, ni otra clase de objetos a parte de los materiales.

¹⁶ 10 ad 8.

¹⁷ Se trata de un pasaje de *diversis quaestionibus actoginta tribus liber unus*, q. 9; ML 40, 13-14.

Por fuerza, debían llegar a enseñar la imposibilidad de lograr la certeza por este camino: en primer lugar, porque creían que los seres sensibles estaban en continuo movimiento y cambio, no existiendo nada estable en la realidad; y, en segundo lugar, porque la experiencia les mostraba una constante discrepancia en los juicios de individuos diversos sobre el mismo o los mismos objetos. Uno porque está despierto y otro porque está dormido, aquel porque es sano y éste porque es enfermo, el hecho es que no se encuentran dos personas en completo acuerdo para juzgar lo mismo que están viendo, sintiendo o considerando. Ahora bien, al no existir un criterio objetivo sobre el cual apoyarse para discernir quien acierta y quien yerra, es imposible alcanzar la certeza. Estas dos razones, retomadas por el neoplatonismo, reaparecen en san Agustín, utilizadas para negar la objetividad del conocimiento de nuestros sentidos. A su vez Sócrates, después de aceptar el mismo planteo y desesperado de poder descubrir por ese lado un criterio seguro para distinguir la verdad del error, imaginó como única solución viable el recurso al orden moral, o sea, a la rectitud natural del apetito humano. Ésta es la razón profunda que lo induce a identificar la ciencia con la virtud moral¹⁸, y a suponer que toda la actividad intelectual y moral del hombre se reduce a la sola virtud de la prudencia. En otras palabras, Sócrates habría establecido el criterio de la verdad no en la inteligencia sino en el apetito —una posición eminentemente voluntarista— y esto daría la pauta del significado de las dos máximas que se le atribuyen: «*sólo sé que no sé nada*» (indicio de la inestabilidad y defectibilidad del conocimiento sensible) y «*conócete a ti mismo*» (formulación de la primera norma subjetiva prudencial)¹⁹. Platón²⁰, a su turno, admite también la primitiva teoría de la

¹⁸ «Por donde Sócrates, desesperando de conquistar la verdad, se volcó totalmente a la filosofía moral» (l.c.). Un poco a la inversa de lo que ordinariamente se le atribuye. Cfr. TH. DEMAN, «Socrate dans l'oeuvre de St. Thomas d'Aquin», en *Revue de Sciences Phil. et Théol.*, 29 (1940) 177-205.

¹⁹ Parecida interpretación presenta CL. PIAT («La valeur morale de la science d'après Socrate»), en *Revue Néoscolastique de Philosophie*, 6 [1899] 119-130.

²⁰ Sobre la interpretación tomista de Platón cfr. TH. DEMAN O.P., «Remarques critiques de St. Thomas sur Aristote interprète de Platon», en *Revue de Sciences Phil. et Théol.*, I (1941-42) 133-148; R.J. HENLE, *Saint Thomas and Platonisme. A Study of the «Plato and Platonici» in the Writings of Saint Thomas*, The Hague (M. Nijhoff), 1956; C. VANTSTEENKISTE O.P., «Platone e San Tommaso», en *Angelicum*, 34 (1957) 318-328; etc.

mutabilidad de lo sensible y opinando, en contra de su maestro, que por el camino de la virtud moral tampoco es posible obtener un juicio cierto de la realidad, se decide a establecer en otro principio el criterio absoluto para la certeza de la ciencia. Por parte de la realidad puso especies o ideas separadas e inmóviles de las cosas sensibles e inestables, y por parte del conocimiento humano puso una energía o potencia cognoscitiva superior al sentido y de naturaleza específicamente diversa, la mente o inteligencia, de carácter espiritual. Así formula una nueva y original teoría del conocimiento; éste se obtendría primariamente, no a través de los sentidos externos, sino por la ilustración o iluminación de un sol inteligible supremo (la idea de Bien) que proyectaría sobre el entendimiento humano la sombra de las realidades ideales, de la misma manera que el sol astral ilumina los objetos materiales y los proyecta sobre el órgano visual²¹. San Agustín («quien desde su juventud estaba imbuido de ideas platónicas»²²) adoptó esta teoría dentro de los límites permitidos por la fe católica, o sea, sin aceptar la existencia de ideas subsistentes y separadas, y poniendo en su lugar la razón de las cosas presente en la mente de Dios. Nosotros podemos conocer la realidad y juzgar de ella al ser ilustrado nuestro entendimiento por la divina luz, no en el sentido (aquí intercede la interpretación benigna del Angélico) de que nosotros podamos ver y contemplar esas razones eternas en sí mis-

²¹ Cfr. *De Veritate*, 5, 8. Esta interpretación tomista es exactísima. Platón utiliza tres famosas alegorías para explicar su teoría del conocimiento humano: *del sol* (Rep. VI, 504E-509C), a la que alude aquí santo Tomás y es una de las predilectas de san Agustín que la aplica a Dios; *de la línea dividida* (Rep. VI, 509C-511E); y la tan bella *de la caverna* (Rep. VI, 514A-518E). Cfr. J. RAVEN, «Sun, divided and Cave, (Rep. 6, 507-7/7, 509a7)», en *Classical Quarterly*, 47 (1953) 22-32.

²² Sobre la influencia del platonismo y del neoplatonismo en la doctrina de san Agustín, cfr. L. GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le néo-platonisme*, Paris, 1896; J. MAUSBACH, *Die Ethik des hl. Augustinus*, Freiburg (Br.), 1909; CH. BOYER, *L'idée de la vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, Paris, 1920; F. CAYRE, *La contemplation Augustinienne*, Paris, 1927; R. JOLIVET, *Saint Augustin et le néoplatonisme chrétien*, Paris, 1932. Sobre la contraposición entre la teoría de la iluminación agustiniana y la ontologista cfr. TH. ZIGLIARA O.P., *Della luce intellettuale e dell'ontologismo secondo la dottrina dei SS. Agostino, Bonaventura et Tommaso*, 2 vol. Roma, 1874; F. SCHUTZ, *Divi Augustini de origine et via cognitionis intellectualis doctrina ab ontologismi nota vindicata*, Münster, 1867; R. JOLIVET, *Dieu soleil des esprits ou la théorie augustinienne de l'illumination*, Desclée, Paris, 1934. Finalmente, sobre las diferencias entre san Agustín y santo Tomás en este tema, cfr. P. MONTANARI, «La conoscenza intellettuale in S. Tommaso e Sant'Agostino», en *Scuola Cattolica*, N.S., 3 (1932) 263-276; A. BREMOND, «L'augustinisme et St. Thomas dans la théorie de la connaissance», en *Revue Apologetique*, 56 (1933) 513-527.

mas, cosa imposible sin suponer la visión intuitiva de la esencia misma de Dios, sino por una impresión de esas mismas verdades en nuestra mente. Platón había admitido que las ciencias versan acerca de las ideas o especies separadas y sostuvo que nuestra mente posee la ciencia en cuanto de ellas participa; san Agustín, glosando el versículo 21 del Salmo 11, hace una aplicación de la doctrina platónica diciendo: «*Así como de un mismo rostro se reflejan muchas imágenes en los pedazos de un espejo roto, de la misma Verdad Primera resultan muchas verdades en nuestras inteligencias*».

Y llegamos a Aristóteles. El Filósofo asume una postura distinta a la de sus predecesores. En primer lugar, rechaza la teoría presocrática sobre la ineficacia del conocimiento de nuestros sentidos y demuestra con muchos argumentos (fue un insigne fisiólogo para su tiempo) que el conocimiento de los mismos es propia y verdaderamente objetivo y que en las cosas materiales no todo es cambio y mutación; siempre existe algo permanente y estable. En segundo lugar, demuestra que el juicio fundado sobre los datos sensoriales es verdadero e infalible cuando se trata de los sensibles propios (los objetos específicos de cada sentido), pero puede fallar cuando se trata de los sensibles comunes (objetos del sentido común y de la cogitativa) y, más aún, cuando se trata de los sensibles accidentales (objetos de la imaginación y de la memoria). En tercer lugar, coloca por encima de los sentidos una potencia espiritual, el entendimiento, capaz de juzgar la verdad no solamente por reducción a lo inteligible existente fuera del alma sino, además, por la luz del *entendimiento agente* que construye las especies inteligibles abstrayéndolas de los datos sensoriales. *No existe mucha diferencia entre afirmar que los objetos inteligibles son una participación de la Verdad Divina y afirmar que la luz del entendimiento agente es participada*. De esta manera, aprovechando el resultado de la investigación aristotélica, santo Tomás reduce la teoría agustiniana de la iluminación al sistema gnoseológico peripatético. En efecto, podemos preguntarnos: ¿para san Agustín cada inteligible es participado de una idea eterna o se trata de una participación indirecta a través del entendimiento agente y del fantasma (datos sensoriales), como parece atribuirle santo Tomás?

Cualquiera sea la respuesta, esta exposición aquí resumida muestra a las claras cuál es la concepción tomista y cómo deben ser entendidas sus afirmaciones. Cuando él también habla de *cierta impresión* de las ideas divinas en nuestra mente, especialmente al referirse al modo de conocer de la razón superior natural, no debe ser interpretado en un sentido platónico o tal vez agustiniano, sino en el sentido de que el entendimiento agente —lo propia y directamente participado— graba sobre el posible la evidencia de las verdades abstraídas por él mismo de los objetos extramentales²³. Por ejemplo, la razón natural (*intellectus-synderesis*) y los principios en ella contenidos, base primera objetiva de todos nuestros juicios y conclusiones, se resuelven en última instancia en la verdad primera, causa del ser de las cosas y del orden que mantienen en su coexistencia²⁴. Siguiendo a Aristóteles, pero superándolo notablemente y sin menospreciar los aportes de la corriente platónica, logra santo Tomás establecer un criterio inmutable para discernir entre la verdad y la falsedad (*Intellectus*) y entre el bien y el mal (*synderesis*), al menos fundamentalmente, cuando reduce todos nuestros conocimientos a una verdad inmutable y eterna, que de alguna manera es posible conocer aún naturalmente²⁵, y en cuya contemplación deberemos descansar un día de modo definitivo²⁶. Porque el mismo conocimiento que de ella podemos alcanzar a través de sus efectos creados, no lo alcanzamos prescindiendo de su luz, participada en nuestra alma y siempre presente²⁷. Y, por cierto, no se trata únicamente de una participación por semejanza formal de proporciones análogas entre el modo de obrar divino y el nuestro, sino de una verdadera similitud activa, de una iluminación asistencial en el orden de la conservación de la energía de nuestro entendimiento agente que, en el nivel sobrenatural y con respecto a objetos excedentes a su capacidad, será fortalecida por la luz de la gracia y de la fe²⁸.

²³ Cfr: *De Veritate*, 8, 7 ad 6.

²⁴ Cfr: I, 16, 6 ad 1.

²⁵ Cfr: I-II, 93, 2

²⁶ Cfr: I-II, 3, 8; etc.

²⁷ Los textos al respecto son innumerables. Santo Tomás se refiere a esta doctrina cada vez que, por cualquier motivo, debe aludir al tema de la iluminación.

²⁸ Cfr: I-II, 109, 1; 112, 2; etc. Compárese este análisis crítico de la cuatrilogía establecida por el Angélico (Sensistas, Sócrates, Platón, Aristóteles) con la que se podría instituir actual-

Lo dicho se refiere al sentido que esa distinción de potencias tiene para santo Tomás. Pero a menudo se le oye referirse al entendimiento haciendo alusión a temas de funciones de la misma potencia ya filosóficos ya teológicos.

3. Otras distinciones

Tal es la distinción entre *entendimiento* y *memoria*. Avicena había negado rotundamente la existencia de la memoria sensitiva; en cambio, san Agustín sostuvo desmedidamente la intelectual. Por eso le fue necesario cambiar los términos de la analogía para exponer las procesiones divinas²⁹.

Otra distinción es entre *entendimiento* y *razón*. En el lenguaje corriente estos dos términos son utilizados como sinónimos. Mas ¿lo son realmente? El término *entendimiento* expresa la capacidad penetrante, intuitiva, de la energía intelectual (*intus-legere*); *razón*, en cambio, indica su poder discursivo (pasar de una verdad a otra, de una idea a otra). En este sentido, no todo entendimiento es razón; hay entendimientos sólo intuitivos como los del ángel y del alma separada del cuerpo. El ser razón le pertenece al entendimiento humano por su unión con el cuerpo, a través de cuyos órganos conoce³⁰. Se trata,

mente (Materialismo, Descartes, Kant, Hegel) y se constatará su semejanza. El esfuerzo de estos últimos ya había sido ensayado por los griegos, pero con mayor genio y mejores resultados.

²⁹ *Cfr.* I, 79, 6. El motivo de tratar este tema es su gran importancia para la teología del misterio trinitario. Platón había distinguido tres potencias espirituales en el alma: entendimiento, memoria y voluntad. San Agustín, que es el primero en estudiar el dogma de la Santísima Trinidad a partir de una analogía con el alma humana creada a imagen de la naturaleza divina, aplicando la psicología platónica, compara a las tres divinas personas con el entendimiento (el Padre), la memoria (el Hijo) y la voluntad (el Espíritu Santo). Este modo de explicar las procesiones se conservó durante mucho tiempo, incluso hasta después de santo Tomás. Pero el Angélico, habiendo negado con Aristóteles que la memoria sea una potencia específicamente distinta del entendimiento, expone el misterio de la Trinidad sólo en base a las procesiones del conocimiento y del amor (inteligencia y voluntad). Esta última analogía es la que finalmente se impuso.

³⁰ Quien desee profundizar este interesante tema, puede recurrir a la competente obra de J. PEGHAIRE, *Intellectus et ratio selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris-Ottawa, 1936. Peghaire se pregunta si para el Angélico el «*intellectus*» es la potencia o el hábito de los primeros principios, y responde que —al menos en el *Comentario a las Sentencias*— siempre se refiere al hábito. Pero una lectura completa de las obras del santo Doctor permite extraer una conclusión más amplia: el «*intellectus*» o «*ratio ut natura*» ora puede ser considerado como potencia, ora como hábito; todo depende de los aspectos que se consideren. De lo contrario se corre el riesgo de complicar inútilmente el problema. Véase la distinta tesis de J. DUCHARME, «*Intellectus et ratio selon St. Thomas d'Aquin*», en *Revue de l'Université d'Ottawa*, 7 (1937)162*-176*

pues, de dos modos distintos de conocimiento. Este hecho no basta para distinguir en el hombre, en su condición presente, entre entendimiento y razón como entre dos potencias diferentes; sí basta, en cambio, para la distinción de hábitos (entendimiento y ciencia) específicamente diversos por su objeto formal, pero pertenecientes a la misma facultad cognoscitiva, circunstancias accidentales, característica propia y exclusiva del conocimiento intelectual del hombre, que lo distingue de las otras substancias intelectuales superiores³¹. Esta teoría explica la naturaleza íntima de la facultad intelectual en su misma constitución, y es corroborada por la experiencia en el modo progresivo del conocer humano. Todo conocimiento intelectual supone un conocimiento previo y, como no es posible un proceso al infinito, es menester admitir la existencia de un primer conocimiento natural e inmediato, intuitivamente logrado, por el que todo conocimiento empieza³². Sobre esto podríamos explayarnos pero excede los límites impuestos a este estudio.

En cuanto a la distinción entre entendimiento *especulativo* y *práctico* es una de las más utilizadas, tanto en filosofía como en teología. Según la enseñanza constante de santo Tomás³³, quien sigue a Aristóteles, no se trata de dos potencias diversas, sino de dos funciones de la misma potencia. La distinción entre lo especulativo y lo práctico ha sido inútilmente enredada por algunos autores que no interpretaron correctamente sus expresiones; por eso, en lugar de referirse a diversos sentidos análogos, hablan de fluctuación y elasticidad de los términos. Recordar la diferencia entre acciones inmanentes y transeúntes³⁴.

³¹ Cfr: In I St., d. 3, q. 4, a. 1 ad 4; d. 25, q. 1, a. 1 ad 4; II, d. 3, q. 1, a. 6 ad 2; III, d. 31, q. 2, a. 4; d. 35, q. 2, a. 2, q. 1; etc.

³² «La razón se compara con el entendimiento como a principio y como a término. Como a principio, en efecto, porque no podría la mente humana discurrir de una cosa a otra, si su discurso no comenzara por una simple captación de la verdad, la cual captación es proporcionada por el entendimiento de los principios (*intellectus principiorum*). De manera semejante, el discurso racional a nada llegaría, si no se pudiesen examinar a la luz de los principios, en los que se resuelve la razón, las cosas alcanzadas por el discurso. Así el entendimiento es principio de la razón en la investigación (*via inveniendi*) y término de la misma en la valoración (*via iudicandi*) de la realidad» (*De Veritate*, 15, 1). Cfr: I, 79, 8; II-II, 53, 4; III St., d. 35, a. 2, q. 2; etc.

³³ Cfr: In III St., d. 23, q. 2, a. 3, q. 2; *Com. De Anima*, L. III, lect. 15; *Com. Ethica*, L. VI, lect. 2; I, q. 79, a. 11; etc. Este tema se profundiza con el tratamiento de *las virtudes intelectuales*.

³⁴ «La razón especulativa y la práctica difieren en lo siguiente: la razón especulativa solamente capta las cosas, en cambio la práctica no sólo las capta también las causa» (II-II, 83, 1).

Finalmente, nos encontramos con la distinción *Razón Superior e Inferior*. Se trata de una distinción de origen agustiniano y no aristotélico, pero ha sido integrada en el sistema gnoseológico tomista. Para ello, se deben lógicamente utilizar las nociones empleadas por san Agustín. Hablando éste de la imagen de la Santísima. Trinidad en el alma del cristiano, distingue en ella dos partes: una que conocería las verdades eternas e inmutables, y otra las temporales y contingentes; es de la primera, o *razón superior*, de la que se afirma la imagen, no de la segunda (*razón inferior*)³⁵. A fin de darnos una idea más exacta del sentido de su distinción, compara ambas partes con los principios masculino y femenino: la razón superior es a la inferior como el hombre a la mujer. Según su costumbre, intenta corroborar esta analogía con textos de la Sagrada Escritura ¿Cómo debe entenderse la distinción? ¿Se trata de dos potencias o de una sola? Santo Tomás lo ha interpretado en el segundo sentido³⁶, y su interpretación parece justificada por un texto del Hiponense³⁷. Sin embargo, la doctrina de este último es muy fluctuante y se halla muy lejos todavía de la precisión atribuida por santo Tomás a esos conceptos. La razón superior coincide con la sabiduría, la inferior con la ciencia³⁸: mas tales nociones no equivalen exactamente a las de Aristóteles. Después de rechazar la teoría platónica y pitagórica de la reminiscencia, afirma que el objeto de la sabiduría es el conocimiento de las cosas por las verdades eternas, mientras la ciencia lo es por las temporales³⁹. Hay algo de sentido alegórico en toda esta concepción agustiniana para el entendimiento — para la misma naturaleza de la potencia racional y para sus distintos modos de conocer⁴⁰.

³⁵ Cfr. *De Trinitate*, l. XII, cap. 3, n1 3; cap. 4, n1 4; ML, 42, col. 999-1000.

³⁶ Cfr. I, 79, 9; *De Veritate*, 15, 2; etc.

³⁷ «Cuando disertamos sobre la naturaleza de la mente humana, sobre una sola cosa disertamos; sólo por el oficio distinguimos estas dos cosas que recordamos» (*Ibidem*, c. 4, n1 4, col. 1000).

³⁸ «Disto, sin embargo, de la contemplación de las cosas eternas la acción por la que usamos bien de las temporales; aquélla se llama sabiduría, ésta ciencia» (S. AGUSTIN, *Ibidem*, col 1019).

³⁹ «Si es, pues, recta esta distinción entre sabiduría y ciencia, a la sabiduría le pertenece el conocimiento intelectual de las cosas eternas, a la ciencia, en cambio, el conocimiento racional de las temporales» (S. AGUSTIN, *Ibidem*, c. 15, col. 1012).

⁴⁰ Es notable el alarde de ingeniosidad con que santo Tomás intenta demostrar que en san Agustín no se trata de dos potencias distintas. Cfr. *De Veritate*, 15, 2, obj. 9 y ad 9.

La distinción fue aceptada por los escolásticos. La encontramos primero en P. Lombardo, quien todavía conserva la analogía hombre-mujer⁴¹. San Alberto se explaya largamente sobre ella⁴². Pero corresponde a santo Tomás el mérito de haberla sistematizado y hecha congruente, superando —como sucede con frecuencia— los dos grandes polos de su síntesis: el aristotelismo y el agustinismo, y formulando una tesis nueva y original⁴³. Chenu lamenta que haya sido desplazada por la escolástica posterior y la considera un caso típico de «filosofía cristiana»⁴⁴.

Cierro aquí mis reflexiones; quizás tengamos la oportunidad de volver a ellas.

⁴¹ *Sententiae*, I. II, d. 24, c. 5 y ss.; ed. «Ad Claras Aquas», Grottaferrata, t. I, 1971, p. 454 ss.

⁴² Cfr. R.W. MULLIGAN S.J., «Ratio inferior et ratio superior in St. Albert and St. Thomas», en *The Thomist*, 19 (1956) 339-367

⁴³ Cfr. J. PEGHAIRE O.P., «La couple augustinienne *ratio inferior et ratio superior*. L'interprétation de Saint Thomas», en *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, 23 (1934) 221-240

⁴⁴ D-M. CHENU O.P., «*Ratio superior et ratio inferior*. Un cas de philosophie chrétienne», en *Laval Philosophique et Théologique*, 1 (1945) 121-123.