UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
del 3 de abril de 1981

“LA CONCEPCIÓN DEL INTELECTO AGENTE COMO LUZ NATURAL SEGÚN TOMÁS DE AQUINO”

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRO EN FILOSOFÍA

P r e s e n t a

JESÚS EDUARDO VÁZQUEZ ARREOLA

Director: Dr. Francisco V. Galán Vélez

Lectores: Dr. José Antonio Pardo Oláguez, Dr. Fernando Aurelio López Hernández

Ciudad de México 2019

A todos aquellos que me han acompañado
en estos años de formación e investigación,
especialmente a mis amores Lili y Luca

Abreviaturas de las obras de santo Tomás

De ente et essentia	*De ente et essentia*
Super Sententias	*Scriptum super quatour libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*
De veritate	*Quaestio disputata de veritate*
Contra Gentiles	*Summa contra Gentiles seu de veritate catholicae fidei*
Compendium Theologiae	*Compendium Theologiae sen Brevis Compilatio Theologiae ad Fratrem Raynaldum*
Summa Theologiae	*Summa Theologiae*
De causis	*Expositio super Librum De Causis*
Q. D. De anima	*Quaestio disputata de anima*
De spiritualibus creaturis	*Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*
De anima	*In Aristotelis Librum De Anima commentarium*
De unitate intellectus	*De unitate intellectus contra Averroistas Parisienses*

Índice

Introducción 09
1. Antecedentes históricos 13
1.1. Platón 13
1.2. Aristóteles 18
1.3. Primitiva teología cristiana 26
1.4. San Agustín 28
1.5. La influencia árabe: Avicena 35
2. Los intelectos posible y agente según santo Tomás 43
2.1. El entendimiento posible 43
2.2. El intelecto agente 58
2.3. Sobre la abstracción 66
2.4. La crítica de Sellés a santo Tomás 72
3. La analogía de la luz natural 78
3.1. Metáfora y metaforología 79
3.2. La analogía 90
3.3. La interpretación de Lonergan 97
3.4. Karl Rahner 112
3.5. Otras interpretaciones: Gardeil, Fosbery, García Cuadrado 116
3.6. Santo Tomás 127
3.7. Otras luces: *lumen fidei* y *lumen gloriae* 132
Conclusiones 135
Bibliografía 141

Introducción

La presente investigación nace de un afán de diálogo. En el origen, lo que se buscaba era una revisión de lo dicho por el 'primer' Martín Heidegger en su célebre obra *Ser y Tiempo*, sobre el *Dasein*. No desde los parámetros mismos del filósofo alemán, sino desde la óptica de santo Tomás de Aquino –en concreto, desde su antropología filosófica–. Al respecto, cabe expresar que, no es la primera vez que tal tentativa de cohesión se ha dado, puesto que, en vida del mismo pensador del siglo XX, hubo quien lo intentó –Karl Rahner–, consiguiendo el mismo rechazo del autor. También, hay que mencionar que un proyecto como éste resulta de tal magnitud que, el tiempo propio de los estudios de maestría se mostraba insuficiente. Pero no sólo eso, sino también –y tal vez lo más importante– que, el 'segundo' Heidegger despreció su postura adoptada en *Ser y Tiempo,* en relación al *Dasein*. Por ello, la propuesta que el Dr. Francisco Galán ofreció fue la de preparar el camino para abordar el tema en un momento posterior –en los estudios de Doctorado–, investigando sobre alguna cuestión que contribuyera al escudriñamiento de la pretensión originaria.

¿Cuál sería ese punto que permitiera la ilusión de una asociación entre el tomismo y el heideggerianismo? ¿Por dónde comenzar? Un semestre costó darle forma a la respuesta. En el parágrafo 28 de la obra mencionada, el pensador alemán dice lo siguiente:

> La expresión figurada y óptica del *lumen naturale* del hombre no mienta otra cosa que la estructura ontológico-existenciaria de este ente consistente en que este ente es en el modo de ser de su "ahí". Es "iluminado" quiere decir: iluminado en sí mismo en cuanto "ser en el mundo"; no por obra de otro ente, sino de tal suerte que él mismo es la iluminación. Sólo a un ente así existenciariamente iluminado se le vuelve lo "ante los ojos" accesible en la luz, oculto en la oscuridad[1]

[1] Martín Heidegger, *Ser y Tiempo* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2014), 150.

Al leer el parágrafo vienen a la mente múltiples interrogantes. ¿Por qué Heidegger hace referencia a la concepción del hombre como *lumen naturale*? ¿Es una mera metáfora? Si así es, ¿en qué sentido la ocupa? ¿Será acaso un rezago de su formación escolástica? ¿Tendrá el mismo significado que en la tradición medieval, en el que se refiere a una luz increada? ¿Por qué no encuentra otra manera de referirse al ser humano? Así, la atención se concentró en *lumen naturale* y lo referente a la iluminación propia de la naturaleza humana. Y, aunque estaba la opción de investigar el tema en la perspectiva del alemán, se optó por el Aquinate al ser un autor con el que ya se tenía cierta familiaridad. De esta manera, la investigación se mantiene en la línea antropológica con la que dio inicio, pero con la novedad de concentrarse en uno de sus aspectos: la luz natural.

El desarrollo de esta investigación conlleva tres momentos. Como podrá verse en las páginas siguientes, el recurso a la luz natural para explicar algo concerniente a la naturaleza del ser humano –en específico su inteligencia o algo sobre la misma– es bastante frecuente en las épocas antigua y medieval, con matices muy variados. Por ello, en el primer capítulo se presentan los antecedentes históricos tanto de la luz e iluminación, como del intelecto agente. El trabajo se remonta hasta Platón, quien en dos momentos precisos de su *República* deja ver la relevancia que tiene para su planteamiento filosófico la noción de la luz. Después aparece Aristóteles y sus estudios sobre el alma del hombre. En ellos se da cuenta por primera vez de una distinción en la inteligencia humana, del νούς παθητικός y del νούς ποιητικός, que, en la tradición aristotélica posterior –en específico, la latina– pasaron a ser conocidos como intelecto posible –o paciente– e intelecto agente –o activo–. Ahí mismo se encuentra la raíz de la concepción del entendimiento agente como una especie de luz. Posteriormente, la siguiente parada es en la primitiva teología cristiana, en donde la luz adquiere un sentido netamente religioso, basado en textos bíblicos y complementado con escritos neoplatónicos. Es así que se llega a uno de los padres de la Iglesia cristiana occidental, más relevantes: Agustín de Hipona; un erudito neoplatónico converso al cristianismo, en el que la luz de Dios y su iluminación juegan un papel fundamental en la articulación de su filosofía. Mas allí no termina el asunto, pues sigue el turno de Ibn Sina –conocido en el mundo latín como Avicena–, de quien se escudriñan los diversos entendimientos

que llegó a postular, incluyendo allí su célebre y polémica concepción de un intelecto agente universal –tan debatida por Tomás y otros en su época–, así su perspectiva de la iluminación.

En el segundo capítulo la atención se concentra en el desarrollo que hizo santo Tomás sobre los entendimientos posible y agente. Es importante expresar que el reto que aquí se presentó fue el de articular la reflexión del autor presente no sólo uno de sus escritos, sino en lo largo y ancho de su vasta obra –por eso, tal vez, éste es el núcleo y corazón de la investigación–. Como se habrá de ver en el capítulo primero, si bien Aristóteles postula por primera vez la división entre estos entendimientos, en su tratado presenta todavía mucha ambigüedad. En cambio, en el Aquinate se verá mayor claridad: el posible es el que entiende, el agente el que hace entender; ambos están íntimamente vinculadas, por lo que no pueden comprenderse el uno sin el otro. Estas cuestiones han de ser consideradas dentro de los planteamientos metafísico y antropológico de Tomás; las nociones de acto y potencia están en el fondo, y con ello, la del alma humana, ya que, ésta es la raíz de dichos entendimientos, puesto que, éstos son facultades de aquélla. El acento del capítulo recae en el intelecto agente y su función específica. Se aborda, entonces, la discusión que en el entorno tomista se ha tenido sobre el significado de la misma, optando por asumir una de las posiciones.

Así aparece el tercer capítulo, el de la concepción del intelecto agente como luz natural. Allí, en primer lugar, se enfrenta lo que corresponde a la naturaleza de la metáfora y su lugar en el discurso filosófico. Por ello, aparecen los estudios sobre el tema del filósofo alemán Hans Blumenberg, no sólo con la intención de reflexionar sobre metaforología, sino de considerar la posibilidad de asumir la luz natural como una metáfora absoluta. ¿Por qué en una labor de clara tendencia tomista aparece un autor fuera de esta tradición y no otros? La respuesta es muy simple. En el proceso de investigación se encontraron referencias por parte de los editores y traductores –al español– de la *Suma de Teología*, a la obra del filósofo alemán. Después de ello se aborda la perspectiva clásica –tomista– sobre la analogía, por lo que los trabajos del renacentista Cayetano y el del mexicano Mauricio Beuchot, hacen acto de presencia. Después de ello vienen los múltiples comentadores de santo Tomás que, ya sea de

manera directa o indirecta, han dicho algo sobre la analogía del *lumen naturale*, de entre los que se destacan a los contemporáneos y jesuitas, Karl Rahner y Bernard Lonergan, y los dominicos Santiago Bañez –en la pluma del profesor José Ángel García Cuadrado– y Aníbal Fosbery. Al final, la reflexión se complementa con algunos textos de Tomás que cierran lo dicho por sus comentadores, incluyendo en ello los otros fenómenos a los que el Aquinate denomina como iluminación –y, de hecho, con mayor propiedad–: la luz de la fe y la luz de la gracia.

Capítulo 1. Antecedentes históricos

En este primer capítulo se aborda la perspectiva de algunos de los pensadores cuya reflexión ha incidido en la filosofía y teología de santo Tomás, específicamente, respecto al tema en cuestión, la concepción del intelecto agente como luz natural. Así, pues, el capítulo trata sobre lo que pensaron Platón, Aristóteles, Agustín y Avicena, ya sea sobre el entendimiento humano, ya sea sobre la luz e iluminación, o bien sobre ambos. Voltear hacia ellos es una labor necesaria para lograr una comprensión más aguda sobre la posición particular del *Doctor Communis*.

1.1. Platón

Rastrear el uso de la analogía de la luz es la primera tarea; Platón el primero que aparece en la lista. Cuando se trata de este pensador y de tal tema, tal vez se haga presente primeramente la conocidísima alegoría de la caverna, pensándola como el lugar más significativo en el que él emplea esa analogía. Sin embargo, hay que decir que, en *La República* se encuentran, previamente –en el libro VI[2]–, unas líneas donde con mayor claridad –lo que es lógico al no ser pura alegoría– se expresa respecto al uso de la luz como metáfora para detallar su posicionamiento epistemológico. Si bien el núcleo del texto en cuestión es a lo que hay que poner atención, es menester considerar, de igual manera, el contexto para adentrarse con mayor fuerza en la comprensión del mismo. Así, pues, mírese que el diálogo que se está teniendo versa sobre los universales o las ideas en sí, pero en concreto, las que corresponden a la belleza y a la bondad. Las cosas de este mundo –sensible–, pueden verse, tocarse, etc.; mientras que las esencias que les corresponden no, ya que no pertenecen a este mundo, sino al inteligible, al de las ideas, por lo que la única forma de volverse hacia ellas es a través del pensamiento. Conforme a su mentalidad griega, Platón afirma la primacía sensorial de la vista, y en ello se cuestiona sobre el proceso y requerimientos

[2] Todo lo dicho en este párrafo, es parafraseado de lo que se expresa en Platón, *La República*, 507 b – 509 b.

de la visión. Ésta no puede ser efectuada tan sólo con dos elementos, el de la capacidad visual –por parte del hombre–, y el de la disposición de visibilidad –por parte del objeto o cosa–; se precisa de un tercer componente: la luz. El lugar de ésta no es desdeñable o superficial, puesto que, prácticamente, sin su presencia, aunque el hombre tenga la capacidad para ver y la cosa la de ser vista, la visión, simple y sencillamente, no puede consumarse. La luz, entonces, se impone como condicionante, como pieza fundamental. En la reflexión sobre ello se está cuando se presenta una relevante interrogante: ¿de dónde viene dicha luz? ¿Cuál es el principio del que emana? O con las mismas palabras con las que el filósofo ateniense lo presenta en el diálogo que están teniendo Sócrates y Glaucón: «de los dioses que están en el cielo, ¿a cuál podrías imputar el señorío de aquello cuya luz hace que nuestra vista vea con toda la perfección posible, y que puedan ser vistos los objetos visibles?»[3]. La respuesta es Ήλιος, el sol. Éste no es el ojo que ve ni el objeto visto, pero sí es la instancia primera de la que depende el órgano sensorial, puesto que su capacidad o poder le es participado de aquél. Y aquí viene una de las posiciones platónicas que más han influido en el neoplatonismo medieval y de suma importancia respecto al uso de la metáfora en cuestión:

> es el sol a quien yo designaba como el fruto vital del bien, engendrado por éste a su semejanza, y que es, en la región visible, con relación a la vista y a los objetos visibles, lo que es el bien en la región inteligible, con relación a la inteligencia y a los objetos inteligibles. […] los ojos, cuando se les vuelve a aquellos objetos cuyos colores se extiende no la luz del día, sino la de las débiles luminarias de la noche, están como empañados y son muy semejantes a los de los ciegos, cual si la vista no estuviera en ellos en su integridad. […] Cuando, por el contrario, se vuelven a objetos iluminados por el sol, los ven, creo yo, distintamente, y se comprueba que los mismos ojos tienen la vista pura. […] Pues hazte ahora la misma idea con respecto al alma. Cuando fija sus miradas en objetos iluminados por la verdad y por el ser, entonces los concibe y conoce y muestra poseer la inteligencia. Cuando, por el contrario, se fija sobre algo que está envuelto en tinieblas, como lo es lo que nace y perece, entonces como lo ve turbio, no tiene sino opiniones que van y vienen de un extremo al otro, y parece incluso

[3] Platón, *La República*, 508 a.

> hallarse privada de toda inteligencia. […] Ten por cierto, en suma, que lo que comunica la verdad a los objetos de conocimiento, y lo que confiere al sujeto cognoscente la respectiva facultad, es la idea del bien. Represéntatela como siendo la causa del saber y la verdad, tal como nos es conocida; y así, por muy bellas que sean ambas cosas, el saber y la verdad, juzgarás rectamente al pensar que esta idea es algo distinta de ellas y de mayor belleza todavía[4].

El sol platónico es la fuente de todo bien, el Bien por antonomasia. Es, además, la luz que inteligibiliza lo real. Sin esta luz, la perspectiva sobre las cosas es oscura, borrosa; la inteligencia carece de toda visión, por lo que es semejante al ojo de un ciego, cuya presencia es absurda, nula, ineficiente. De esta manera, sin la luz del Bien –que en la posición de Platón ocupa la cumbre del mundo de las ideas–, el alma del hombre no puede asimilar absolutamente nada verdadero sobre la realidad, nada conforme al ser de las cosas. O, en otras palabras, sin la iluminación de la Bondad, la verdad, el ser de los entes, es inalcanzable por la pura intelectualidad del hombre, dejando a éste en el puro plano de la opinión, fuera del ámbito de la episteme. Y no sólo la falta de iluminación deja fuera el ser y la verdad, sino también a la belleza[5]. El Bien, entonces, es la causa propia del conocimiento, y la luz que irradia es la condición de posibilidad de la ciencia en su máxima expresión. Esto implica que se entienda que si, por una parte, la bondad, la verdad, el ser y la belleza están íntimamente vinculados, por otra, no son lo mismo, son realidades que se distinguen, empezando porque el Bien ocupa un lugar primario. En el detalle de lo dicho, Platón se expresa respecto a la analogía entre la luz, la vista y el sol, dando su aceptación a tal uso por considerar es algo justificado racionalmente. Y continúa con una descripción de la imagen del bien

> Del sol dirás, creo yo, que no sólo confiere a los objetos visibles la aptitud de ser vistos, sino también la generación, el crecimiento y el alimento; él mismo, sin embargo, no es generación. […] Pues del mismo modo habrá que decir, con respecto a los objetos inteligibles, que del bien reciben no solamente su inteligibilidad, sino que reciben por

[4] Platón, *La República*, 508 c-e.

[5] Esta conjunción entre bondad, verdad, ser y belleza es algo que los medievales asumieron y desarrollaron en lo que denominaron trascendentales. Para profundizar en el tema, la investigación del difunto holandés Aertsen es tal vez la más completa en los últimos tiempos, veáse Jan A. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino* (Pamplona: Eunsa, 2003).

> añadidura, y de él también, la existencia y la esencia; y con todo, el bien no es esencia, sino algo que está todavía más allá de la esencia y la sobrepasa en dignidad y poder[6].

Como puede verse sin tapujo alguno en este texto, para el discípulo de Sócrates la idea del Bien es la cumbre ontológica. Ella es el sol que ilumina lo real. Bajo su cobijo se acoge todo lo existente, por lo que si esto desea comprenderse ha de mirarse desde aquello. La percepción del sol como la fuente de cualquier germinación o, –mejor dicho– causa de la generación y manutención natural, es común en la época. Platón toma la imagen prestada y la configura con la teoría que desea expresar: así como el sol es de donde la vida se origina y se mantiene, el bien es la idea madre, el arquetipo, que ilumina la vastedad de la realidad inteligible. No es, propiamente, la inteligencia del hombre, su vista intelectual, la raíz de lo inteligible. Es algo exterior al ser humano, algo que, incluso, le precede y le supera. La vista del hombre no es autosuficiente del todo, puesto que, no podría ver o concebir sin la presencia de algo más. Tener visión en un ámbito radical o propiamente oscuro no sirve de nada, no sustenta algo. Por ello, el filósofo griego, a la par de hablar del sol, señala la necesidad de una emanación de éste, la luz –la iluminación– por la cual se destierre toda penumbra. La luz, como lo dice, «no es una cosa sin valor»; sino que tiene una función epistemológica relevante. Hay, pues, una distinción entre el sol, la vista y la luz. Las tres se conjuntan, pero no son estrictamente lo mismo. El sol corresponde a la idea del bien, la vista a la facultad humana de la intelección –presente en el alma racional–, ¿y la luz? ¿Con que la asocia Platón? En primera instancia, en este fragmento, expresa que, con el ser y la verdad, posteriormente tan sólo se asocia con la verdad. La verdad es la luz que permite al intelecto humano el saber, el conocimiento. Ambos –inteligencia humana y verdad–, en última instancia, dependen del sol, del bien.

Una vez digerido lo anterior, es que puede darse el salto al denominado mito de la caverna. Dada la vasta atención que en el ámbito filosófico ha tenido, no se repetirá aquí más que en lo esencial. Se trata de un grupo de personas que desde pequeños han sido esclavizados en una caverna donde se les ha fabricado una realidad que no es más que una vil farsa orquestada. De ellas, a una se le libera y se le fuerza a mirar

[6] Platón, *La República*, 509 b.

la auténtica realidad, obteniendo un resultado negativo –de rechazo– por parte del mismo, por lo que se le vuelve a violentar, pero esta vez, sacándolo de la caverna. Allí, después de habituarse a la luminosidad del entorno, éste es hombre es capaz de darse cuenta de que lo que antes concebía como verdadero no era más que puras sombras. Y, en un intento de retorno a su antigua condición, en el que incluso intenta la liberación de sus antiguos compañeros, ni puede volver como tal a la misma, ni logra el rescate de alguno de ellos, puestos éstos le rechazan tajantemente[7]. La interpretación de esta célebre alegoría implica atención en lo que precedentemente el mismo Platón ha dicho sobre la iluminación. En la historia narrada pueden apreciarse los siguientes elementos que son de interés para el trabajo que se viene realizando: un fuego, causa de la iluminación que permite la acepción de lo que aparenta lo real; utensilios y figuras que, junto con el fuego, fabrican imágenes, que se convierten en objetos de los hombres esclavizados, meras sombras de lo auténtico o verdadero; el sol fuera de la caverna, que ilumina lo real. Sin el sol y bajo el yugo de un fuego cualquiera el ser humano, por su capacidad intelectual, puede vislumbrar algo. Éste algo llega a convertirse en lo único concebible o inteligible, en la realidad misma. Su intelecto ha efectuado su actividad propia, y lo ha hecho bien. Sin embargo, eso que se le presenta como real no es más que mera apariencia. ¿Dónde está el fallo? Primeramente, en la fuente de la iluminación, que no es más que un simple fuego. No es el sol del bien, por lo tanto, tampoco su luz es la verdad. Es un constructo pertrechado que ha usurpado un lugar que no le correspondía. Empero, también hay fallo en la mirada de los hombres esclavizados, puesto que ésta se encuentra en dirección contraria a la impetuosa luz del sol. Claro que, es posible justificarlos en tanto que su condición es la del prisionero forzado a serlo sin saberlo. Platón lo explica de esta manera:

> El mundo que nos es patente por la vista habrá que asimilarlo al local de la prisión, y la luz del fuego que hay en ella, a la acción del sol. En cuanto a la subida al mundo superior y a la contemplación de las cosas de lo alto, ponlo como el camino del alma en su ascensión al mundo inteligible, y no errarás con respecto a lo que constituye mi esperanza, ya que has manifestado el deseo de oírme sobre esto. Si es o no verdadero, Dios lo sabrá. En cuanto a mí, he aquí cómo se me da lo que me aparece como

[7] Ver Platón, *La República*, 514 a – 517 c.

> evidente: la idea del bien, que con dificultad percibimos, en el extremo límite del mundo inteligible, pero que, una vez entrevista, aparece al razonamiento como siendo en definitiva la causa universal de todo cuanto es recto y bello; que en el mundo visible, es ella la generatriz de la luz del señor de la luz, y en el inteligible, a su vez, es ella misma la señora y dispensadora de la verdad y de la inteligencia, y que, en fin, tiene que verla quien quiera conducirse sabiamente[8].

1.2. Aristóteles

Respecto a la perspectiva de Aristóteles sobre el entendimiento agente, lo primero que ha de manifestarse es la complejidad que se haya en su interpretación. Ésta hunde sus raíces en los hechos de que el Estagirita, por una parte, no desarrolla ampliamente la cuestión, y, por otra, cuando la trata no lo hace con una gran claridad, sino, por el contrario, con mucha ambigüedad. Así, Gardeil expresa que el texto donde Aristóteles trata el tema es oscuro, por lo que da lugar a múltiples interpretaciones, principalmente sobre a lo que se ha de comprender cuando se habla de la separación e inmortalidad del intelecto agente[9]. En la misma línea, José A. García Cuadrado: «en el texto aristotélico no está clara la función del intelecto paciente y del intelecto agente, así como la relación entre ellos. Por otro lado, el intelecto agente a veces parece separado del cuerpo e inmortal, mientras que en otras ocasiones parece unido al cuerpo»[10]. Ante tal situación no es desconcertante que en la historia del pensamiento haya una infinidad de interpretaciones sobre lo que Aristóteles quiso expresar sobre el tema.

El Estagirita trata la cuestión del entendimiento humano en su célebre tratado sobre el alma. En el primer libro se encuentra un repaso histórico-crítico que narra las peripecias y aciertos de los filósofos pre-aristotélicos que han abordado la cuestión de la ψυχῆ. Allí, el autor ya deja entrever algunas de sus posiciones específicas respecto al tema –como, por ejemplo, que, el alma es el principio del conocimiento del hombre– pero sin abordarlas directamente o de manera detallada. Esto lo desarrolla con

[8] Platón, *La República*, 517 b – 517 c.
[9] Ver Henry Dominique Gardeil, *Iniciación a la filosofía de santo Tomás de Aquino. 3- psicología* (Ciudad de México: Tradición, 1974), 106-107.
[10] José Ángel García Cuadrado, *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Báñez* (Pamplona: Eunsa, 1998), 10.

propiedad en el libro segundo, donde comienza especificando la naturaleza del alma: ésta es la forma o esencia, la ἐντελέχεια[11] «de un cuerpo natural de tal cualidad que posee en sí mismo el principio del movimiento y del reposo»[12]. Un ser es animado en tanto que tiene vida, es decir, en tanto que tiene un cierto dominio sobre sí mismo, en tanto que, cumple con múltiples operaciones «por ejemplo, intelecto, sensación, movimiento y reposo locales, amén del movimiento entendido como alimentación, envejecimiento y desarrollo»[13]. Y viceversa, un ser puede efectuar tales maniobras debido a que su realidad está determinada metafísicamente por un principio al que se denomina alma. De lo que se desprende que no hay ser que tenga vida y que no tenga alma. Ha de vislumbrarse que esto conlleva una implicación fundamental: «el alma no es separable del cuerpo»[14]. Cabe expresar justo aquí que este pasaje es uno de los más oscuros en cuanto al tema, lo que ha dado pie a distintas interpretaciones, ya que inmediatamente después de la afirmación de la no separabilidad, el Estagirita parece retractarse un poco y abrir la puerta a una especie de disociación de la unidad del alma:

> el alma no es separable del cuerpo o, al menos, ciertas, partes de la misma si es que es por naturaleza divisible: en efecto, la entelequia de ciertas partes del alma pertenece a las partes mismas del cuerpo. Nada se opone, sin embargo, a que ciertas partes de ella sean separables al no ser entelequia de cuerpo alguno[15].

Además de lo mencionado, en el mismo libro segundo, el filósofo griego declara que no existe sólo un tipo de alma, porque no sólo existe un tipo de vida, lo que conlleva, entonces, la existencia de una diversidad de almas. Dice que, «el alma es aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente»[16]: hay

[11] Aunque Aristóteles aquí utiliza este término para referirse a la situación del alma respecto al cuerpo, cabe mencionar que, él mismo, en múltiples ocasiones hace uso de otro término como sinónimo: «ενέργεια», el cual suele traducirse como acto u acto segundo. En la tradición aristotélico-tomista esta última traducción es la que se ha preferido usar de manera indistinta siempre que el Estagirita se refiere a ellos. No obstante, y aunque el propio Aristóteles los usa sinonímicamente, en su obra podrá encontrarse que en algunas ocasiones no expresan lo mismo: la entelequia hace alusión a la realización plena del acto. Ver Daniel Jove, "Aristóteles, Leibniz y la noción de entelequia", *Logoi,* no. 7 (2014): 135-149.

[12] Aristóteles, *Acerca del alma,* 412 b.

[13] Aristóteles, *Acerca del alma,* 413 a.

[14] Aristóteles, *Acerca del alma,* 413 a.

[15] Aristóteles, *Acerca del alma,* 413 a.

[16] Aristóteles, *Acerca del alma,* 414 a.

seres que sólo acceden al primer nivel, el de los elementos básicos de la vitalidad –las plantas–; hay otros seres que además de efectuar las operaciones primarias de la vida, sienten –los animales–; y también están los seres que además de vivir y sentir, razonan, piensan o inteligen –los hombres[17]–. Y trata lo concerniente a las dos primeras clases de alma –vegetativa y sensitiva–.

Pero en este libro no sólo se enfoca en señalar tal clasificación de lo animado con sus funciones específicas, sino que también concibe que el alma en su individualidad está constituida de diversas partes o potencias[18] –lo cual es de relevancia para argumentar en favor de santo Tomás en la crítica que el profesor Sellés le efectúa sobre la incongruencia del potencialismo al asumir al entendimiento como acto, y viceversa, la que más adelante se relatará–. La razón de esta afirmación hunde sus raíces en la convicción de que, por vivir no se ha de entender una sola actividad, sino múltiples –como se ha dicho en líneas precedentes–, y éstas son más o menos según la complejidad del ser viviente, es decir, corresponderán a la condición formal del ente viviente según éste sea una planta, un animal o un hombre.

En el libro siguiente –el tercero y último–, el autor del texto termina de examinar el asunto de la sensibilidad, por lo que también aborda la cuestión del intelecto y la intelección –en lo que se concentra la presente investigación–, y se extiende estipulando diversas consideraciones en torno a la relación y dinámica entre las diversas facultades del alma. Allí dice que la potencia propia del conocimiento y del pensamiento es el intelecto –voῦς–[19]. Y, relata lo concerniente a éste, si se le considera en su puro aspecto potencial: «si el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar»[20]. Entonces señala los atributos de esta facultad. El

[17] Cabe hacer el comentario de que Aristóteles no excluye la posibilidad de que además del hombre haya otros seres intelectuales: «[…] hay animales a los que además de estas facultades les corresponde también la del movimiento local; a otros, en fin, les corresponde además la facultad discursiva y el intelecto: tal es el caso de los hombres y de cualquier otro ser semejante o más excelso, suponiendo que lo haya». Aristóteles, *Acerca del alma,* 414 b.

[18] Aristóteles, 414a30; el Estagirita se refiere a ellas como «δυνάμεων τῆς ψυχῆς». Ver: http://www.poesialatina.it/_ns/greek/testi/Aristoteles/De_anima.html Consultado el 02 de enero de 2019.

[19] Ver Aristóteles, *Acerca del alma*, 429 a.

[20] Aristóteles, *Acerca del alma*, 429 a.

intelecto es impasible, y, a la vez, receptor de formas, pero no las recibe al estilo de una caja cualquiera en la que se le echan cosas dentro –una mezcla heterogénea– sino que, al recibirlas, intelecto y forma se hacen una misma realidad –mezcla homogénea–, por lo que se puede afirmar que el entendimiento es potencialidad como las formas –hay que considerar que todas las formas de entes materiales se reciben son en potencia, nunca en acto[21]–. Es, también, una facultad sin límite de intelección, o sea que pueda ser receptor de cualquier forma sin excepción, o con otros términos, que tiene la capacidad de conocer todo lo habido. Para poder cumplir con este cometido, inapelablemente, su entidad ha de ser solamente inmaterial, sin mezcla alguna. Si no fuera de esta manera, entonces, su capacidad cognoscitiva u horizonte formal, estaría relegado al único ámbito de lo compuesto, negando de inicio toda posibilidad de conocer algo más y, con ello, marcando un límite cognoscitivo específico. Además de estos caracteres, y, en particular, como una implicación de la capacidad infinita de receptividad, el autor declara un tercero: el intelecto también es separable. A diferencia de la facultad sensible que siempre ha de estar arraigada a la corporalidad –porque sin ésta no podría obtenerse sensación alguna–, la facultad intelectual es independiente –está separada– del cuerpo[22]: «digamos en general que el intelecto es separable en la misma medida en que los objetos son separables de la materia»[23].

Como cierre a este apartado donde aborda de manera general la naturaleza del entendimiento, el filósofo estagirita formula dos problemáticas peculiares:

> si, –como dice Anaxágoras– el intelecto es simple e impasible y nada tiene en común con ninguna otra cosa, ¿de qué manera conoce si el inteligir consiste en una cierta afección y de dos cosas, a lo que parece, la una actúa y la otra padece en la medida

[21] Ver Aristóteles, *Acerca del alma*, 430 a.
[22] Ver Aristóteles, *Acerca del alma*, 429 a.
[23] Aristóteles, *Acerca del alma*, 429 b. En la traducción de Tomás Calvo, que es la que se está utilizando en esta investigación, aparece una nota a pie de página (75) que vale la pena reproducir: «Éste es uno de los argumentos tradicionalmente utilizados en Occidente por los defensores de la espiritualidad del entendimiento: el entendimiento capta esencias abstractas, *i.e.*, separadas de la materia en que se realizan ("el agua y la esencia de agua son distintas"); ahora bien, la naturaleza del entendimiento ha de ser proporcional a la de su objeto, luego el entendimiento está separado de la materia. De donde pretende concluirse su espiritualidad. Aristóteles, con todo, es más modesto en este caso al concluir: el intelecto o no es la facultad sensitiva o es ésta funcionando de otra manera».

> en que ambas poseen algo en común? Añádese a esto el problema de si el intelecto mismo es a su vez inteligible. De ser así o bien el intelecto se dará en las demás cosas –suponiendo que no sea inteligible en virtud de otra cosa y suponiendo que lo inteligible sea específicamente uno– o bien estará mezclado con algo que lo haga inteligible como las demás cosas[24].

Cabe decir que las respuestas a estas complicaciones son reformulaciones de algunas de las afirmaciones que en el texto efectuó precedentemente. Es decir, con anterioridad ya había tomado postura respecto a estos conflictos, pero antes no los había explicitado como tales. Respecto al primer dilema, expresa que la facultad intelectual no sólo se concibe en modo potencial, sino también de modo activo o enteléquico, lo que ahonda en las líneas siguientes. Sobre el segundo problema, asegura que el intelecto es capaz de inteligirse a sí mismo, que el entendimiento puede lograr el conocimiento de sí[25]. Pero no sólo eso, sino que tal inteligibilidad no es distinta a la de cualquier otro objeto inteligido[26].

Una vez afirmado lo anterior, Aristóteles pasa a dar cuenta del νούς ποιητικός. Hasta este momento es que se refiere con cierta claridad a la existencia de dos intelectos: νούς παθητικός –llamado en la tradición latina paciente o posible–, y νούς ποιητικός –conocido en la misma tradición agente–. Dice que en la naturaleza siempre se encontrarán en correspondencia los principios potenciales con los causales y activos, por lo que en lo concerniente al alma también habrá de vislumbrarse ello. «Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas»[27]. El intelecto meramente potencial es el que se hace todas las cosas –como se ha dicho con anterioridad–, mientras que el agente es el que las hace todas inteligibles. Respecto a este último, afirma los mismos atributos que se han dado al primero –impasible, sin mezcla y separable–. Pero no sólo eso, sino que, también, ha de entenderse que el agente «es a manera de una disposición habitual»[28], y ejemplifica con la luz que, en cierta medida, es la causa de que los colores den un paso de la

[24] Aristóteles, *Acerca del alma*, 429 b.
[25] Ver Aristóteles, *Acerca del alma*, 429 b.
[26] Ver Aristóteles, *Acerca del alma*, 430 a.
[27] Aristóteles, *Acerca del alma*, 430 a.
[28] Aristóteles, *Acerca del alma*, 430 a.

potencia al acto. ¿Qué significa que sea una disposición habitual? ¿Por qué ello no fue expresado también en lo referente al paciente? –Y, también podría formularse una interrogante respecto al empleo de la analogía de la luz, no obstante, ésta se dejará para el final de este trabajo–. El hábito desde la perspectiva aristotélica es un término con múltiples significaciones. Sin embargo, dado el contexto, el sentido que ha de dársele a «disposición habitual» es el de tenencia de algo de lo que se puede disponer en el momento que se desee –como la luz–, libre o voluntariamente[29]. Al tomar esta consideración es que puede lograrse una cierta comprensión del porqué no fue utilizada respecto al paciente, ya que éste no podría considerarse en este sentido, puesto que su potencialidad estará siempre presente, más allá de la voluntad de uno; cosa distinta a lo que se anuncia del agente. Esta terminología permite al filósofo estagirita hacer énfasis de una distinción más entre ambos intelectos –la cual ya se ha enunciado–: el agente, a diferencia del otro, está en acto porque esto es lo que le corresponde sustancialmente[30]. Así pues, junto con los atributos ya mencionados, debe entenderse también el de la actualidad: ésta no es un mero añadido o algo secundario, es una propiedad del entendimiento agente. Y, por esta razón se llega a afirmar que el intelecto agente es más excelso que el paciente, tal como lo hace Aristóteles y sus comentadores[31].

Ahora bien, además de lo ya dicho, el filósofo griego señala algo de sumo interés, que ha impulsado toda una discusión entre sus discípulos comentadores, tanto griegos como árabes y cristianos. En un punto –que él no explicita, pero del que puede deducirse que se refiere a la muerte–, el intelecto agente se separa y continúa siendo, lo que no sucede con el paciente, que se corrompe:

> Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto. Desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo:

[29] Un estudio claro y sintético sobre el tema es el de Eduardo Sánchez, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (Pamplona: Universidad de Navarra, 2000), 25-29.

[30] Ver Aristóteles, *Acerca del alma*, 430 a. En griego dice «καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια»: http://www.poesialatina.it/_ns/greek/testi/Aristoteles/De_anima.html Consultado el 08 de enero de 2019. Tomás Calvo lo traduce como «Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad».

[31] Ver Aristóteles, *Acerca del alma*, 430 a.

> no ocurre, desde luego, que el intelecto intelija a veces y a veces deje de inteligir. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada intelige[32].

Este es un fragmento oscuro, que, por ende, suscita muchas interrogantes y una diversidad de interpretaciones. Para empezar, las primeras cuestionantes vienen de la afirmación de que la ciencia en acto y el objeto son uno mismo. Antes ya se ha hablado de una identidad entre el entendimiento y las cosas, la cual se da mediante la obtención de formas en potencia, que son recibidas por el intelecto paciente. Por eso ha señalado que hay un intelecto capaz de hacerse todas las cosas. Entonces, cuando se refiere a la ciencia en acto que se hace uno con su objeto pareciera que debería de considerarse que tal está presente en el entendimiento de naturaleza meramente potencial. No obstante, en líneas más adelante llega a expresar que el intelecto en acto es el que se identifica con el objeto, lo que parecería contradecir la deducción antes dada[33].

Lo más tenebroso del extracto citado aparece en las afirmaciones que siguen a la de la identificación entre el intelecto y el objeto. Primeramente, surgen dudas en lo referente a su distinción entre lo general y lo particular, entre el individuo y el universo: ¿Con qué sentido la efectúa? ¿Por qué ha de introducir esta cuestión justo aquí? Mas el desconcierto no para allí, puesto que surgen otras preguntas: ¿A qué se refiere con exactitud cuando dice «desde el punto de vista del universo»? ¿Qué ente podría tener un panorama así? ¿El hombre puede lograr una perspectiva universal que lo arrebate de la temporalidad? ¿O es que se está refiriendo a otro tipo de ser, superior a la finitud humana? La cosa se complica con la mención de una situación en la que el intelecto está siempre en acto, incluso en un instante se separa para continuar siendo, por lo que se le adjetiva como inmortal y eterno. Las preguntas que esto plantea tratan sobre la posibilidad de división del alma humana, sobre los caracteres que han de corresponder a esa existencia separada, sobre la separabilidad del alma y del cuerpo, –y todavía más importante– sobre la unicidad o multiplicidad de ese intelecto,

[32] Aristóteles, *Acerca del alma*, 430 a.
[33] Ver Aristóteles, *Acerca del alma*, 431 b.

interrogante crucial que en su respuesta dividió a muchos de los aristotélicos más ilustres de la edad media. Y, para afirmar todavía más el desconcierto, surge más embrollo con la expresión «nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada intelige». Ese no ser capaces de recordar, ¿es un avistamiento de la antropología platónica en Aristóteles o una sentencia con matiz escatológico? Si como dice, no puede inteligirse nada sin el entendimiento pasivo, ¿cuál es la situación epistemológica de un ser con puro intelecto agente?[34]

Sin olvidar la ambigüedad del fragmento, algo que ha de tenerse en cuenta es el contexto. Hay que recordar que el tratado general es sobre el alma, por lo que los seres a los que se refiere son los seres vivos. Pero aún más, dentro del mundo de estos tipos de entes, en este caso está refiriéndose a aquellos que están en la cima de la pirámide ontológica que ha establecido, los seres racionales, dentro de los cuales se sitúa a los hombres. Es necesario expresar que el texto citado se encuentra en la parte donde Aristóteles describe las denominadas potencias o facultades del alma racional. Así pues, por encima de toda la ambigüedad que se encuentra en esas breves líneas, algo que no debe olvidarse es que está refiriéndose a capacidades de los seres vivos racionales.

Algunas consideraciones más que Aristóteles realiza sobre el intelecto humano son las siguientes. Los conceptos son forjados por el intelecto, o en otras palabras, al intelecto le compete la composición de conceptos. No específica como tal si es una función propia de alguno de los dos intelectos que ha postulado, pero puede asimilarse que se trata del agente, puesto que éste es el que se encarga de constituir la unidad

[34] Una consideración que hace Tomás Calvo sobre la codependencia para la intelección entre el intelecto pasivo y el agente es la siguiente: «Las últimas palabras del capítulo *–kaì áneu toútou oudèn noeî–* las hemos dejado intencionadamente en la misma ambigüedad que presentan en el texto original: "y sin él nada intelige". Son, cuando menos, susceptibles de cuatro interpretaciones distintas (*vid.* Ross, *Aristóteles* [trad. de D. F. Fró], Buenos Aires, 1957, págs.. 219 y sigs.) que, a su vez, influirán en la interpretación general del tema del intelecto en Aristóteles: *a*) "sin el intelecto pasivo el intelecto activo no conoce nada"; *b*) "sin el intelecto activo el intelecto pasivo no conoce nada"; *c*) "sin el intelecto activo ningún ser puede conocer"; *d*) "sin el intelecto pasivo ningún ser puede conocer". La oscuridad de la teoría aristotélica del intelecto es manifiesta y buena prueba de ello son las múltiples interpretaciones que recibió por parte de comentaristas e intérpretes». Nota a pie de página 79 en Aristóteles, *Acerca del alma* (Madrid: Gredos, 1978), 376.

entre el entendimiento y el objeto, es el que compone o adecúa ambas realidades[35]. Además, toda intelección siempre irá acompañada de una imagen: «el alma jamás intelige sin el concurso de una imagen»[36]. Para que se dé tal imagen es preciso que se lleve a cabo una abstracción, la cual, tampoco es asimilada claramente como una función del agente pero que se puede deducir, de alguna manera, por el contexto que acompaña a su afirmación[37].

1.3. Primitiva teología cristiana

Para la teología cristiana la luz ha tenido mucha importancia. En los libros sagrados del cristianismo pueden encontrarse múltiples referencias a una relación entre el ser divino y la luz. «Toda la Escritura está como empapada de esta idea. Dios es el Dios de la luz»[38]. Tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo se puede hallar esta metaforización, especialmente en el evangelio de Juan donde continuamente se le observará a la par de otro término: vida. En el Antiguo Testamento a Dios, sin más, se le adjudica la luz; en el Nuevo, especialmente en la literatura joánica, se le apropia a Jesucristo o a todo aquello relacionado con él. Pero, no sólo es palpable en esta literatura fundamental para la identidad cristiana, sino también en su literatura secundaria, en todos aquellos textos de denominación cristiana, anónimos y de autor manifiesto; así como en los pininos de su liturgia y de su arte. Por lo cual, sin objeción alguna, puede admitirse que, ésta no es una concepción baladí para la reflexión teológica y filosófica inserta en el seno cristiano, sino que más bien, se trata de un recurso elemental de la fe cristiana –desde sus inicios y hasta el presente–, no de una metáfora cualquiera, sino de una medular, constitutiva[39].

---

[35] Ver Aristóteles, *Acerca del alma*, 430 a.
[36] Aristóteles, *Acerca del alma*, 431 a.
[37] Ver Aristóteles, *Acerca del alma*, 431 b.
[38] Aníbal Ernesto Fosbery, *La doctrina de la iluminación y el Medioevo* (Mar de la Plata: Universidad Fasta, 2011), cap. I. En el comienzo de este mismo capítulo pueden encontrarse una gran variedad de citas bíblicas que justifican la afirmación que se ha hecho.
[39] Ver Fosbery, *La doctrina*, cap. I. Toda la evidencia sobre lo afirmado en este párrafo puede encontrarse en este capítulo.

Ahora bien, también debe decirse que la relevancia de tal término para el cristianismo, no sólo se ha debido a su constante presencia en la Escritura. La filosofía neoplatónica fue la base conceptual en la que los primeros intelectuales del cristianismo desarrollaron su doctrina. Así, en el neoplatonismo patrístico la luz juega un papel de importancia, puesto que se le llega a identificar con el ser, concibiendo a éste, tanto en lo referente a la generalidad de los entes como a la fuente misma de ellos. También, y de una manera primordial, se le sitúa como metáfora de la expansión de la bondad suma de la que todo procede, de Dios mismo[40]. Pero no sólo eso, sino que, de igual forma se le vincula con el conocimiento, concibiéndolo como don que purifica, que contribuye a la salvación[41], como algo que se consigue por gracia y no por valía propia de la naturaleza humana. Entonces, en el neoplatonismo de corte cristiano, a diferencia de lo que después se verá con Tomás, esta noción no aludía principalmente a la visión intelectual autosuficiente del hombre –como en el caso al que esta investigación se refiere–, sino a la emanación y, o, difusión del ser, la bondad, la gracia. Basta con atender a estas palabras del pseudo Dionisio Areopagita como ejemplo de lo dicho:

> ¿Y qué decir de los rayos del sol? La luz procede del Bien y es su imagen. Se alaba al Bien llamándole 'Luz', como se honra al Arquetipo en su imagen. La Bondad propia de Dios, plenamente trascendente, lo invade todo, desde los seres más altos y perfectos hasta los más bajos. Está sobre todo: los más altos no llegan a la divina Bondad ni los más bajos escapan a su dominio. Ilumina todas las cosas que pueden recibir su luz, las crea, da vida, mantiene en su ser y perfecciona. De ella todas reciben medida, tiempo, número y orden. Su poder abraza el universo, es causa y fin de todo.
>
> El gran Sol, siempre luciente y espléndido, es imagen donde se manifiesta la Bondad divina, eco distante del Bien. Ilumina todo lo que puede recibir su luz sin perder nada de su plenitud. Difunde sus rayos fulgurantes a lo alto y a lo bajo de todo el mundo

[40] «Dios viene a superar toda forma creada del ser. Se sitúa más allá de todo lo creado y, si bien es cierto que nada podemos conocer de él, no menos cierto es que, con un deseo vivo de unión y preparándonos por un camino de purificación y ascesis, Dios mismo se nos entrega y nos conduce, por la fuerza arrebatadora de su luz divina, hasta el éxtasis completo en que somos plenamente colmados con sus resplandores. Presencia inmediata, viva de Dios, imposible de explicar si no es a través de la analogía con la luz». Fosbery, *La doctrina*, cap. III.

[41] El dominico argentino de nuevo: «Los Padres saben que la salvación comporta al mismo tiempo un conocimiento, y de aquí que la expliquen, como ya dejamos señalado, con la analogía de la luz y la iluminación». Fosbery, *La doctrina*, cap. III.

visible. Si algo no participa de su luz, no es porque ésta sea deficiente en modo alguno; sería debido a la incapacidad o impedimento proveniente del objeto.

[…] Aquí me limito a celebrar el término 'luz' inteligible aplicada al Bien. Se llama luz intelectual al Bien porque ilumina toda inteligencia supraceleste y porque con su luz arroja toda ignorancia y error que haya en el alma. Purifica los ojos de la inteligencia ahuyentando la bruma de ignorancia que los envuelve; despierta, abre los párpados cerrados bajo el peso de las tinieblas.

Les concede primero un mediano resplandor; luego, cuando los ojos se han acomodado a la luz y la apetecen más, les va dando con mayor intensidad, 'porque amaron mucho'. Después no cesa de estimularlos a avanzar a medida que ellos se esfuerzan por elevar su mirada a las alturas.

Se llama 'luz de la mente' aquel Bien que está sobre toda luz, como manantial de luz y foco desbordante. Con su plenitud inunda de luz toda inteligencia, sea en este mundo, en el universo o en los cielos. Todas las cosas se renuevan con tal luz. En su inmensidad las contiene todas; a todas precede y supera por su trascendencia. En Él todas se agrupan, y contiene en su simplicidad todo principio de iluminación, pues es fuente de luz y las trasciende. Es más que luz, y en este bien se concentra toda razón e inteligencia. Como la ignorancia dispersa a los que yerran así, la presencia de la luz en la inteligencia reúne a cuantos la reciben. Los perfecciona, los dirige al Ser que es de verdad. Los aparta de muchos errores, los llena de luz unificadora[42].

1.4. San Agustín

En san Agustín la cuestión de la luz que se está tratando también juega un papel importante. Que para él la noción de la luz haya sido un elemento fundamental no es de extrañar si se considera tanto su convicción cristiana como su formación neoplatónica. En su pensamiento, tal analogía está íntimamente ligada a la verdad, y, con ello, también a Dios. La consecución de toda proposición verdadera se debe, no al puro mérito del hombre sino a una iluminación divina. Por ello, la comprensión de algo implica un adentramiento en sí mismo, hacia el alma. Y, en este sentido, el filósofo de Hipona, de alguna manera, es un continuador de Platón en cuanto a su doctrina

[42] Pseudo Dionisio Areopagita, *De Divinibus nominibus*, 697 b - 701 b.

sobre la reminiscencia, pero no como mero repetidor –como tal, la criticó y rechazó[43]–, ya que, para él no es el mundo suprasensible el lugar al que se remite el hombre en su acto cognoscitivo, sino a la mismísima mente del Creador, fuente de *lumen rationis aeterna*. La iluminación de lo inteligible, entonces, se debe a la acción de Dios, y para nada a la del ser humano: el ser divino es el iluminante o iluminador. «Dios es el sol que ilumina nuestra alma, no en lo que ella tiene de inferior y sensible, sino en su parte superior, en su cúspide, en su vértice, en su ojo, allí precisamente donde ella participa de lo divino, porque 'sólo lo semejante conoce lo semejante»[44]. Ésta es la denominada luz eterna, la Luz. Una sustancia increada fuente de toda otra luz. Ninguna luz creada puede iluminar por sí misma, todas precisan de esta luz primigenia:

> Una es la luz que ilumina, otra la iluminada; porque también nuestros ojos se llaman luces (*lumina*), y sin embargo, abiertos en las tinieblas, nada ven. Pero la luz iluminante por sí misma es luz, y para sí misma es luz, y no necesita de otra luz para lucir, antes bien las demás necesitan de ella para brillar[45].

Para contribuir a la asimilación de esta teoría, también es necesario la comprensión de una posición estrictamente platónica: la referente a la participación. Todo cuanto es procede de otra instancia, de una realidad superior, aquella que en la enseñanza tradicional de la historia de la filosofía se ha llamado el mundo de las ideas. Allí es donde se encuentra el sustrato originario de todo, las ideas, «aquella eterna esencia, no sujeta a las vicisitudes de la generación y de la corrupción»[46]. Las cosas que se encuentran en esta realidad no son más que las puras sombras de lo auténticamente real, tal como ejemplifica el filósofo griego en su famoso mito de la

---

[43] En San Agustín, *De Trinitate*, XII, 14,23 – 15,24: «Mas si el olvido fuere completo, sólo bajo la guía de la enseñanza es posible arribar de nuevo hasta lo que consideraba perdido, y lo encontrará como era. Platón, noble filósofo, se esforzó en convencernos de que las almas humanas habían vivido en el mundo antes de vestir estos cuerpos; de ahí que aquellas cosas que se aprenden sean, no nuevos conocimientos, sino simples reminiscencias. Según él refiere, preguntado cierto muchacho, ignoro sobre qué problema geométrico, respondió como un consumado maestro en dicha disciplina. Escalonadas las preguntas con estudiado artificio, veía lo que debía ver y responder según su visión. Mas, si todo eso fuera mera recuerdo de cosas con antelación conocidas, ni todos ni la mayor parte estarían en grado de responder al ser interrogados de idéntica manera; porque en su vida anterior no todos han sido geómetras, y son tan contados en todo el género humano, que a duras penas se podrá encontrar uno».

[44] Fosbery, *La doctrina*, cap. III.

[45] San Agustín*, Tr. in Ioan.*, XIV 1: PL 35, 1502.

[46] Platón, *La República*, 485 b.

caverna[47]. La relación entre la idea –que se sitúa en una realidad suprasensible– y lo sensible, entre el mundo fundante u originante y esta realidad –física–, es lo que, en la tradición latina u occidental se ha denominado participación[48]. En este nivel de lo real las cosas son según la participación que se tenga de la forma o idea originaria; en aquella instancia, las ideas son la expresión del verdadero ser de las cosas. La participación, entonces, expresa la contingencia de la cosa sensible respecto a la idea, que es siempre idéntica a sí misma, inmutable. Una cita tomada del *Banquete* podrá aclarar mejor lo dicho aquí:

> […] quien hasta aquí haya sido instruido en las cosas del amor, tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión, descubrirá de repente, llegando ya al término de su iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza, a saber, aquello mismo Sócrates, por lo que precisamente se hicieron todos los esfuerzos anteriores, que, en primer lugar, existe siempre y ni nace ni perece, ni crece ni decrece; en segundo lugar, no es bello en un aspecto y feo en otro, ni unas veces bello y otras no, ni bello ni respecto a una cosa y feo respecto a otra, ni aquí bello y allí feo, como si fuera para unos bello y para otros feo. Ni tampoco se le aparecerá esta belleza bajo la forma de un rostros ni de unas manos ni de cualquier otra cosa de las que participa un cuerpo, ni como un razonamiento, ni como una ciencia, ni como existente en otra cosa, por ejemplo, en un ser vivo, en la tierra, en el cielo o en algún otro, sino la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella de una manera tal que el nacimiento y muerte de éstas no le causa ni aumento ni disminución, ni le ocurre absolutamente nada[49].

Agustín retoma la teoría de la participación, pero en un sentido distinto –cristiano–. Para él no hay como tal el ámbito espacial suprasensible pensado por Platón, más sí una instancia ajena, originaria, fundante, de donde todo procede, ligada a la vida cristiana que él ya ha asumido: la mente del ser divino, creador del universo

[47] Ver Platón, *La República*, 517 b.

[48] Respecto al término en griego utilizado por Platón, es de importancia lo dicho por Crombie: «Los verbos más comunes para la relación de participación han sido *metejein* y *metalambanein*. En este diálogo [*El sofista*] también encontramos *meignuszai* o 'estar mezclado', *koinônein* o 'comparrtir' y otros. No creo que la elección de un verbo por parte de Platón sea significativa –usa cuatro en los cuatro renglones de 251 d 5-9, por ejemplo–». I.M. Crombie, *Análisis de las doctrinas de Platón. 2. Teoría del conocimiento y de la naturaleza* (Madrid: Alianza, 1979), 382.

[49] Platón, *Banquete*, 210 e - 211 b.

entero. A Dios es a quien remite el plano originario del ser. En él, el de Tagaste encuentra la fuente y raíz de lo existente. Y así lo dice:

> Por supuesto que las ideas son las formas principales o las razones estables e inmutables de las cosas, las cuales no han sido formadas, y por ello son eternas y permanentes en su mismo ser que están contenidas en la inteligencia divina, y como ellas ni nacen ni mueren, decimos que según ellas es formado todo lo que puede nacer y morir, y todo lo que nace y muere[50].

Pero este proceder no puede asumirse en un sentido panteísta, de modo que la participación no sea más que una especie de reacomodo del ser divino. Para el filósofo africano es claro que no es así, puesto que,

> Las Ideas Divinas serán el arquetipo o causa ejemplar de todas y cada una de las cosas, las cuales llegarán al ser no por una participación meramente ejemplar o de tipo emanativo donde resulta imposible salvar la independencia entitativa y dinámica de las formas creadas, sino por un camino de creación absoluta a partir de la nada[51].

La participación, entonces, hace referencia al acto creador, en el que la nada es la instancia con la que se desea acentuar la distinción entre el ser de Dios y el de todo cuanto no es tal. Participación no es emanación o duplicación del ser divino, es creación. De esta manera Agustín busca salvaguardar la trascendencia del ser divino ante la afirmación –que se establecerá en su teoría de la iluminación– de la presencia de Dios, de la verdad, en el interior del hombre mismo.

Toda la vida del hiponiense ha sido una búsqueda de la verdad. Y ésta, para él, es una cuestión absolutamente religiosa. Por ello, el cristianismo neoplatónico –de corte plotiniano, principalmente–, fue donde su espíritu se detuvo. Allí, la verdad se le impuso, le cautivó, le sedujo; pero, también, se le presentó como accesible en su interior, indomable, superior a su propia naturaleza, configurada con la mismísima realidad divina:

---

[50] San Agustín, *De diyersis quaestionibus*, L. 1, q. 46, n. 2, PL 40, 30. Es importante mencionar que, Agustín no es el primero en el neoplatonismo en reconfigurar el mundo de las ideas. Antes que él, ya Filón de Alejandría y Plotino lo habían hecho. El primero lo asemejó al *Lógos* divino; el segundo a una inteligencia o *hipóstasis* segunda. Ver Fosbery, *La doctrina*, cap. IV.

[51] Fosbery, *La doctrina*, cap. IV.

> es Dios la inmutable naturaleza, erguida sobre el alma racional, y allí campea la primera vida y la primera esencia, donde luce la primera sabiduría. He aquí la soberana Verdad, que justamente se llama ley de todas las artes y arte del omnipotente Artífice[52].

Dios es la verdad[53], pero no sólo eso, sino también la luz misma para encontrar tal verdad[54]. Como el mismo Agustín lo ha expresado, en Dios encontramos el modelo o arquetipo de lo verdadero, pero a la vez, la posibilidad de un encuentro con ello. El ser divino es el sol luminoso de la verdad con el que se propicia la asimilación de cualquier verdad, ya sea ésta –que Dios es la Verdad– o alguna otra.

Ahora bien, es cierto que estas palabras pudieran contribuir a una hermenéutica del tipo ontologista –u ocasionalista–, como la de Malebranche –y otros–. En tal caso, hay una anulación de la voluntad y de toda capacidad intelectual del ser humano, una eliminación de toda autosuficiencia, reduciendo a éste a una especie de títere en el que se presentarán ocasiones para la acción de Dios. No obstante, según el parecer del reconocido agustinista español José Antonio Galindo Rodrigo, si bien es cierto que algunos pasajes podrían orientar hacia una lectura de ese tipo, con una mirada más amplia, que considere el corpus agustiniano en su totalidad, se llegará a la desestimación de tal interpretación, cosa en lo que coinciden los más ilustres especialistas en filosofía agustiniana del siglo pasado[55]. Para confirmar la posición de Agustín al respecto, sólo habrá que recurrirse a uno de los textos más emblemáticos

---

[52] San Agustín, *De vera religione*, L.1 c.31 57 PL34.

[53] «Tú eres la verdad que preside sobre todas las cosas». San Agustín, *Confesiones*, L.X c.41 66 PL 32.

[54] «Éstos, por el conocimiento de Dios, descubrieron dónde estaba la causa creadora del universo, la luz para descubrir la verdad y la fuente donde se saborea la felicidad». San Agustín, *De Civitate Dei*, L.8 c.10 PL41.

[55] Ver José Oroz Reta y José Antonio Galindo Rodrigo, *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy. Tomo I: La filosofía agustiniana* (Valencia: EDICEP, 1998), 444-445. El fraile agustino sustenta su afirmación con una nota a pie de página –la 229– que a continuación se reproduce: «Gilson dice que las 'sorprendentes fórmulas agustinianas' no contienen 'más que la dependencia ontológica total del intelecto humano con relación a Dios, de quien tiene el ser, la actividad y la verdad', o.c. [*Introduction à l'étude de saint Augustin*, París 1969] 111. Veáse JOLIVET, R.: *Dieu soleil des esprits ou la doctrine augustinienne de l'illumination*, París 1934, 61-70; 149-156; BOYER, Ch.: *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, París 1940, 192-202; CAYRÉ, F.: o.c. [*initiation à la philosophie de saint Augustin*, París 1947], 224-226; SCIACCA, M.F.: o.c. [*San Agustín*, Barcelona 1955], 264-271; 367ss.; HESSEN, J.: *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, 208-212; 237-246; WENNING, G.: "Die Illuminationslehre Augustins", en *Agustiniana* 39 (1989) 99-118. Otros muchos autores opinan lo mismo». Galindo no sólo respalda su afirmación con la referencia a estos textos, sino que, también, afirma que Agustín claramente se opone a una posición como ésta en varias ocasiones, brindando las citas correspondientes: *De genesi ad litteram* 4, 32, 49; 5, 12, 28; 5, 16, 34; 12, 31, 59; *Contra Faustum manichaeum* 20, 7 (T. 34); *De videndo Deo ad Paulinam* 3; *Sermo* 141, 1ss; *In Iohannis evangelium tractatus* 110, 4; *Confessiones* 10, 6, 8; 10, 40, 65; *De Trinitate* 4, 16, 21; 8, 2, 3; 8, 6, 9 (T. 43); 9, 3, 3; 15, 12, 21 (T. 12).

del agustinismo, el *De Trinitate*. Allí, en varias ocasiones aborda la cuestión, pero, según la perspectiva de Galindo Rodrigo, con el ejemplo del anillo y la cera se vislumbra con mayor claridad la postura del Doctor de la Gracia. Éste dice:

> ¿Dónde, pues, están estas reglas escritas? ¿Dónde conoce lo justo el injusto? ¿Dónde ve la necesidad de alcanzar lo que él no posee? ¿Dónde han de estar escritas, sino en el libro de aquella luz que se llama Verdad? En él es donde toda ley justa se encuentra escrita y como impresa en el corazón del hombre, obrador de justicia, y no como si emigrase, sino por una especie de intro-impresión, como del anillo pasa a la cera la imagen sin abandonar la sortija. El que no obra, pero conoce cómo debe obrar, se aparta de aquella luz cuyo resplandor le ilumina. Quien no conoce cómo debe vivir, es más excusable en su pecado, pues no es transgresor de una ley conocida; pero también él es iluminado por el fulgor de la verdad, presente doquier, cuando, amonestado, confiesa su pecado[56].

Antes de este fragmento, Agustín se ha empeñado en exaltar la dependencia de la criatura respecto a su Creador. En cuanto a la vivencia de la virtud –en este caso la justicia– y la consecución de la bienaventuranza o felicidad –en la que la contemplación de la verdad juega un papel muy importante–, la gracia –o sea el actuar divino– es la protagonista. El alma humana no tiene la capacidad para poder darse a sí misma la plenitud, la justicia, la verdad, la felicidad: es don, un don que viene de lo alto. Pero esto no implica que haya una anulación de la naturaleza humana, puesto que –conforme a la clásica teología medieval–, «la gracia supone la naturaleza». Dios –como el anillo–, imprime la verdad, su Verdad –la imagen en el anillo–, en el alma del hombre –la cera–, lo que implica que éste la concibe en sí mismo –en la cera y, por pura gracia, no por mérito propio–, no en la naturaleza del ser divino –no la imagen en el anillo–. Así pues, la posición ontologista u ocasionalista no puede ser asumida desde la doctrina propiamente agustiniana:

[56] San Agustín, *De Trinitate*, XIV, 15, 21.

> No se da […] ontologismo, porque las primeras verdades se imprimen en la mente por la acción de Dios. Cuando la mente las ve, es la impresión que Dios ha hecho en ella lo que ve, no ya a la misma Verdad que en ella las ha impreso. Esta Verdad ilumina activamente la mente, y ésta recibe esa iluminación en un primer momento de un modo pasivo; a continuación se da la intelección activa por parte de la inteligencia en y desde la intro-impresión que la Verdad efectúa en la mente[57].

La teoría de la iluminación no es cosa secundaria en la obra agustiniana, sino que, en sintonía con Jolivet, ha de entenderse como su mismo núcleo[58]: toda «la filosofía agustiniana es un canto a la luz de la Verdad increada, subsistente por sí»[59]. Si bien, ya en *Soliloquios* de alguna manera ya se vislumbra la posición del santo de Hipona, es hasta el diálogo con su hijo Adeodato, *Sobre el maestro*, donde se empieza a desarrollar con mayor precisión y claridad. Aunque, respecto a esto último, hay que decir que por claridad se ha de entender primariamente el hecho de la afirmación de la iluminación, puesto que, en lo concerniente al cómo se efectúa han surgido múltiples interpretaciones a lo largo de la tradición agustiniana. Más allá de esto y de las múltiples partes del *corpus augustinianum* en las que es posible palpar la teoría de la iluminación[60], el siguiente fragmento de *Civitate Dei* refleja muchos de los elementos que caracterizan la iluminación agustiniana, sus influencias neoplatónicas –en las que destaca Plotino–, el rol del ser divino y el lugar propio del ser humano:

> No tenemos conflicto alguno con estos eminentes filósofos en esta cuestión. Vieron y consignaron de muchos modos y copiosamente en sus escritos que la felicidad de estos seres, lo mismo que la nuestra, procede de un objeto inteligible por la luz, lo que es Dios para ellos y diferente de ellos, por el cual quedan tan iluminados que pueden resplandecer y permanecer con su participación perfectos y felices. Muchas veces, y

[57] Oroz Reta y Galindo Rodrigo, *El pensamiento*, 446. Al final de este fragmento, el agustino recoleto coloca la siguiente nota [235]: «El texto expuesto es la respuesta más directa de Agustín acerca de la relación de la inteligencia con la Inteligencia, y el que, consiguientemente, resuelve el problema planteado sobre el posible ontologismo de la iluminación. Además, es el último esfuerzo de Agustín en su intento de aclarar su pensamiento respecto de este tema tan difícil. Es el último porque, además de pertenecer a la última obra en que aparece detenidamente tratada su teoría, los textos sobre la misma que encontramos más adelante en la misma obra, están en conformidad con el pasaje comentado, cfr. 15, 8, 14; 15, 27, 50 (T. 49)».

[58] Ver Régis Jolivet, *Dieu, soleil des esprits*, 3 en: San Agustín, obras completas, vol. 3, 527.

[59] San Agustín, obras completas, vol. 3, 529.

[60] Por ejemplo: *De magistro* III, X, XIII; *De Trinitate* IX; XII; XIV; XV; *Soliloquia* I; *De libero arbitrio* II; *De Genesi ad litteram* IV, V; *De vera religione* XXX.

> con mucha insistencia afirma Plotino, desarrollando el sentido de Platón, que ni aún aquel alma que creen alma del mundo, tiene su felicidad distinto origen que la nuestra, y que esa luz no es ella misma, sino la que la ha creado y con cuya iluminación inteligible resplandece ella inteligiblemente. […] el alma racional o intelectual […] no puede ser luz para sí misma, sino que brilla por la participación de la otra luz verdadera. Esto lo confirma el mismo Juan cuando, dando testimonio de él, dice: Porque de su plenitud todos nosotros recibimos[61].

1.5. La influencia árabe: Avicena

Hasta aquí, pareciera ser que las nociones de luz e iluminación llegaron a santo Tomás sólo por la formación teológica en la que crece y se desarrolla; esa que se erigió conceptualmente sobre el encuentro entre la denominada revelación cristiana –judeocristiana, mejor dicho– y la filosofía neoplatónica agustiniana, en la que «el concepto de iluminación desempeñará un rol de primera magnitud»[62]. Sin embargo, con el dominico argentino Aníbal Fosbery, habrá qué expresar que no ha sido sólo por esta vía. No es desconocido en nuestro tiempo que el Aquinate también fue influido por la filosofía árabe, en particular por Avicena, de quien en sus inicios, el joven Tomás asumió algunas de sus posiciones, las cuales posteriormente desechó[63]. A su vez, el *Liber De Causis* también ha de nombrarse aquí. Un texto cuyo autor en sentido estricto es desconocido, pero que históricamente, en diversos momentos, se le ha adjudicado a Aristóteles y a Proclo. Si bien es cierto que, los estudiosos del tema como Bardenhewer, Bédoret, Kaufmann, Guttmann y Massnovo no han logrado poner de acuerdo sobre su fuente original, ya sea ésta musulmán –como afirman los dos primeros–, ya sea hebrea –como coinciden los tres restantes–, según el catedrático de la Universidad de Navarra Juan Cruz Cruz, ha de situársele en el contexto árabe en tanto que, su traducción se debe al célebre traductor de textos aristotélicos provenientes del mundo islámico, Gerardo de Cremona, entre los años 1167 y 1187[64].

---

[61] *De Civitate Dei*, L. 10, c. 2, n. 3, PL 41, 279-280.

[62] Fosbery, *La doctrina*, cap. III

[63] Ver R. E. Houser, "The friar and the vizier on the range of the theoretical sciences", *Anuario Filosófico* 48/1 (2015) 19-54.

[64] Ver Juan Cruz Cruz, "Fuentes neoplatónicas de la metafísica de la causalidad en *super librum De Causis expositio*", 14-15. En: Tomás de Aquino, *Exposición sobre el 'libro de las* causas' (Navarra: EUNSA, 2000). En tal artículo introductorio el profesor Cruz brinda abundante bibliografía sobre el tema.

En el Libro sobre las causas se encontrará principalmente, que el uso de la metáfora de la luz corresponde a lo que, en términos tomistas, podría llamarse el ejercicio del acto de ser de la causa primera. Dice el autor en el apartado sexto, donde se expresa sobre la imposibilidad de la narratividad de la primera causa[65] que ésta es la que ilumina a las causas segundas, con una luz que nunca cesa y de la que no puede concebirse principio alguno que la anteceda –otra luz, una superior–[66].

En el legado filosófico árabe se encontrará, al igual que en el cristianismo contemporáneo y posterior, una clara impronta neoplatónica con pretensiones teológicas. En general, y con ciertas distinciones, se encuentra la postulación de una jerarquía de los seres, en la que Dios ocupa el sitio del principio primero, del ente originario de donde emana cualquier otro ente. Como en la teología y filosofía de corte cristiano, los niveles ontológicos son determinados conforme al primer ente: Dios es el criterio para precisar el lugar de los entes en la realidad. Además de ello, un punto de vital importancia –causa de discusión en el medievo cristiano–, es la afirmación de que la emanación del primer motor no sólo supone el orden del existir, del ser, sino que, implica, también, el orden operativo, y éste de manera radical, llevando a la polémica conclusión «de afirmar la acción inmediata y directa de Dios en todas las operaciones de los seres creados, descartando consecuentemente la acción real de las causas segundas»[67]. Pero más allá de esta controversia y de la asimilación de una jerarquía ontológica, la huella del neoplatonismo en el mundo árabe se puede palpar en lo referente a su explicación sobre el conocimiento y a su percepción sobre la relación de éste con la plenitud o felicidad del hombre. Así, pues, Dios también es concebido como la fuente absoluta de luz, la primera inteligencia, el Sol que permite vislumbrar el mundo de lo inteligible. En tanto que el hombre efectúa su visión intelectual se perfecciona, y tal perfeccionamiento llega a su plenitud cuando la mirada logra la

[65] Juan Cruz Cruz, en la traducción y edición del comentario de Tomás al *Liber De Causis* ofrece no solamente las palabras del Aquinate, sino también las del texto latino comentado, que son las que se han seguido en el presente trabajo. En el inicio del capítulo sexto coloca una nota a pie de página sobre el sentido de algunas de las palabras claves del apartado, entre ellas la de narración: «En el texto se propone una interesante cascada de términos que expresan posibilidades de la actividad cognoscitiva: *narratio* (narración), *loquela* (palabra), *intelligentia* (inteligencia), *cogitatio* (pensamiento), *meditatio* (meditación) y *sensus* (sentido)».

[66] Ver *De causis*, l.6.

[67] Fosbery, *La doctrina*, cap. V.

aprehensión de la realidad más sublime, del ente por antonomasia, Dios mismo. De esta manera, para los pensadores árabes neoplatónicos Dios es la fuente de toda luz intelectual y también el culmen de la misma[68].

De los pensadores árabes en la época medieval, Avicena es el más relevante, «un foco de luz al que nadie alcanza a hacer sombra»[69]. Por eso no es raro que su pensamiento haya sido uno de los que más impactara en el occidente cristiano. Independientemente de sus múltiples investigaciones y de lo interesante de su postura filosófica en diversos temas, la cuestión que se aborda aquí es referente al conocimiento y la iluminación. En la línea del aristotelismo, Avicena se preocupa por dar cuenta del intelecto del hombre y de su intelección. Su concepción del alma es en esencia la misma que la del filósofo griego, por lo que la asimilación del intelecto como una facultad del alma también es asumida. Pero, a diferencia del Estagirita, el filósofo árabe presenta una mayor complejidad en su reflexión sobre el tema, puesto que, para él, el conocimiento se da en tres grados y éstos corresponden a funciones intelectuales distintas[70]. Cabe mencionar que, la postura aviceniana sobre la intelectualidad del hombre, tiene como telón de fondo la noción de la potencia. En su tratado "Sobre el alma" presente en su obra *Sobre la curación*, antes de detallar el proceso del conocimiento, y después de señalar que las relaciones entre las formas y la facultad especulativa del alma, a veces serán en potencia, a veces en acto, expresa:

> La potencia se dice de tres modos, según lo anterior y lo posterior. Se dice potencia a la aptitud absoluta de la que nada sale en acto, ni tampoco dispone de aquello por lo que sale, como la potencia del niño para escribir. Se dice potencia a esta misma aptitud cuando ya tiene aquello por lo que le es posible llegar a adquirir el acto sin mediación, como la potencia para escribir del niño que ha crecido y conoce el tintero, la pluma y

[68] Fosbery se refiere a esto último como un camino de «reabsorción iluminativa, de inteligencia a Inteligencia». Y recurriendo a las investigaciones de Santiago Ramírez *Sobre la beatitud del hombre* indica que en los árabes se hallan dos vías para ello: una especulativo-mística, seguida por Alkindi, Alfarabi, Avicena, Abentofail, Avempacis y Averroes; otra místico-intuitiva, apuntalada por Algazel. Ver Fosbery, *La doctrina*, cap. V.

[69] Mohamed Ábed Yabri, *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas* (Madrid: Trotta, 2001), 14.

[70] Ver Avicena, *Libro de la ciencia. Ciencia natural*; *La curación. Sobre el alma*. En: Joaquín Lomba, *Avicena esencial. El ser necesario posee la belleza y el esplendor puros* (Barcelona: Montesinos, 2009), 175-179. Al no contar con estos textos avicenianos en español, se ha optado por trabajar con los fragmentos traducidos de antología elaborada por Lomba.

> los elementos de las letras. Se dice, en fin, potencia a la misma aptitud cuando ha sido perfeccionada por el instrumento y con el instrumento comienza la perfección de la aptitud, para que pueda actuar cuando quiera sin necesidad de adquirirla, sino siendo suficiente el deseo, como la potencia del escribiente perfecto en el arte de escribir, pero en el momento en que no está escribiendo[71].

De este modo, se han de concebir grados cognoscitivos en la naturaleza humana. El primero de ellos es el del intelecto material, donde el alma se encuentra en blanco totalmente, como una *tabula rasa*, allí todavía no se conoce algo, y se está en radical disposición para la recepción de los inteligibles; tal situación es semejante a la de «la materia prima, que no posee por sí forma alguna, pero que es sujeto para toda forma»[72]; es, además, individual –énfasis necesario de enunciar sobre todo cuando se está por tratar su polémica perspectiva sobre el intelecto agente–. El grado siguiente es el que compete al intelecto en hábito o intelecto práctico, en el cual ya no se percibe una absoluta potencialidad, sino una potencia posible o relativa, ya que allí ya se tienen ciertos inteligibles, como son las verdades primeras, que son asumidas naturalmente por el alma –o por su esencia–, y las opiniones habituales, de gran utilidad para la vida práctica; tales inteligibles son designados primeros porque son «las premisas por las que tiene lugar el asentimiento [inteligibles segundos], pero no por adquisición ni porque el que siente perciba que le es posible prescindir de asentir a ellas en absoluto en ningún momento»[73]. Luego viene la afirmación de un tercer grado y la distinción de dos intelectos más. Aquí debe expresarse que en este momento la reflexión de Avicena parece oscurecerse un poco –al menos en lo que concierne a lo dicho sobre el tema en su obra *Sobre la curación*–. En el *Libro de la Ciencia* el autor se muestra con claridad, precisión y brevedad al expresar un tercer grado, el cual «consiste en que el alma recibe a los inteligibles»[74] y al que se llama intelecto en acto o intelecto activo. Más no sólo eso, ya que también refiere a otro intelecto, denominado adquirido, el cual corresponde a la forma realizada en el alma de los inteligibles recibidos[75]. Por

[71] Avicena, *La curación. Sobre el alma.* En Lomba, *Avicena*, 177.
[72] Avicena, *La curación. Sobre el alma.* En Lomba, *Avicena*, 178.
[73] Avicena, *La curación. Sobre el alma.* En Lomba, *Avicena*, 178.
[74] Avicena, *Libro de la ciencia. Ciencia natural.* En Lomba, *Avicena*, 175.
[75] Ver Avicena, *Libro de la ciencia. Ciencia natural.* En Lomba, *Avicena*, 175.

otra parte, en el tratado “Sobre el alma”, el filósofo árabe se extiende más en lo que pareciera ser le aleja de la claridad y precisión. Debido a la argumentación que en este texto va desarrollando, allí no hay mención de un tercer grado en el conocimiento del hombre –como tal–, pero sí de una tercera «relación de la facultad especulativa ante las formas abstraídas»[76] –lo que puede ser entendido en el mismo sentido–. Dicha relación es potencial y se la nombra como «perfección de la potencia» o «potencia perfectiva». Avicena la describe del siguiente modo:

> Otras veces es como lo que está en potencia perfectiva, a saber, que las formas inteligibles que se adquieren después de los inteligibles primeros se realizan en ella, pero el intelecto en hábito no las considera ni se vuelve a ellas en acto, a no ser como si estuvieran almacenadas en él, y cuando quiere las considera en acto, las entiende y entiende que las ha entendido; se le llama intelecto en acto, porque es un intelecto que entiende cuando quiere, sin molestarse en adquirirlas, si bien puede llamarse intelecto en potencia en comparación a lo posterior[77].

Como puede verse, el autor árabe apunta que las formas obtenidas a partir de los inteligibles primeros quedan en una especie de almacenamiento del alma, dispuestas –potencialmente– para que, en alguna ocasión sean tomadas o, mejor dicho, activadas a voluntad de un intelecto consciente de su presencia en su depósito intelectual; cuando lo efectúa, se le nombra intelecto en acto. A su vez, este intelecto es potencia respecto a otro intelecto, el adquirido. Se complica la interpretación del texto en tanto que no queda claro si es estrictamente otra forma de relación –una cuarta–, un grado de conocimiento más. Dice, el pensador islámico: «otras veces es como lo que está en acto absoluto: la forma inteligible está presente en él y éste la considera en acto, la entiende en acto y entiende que la ha entendido en acto»[78]. Independientemente de si se trata de un grado cognoscitivo más o no, es de este último intelecto de gran relevancia en tanto que señala el culmen de toda entidad intelectual humana, la autoconsciencia. Ya no sólo se sabe que se tienen ciertas formas inteligibles acopiadas, que se ha logrado la comprensión sobre determinados asuntos o

[76] Avicena, *La curación. Sobre el alma.* En Lomba, *Avicena*, 177.
[77] Avicena, *La curación. Sobre el alma.* En Lomba, *Avicena*, 178.
[78] Avicena, *La curación. Sobre el alma.* En: Joaquín Lomba, *Avicena esencial*, 178.

realidades, sino que ahora se está siendo consciente de que se está entendiendo en el mismo momento de la intelección, y eso lleva a enaltecer a la facultad especulativa del hombre, pues allí, ésta «se ha asemejado a los primeros principios de todo ser»[79].

El asunto del intelecto no termina allí. Falta el ingrediente principal de la reflexión de corte aristotélica respecto a la naturaleza de la inteligencia: el intelecto agente. Más allá del reproche de su lejanía del filósofo estagirita, dada la postulación de los intelectos precedentes[80], la cuestión del agente fue una de sus tesis más polémicas para los comentadores posteriores, entre ellos Santo Tomás. Conforme a la tradición aristotélica, Avicena justifica la necesidad de un intelecto agente recurriendo al argumento de que la potencia no puede pasar al acto por sí misma, por lo que se precisa de una realidad que sí esté en acto y que sea la que lo lleve a cabo, pero lo inscribe en su propia cosmovisión jerarquizada, descrita en sus escritos de metafísica. Sin entrar en los detalles de su cosmología, hay que decir que el pensador árabe considera la existencia de diez sustancias angelicales o inteligencias que median entre el ser supremo y el mundo sensible[81], las cuales se encargan tanto de habilitar a lo material –a la materia prima– para la recepción de las formas inteligibles, como de dotarle de las mismas. Avicena piensa que la décima de estas sustancias espirituales, la más cercana al mundo sensible sin llegar a pertenecer a él, es el intelecto agente. Esto implica que el agente es algo externo e independiente a la realidad humana, algo que, incluso, está por encima de su naturaleza; pero, también, que no es múltiple, o sea, que no va conforme a la individualidad de los miembros de la especie humana, sino que existe uno solo.

---

[79] Avicena, *La curación. Sobre el alma.* En: Joaquín Lomba, *Avicena esencial*, 179.

[80] Respecto a su interpretación de la intelectualidad humana surge una legítima interrogante: ¿es totalmente innovación de Avicena o es algo que le precede? El renombrado investigador palestino Afnan responde así: «El origen, que se ha discutido mucho, de esta clasificación, no es aristotélico, y debe haber recibido la influencia del comentario de Alejandro [de Afrodisia] al *De Anima*. Se la encuentra en forma muy poco diferente en [Al] Farabi, a quien debe, a menudo, bastante Avicena». Soheil Muhsin Afnan, *El pensamiento de Avicena* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017), 181-182.

[81] Según el dominico Fosbery, la intromisión de estos seres espirituales tiene que ver con un problema estrictamente neoplatónico: ¿cómo es posible que de lo Uno –Dios– pueda proceder lo múltiple? Es un problema legítimo para los pensadores arábigos de esta época dado que no admiten la creación como es entendida en el cristianismo. Y, con estos seres intermedios se mantiene la radical distinción entre la naturaleza divina y la del mundo sensible. Ver Fosbery, *La doctrina*, cap. V.

La función que Avicena asigna al intelecto agente puede entenderse de diversas maneras, ya sea como la actuación sobre los intelectos humanos para hacerlos pasar de su potencialidad a la actualidad; como la dotación de la forma inteligible al intelecto potencial del hombre; o bien, como el perfeccionamiento de las almas humanas. Para describirla, el filósofo musulmán recurre a la analogía de la luz e iluminación. En su escrito sobre *La salvación*, dice que el Intelecto Agente es respecto al intelecto en potencia,

> lo que el sol es para nuestros ojos que son videntes en potencia y para los colores que son visibles en potencia; […] lo mismo que el sol es por sí visible y es, además, causa de la visión, del mismo modo esta substancia es por sí misma inteligible y al mismo tiempo es causa [de la intelección][82].

En el *Libro de la Ciencia* llega a explicarlo de manera similar, pero agregando otros elementos de interés. Aquí, habla del suceso de una ligazón entre el alma del ser humano y el Intelecto Agente, la cual se logrará hasta el momento en que se dé la separación del alma y del cuerpo, ya que la intelección de lo real implicará un momento en el que se precise la distancia respecto a lo material, su abandono, sin alternativa o excepción si a la comprensión se desea llegar[83]. A tal suceso vinculatorio, Avicena le llama «la unión del alma con la iluminación suprema»[84]. La denomina así dadas las condiciones del Intelecto Agente que él mismo, pero más adelante, delinea: una entidad eterna, en posesión de una iluminación constante.

[82] Avicena, *La salvación*, 315-316. En Lomba, *Avicena*, 180.

[83] Y ahí mismo, el filósofo árabe coloca una analogía muy clara para la comprensión de su postura. Reproduzco el párrafo completo de lo que menciona Avicena: «Cuando el alma humana toma conocimiento de los inteligibles aislados de la materia, y cuando desaparece la necesidad de ver por los sentidos y cuando la separación del alma y del cuerpo se presenta, es entonces cuando se realiza la unión del alma con la iluminación suprema; pues, en definitiva, es el cuerpo el que impide [esta unión], a pesar de que al principio le haya ayudado [presentando los datos sensibles de los sentidos y de la imaginación]. Es como un caballero que monta un caballo para llegar a un cierto lugar y se para en él: si el caballero no se puede separar del caballo y se mantiene en él, el caballo se convierte en un obstáculo con respecto a la meta final, por más que le haya servido al principio para llegar a ella». Avicena, *Libro de la ciencia. Ciencia natural.* En Lomba, *Avicena*, 182. Se ha reproducido tal cual aparece en la antología de Lomba, por lo que ha de entenderse que lo presente en los corchetes no es mío.

[84] Avicena, *Libro de la ciencia. Ciencia natural.* En Lomba, *Avicena*, 182.

Por otra parte, en sus *Nueve mensajes sobre la sabiduría y la naturaleza*, el filósofo árabe hace una descripción sobre el uso de la metáfora de la luz. Dice que, «el sentido metafórico [de la palabra 'luz'] se entiende en dos sentidos: del bien o de la causa que lo produce»[85]. Al igual que en la perspectiva del neoplatonismo cristiano, el Bien supremo, la causa última de todo bien, se le atribuye al ser divino. Dios es el Bien que participa a todo bien, por lo que él es propiamente la realidad a la que hace referencia la luz y de quien, en última instancia, depende toda iluminación. Como se ha dicho antes, el Intelecto Agente es la última de las entidades supraterrenales, la que está al final de las esferas celestiales, pero por encima de toda realidad material. Dios está en el principio, encima radical y totalmente, por lo que, si bien, el Agente posee una iluminación constante, no es en absoluto por propio mérito, sino por participación del primer motor o causa primera[86].

[85] Avicena, "Iṯbât an-nubuwât*", editada en Tis` rasâ'il fî l-hikma wa-t-tabîýât*, El Cairo, 1326/1908. En Lomba, *Avicena*, 185. Se ha reproducido tal cual aparece en la antología de Lomba, por lo que ha de entenderse que lo presente en los corchetes no es mío. La explicación del sentido metafórico responde a un comentario que el filósofo árabe hace sobre el Intelecto Agente, a partir de una cita del Corán: «Dios es la Luz de los cielos y de la tierra. Su Luz es comparable a una hornacina en la que hay un pabilo encendido. El pabilo está en un recipiente de vidrio cque es como si fuera un astro fulgurante. Se enciende a partir de un árbol bendito, un olivo, que no es del Oriente ni del Occidente, y cuyo aceite casi alumbra sin haber sido tocado por el fuego. ¡Luz sobre luz! Dios dirige a su Luz a quien Él quiere. Dios propone parábolas a los hombres. Dios es omnisciente» Corán 24, 35. En Lomba, *Avicena*, 55.

[86] Ver Avicena, "Iṯbât an-nubuwât*", editada en Tis` rasâ'il fî l-hikma wa-t-tabîýât*, El Cairo, 1326/1908, 125-128. En Lomba, *Avicena*, 185-186. Ahí: «la facultad reflexiva, en el sentido absoluto, no es una de las facultades puramente racionales en las cuales naciera la luz en sentido absoluto». Aquí, también, ha de considerarse lo expresado por el profesor Sellés sobre la similitud y diferencia entre la concepción cristiana y la aviceniana en torno al intelecto agente, con el fin de no llegar a confundir las posiciones en una misma: «A la par, entre Dios y los hombres, Avicena colocó una serie de seres intermedios, algo así como lo que los judíos y cristianos denominan ángeles (con la peculiaridad de que Avicena les atribuye el poder creador, que los filósofos y cristianos reservan exclusivamente a Dios). Por admitir tales seres intermedios algunos cristianos del siglo XIII simpatizaron con él. En efecto, sus tesis se parecen a las de San Agustín, en cuanto a la iluminación de nuestra mente, y a la del Pseudo Dionisio, en cuanto que tal iluminación se lleva a cabo por medio de una serie de jerarquías angélicas. Sólo le faltaba identificar el intelecto agente con Dios para poder ser enteramente cristianizado. Pero Ibn Sina no lo llevó a cabo, pues del entendimiento agente declaró que se identifica con la última esfera, causa eficiente y final de nuestras almas». Juan Fernando Sellés, *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre. I siglos IV a.C. – XV* (Pamplona: Eunsa, 2012), 95.

Capítulo II. Los intelectos posible y agente según santo Tomás

Es el turno de abordar la perspectiva del Aquinate. En ésta ya no se verá la ambigüedad que se encuentra en el tratado de Aristóteles, sino un planteamiento más desarrollado. Hay que recordar que, tanto el entendimiento agente como el paciente son considerados facultades o potencias del alma humana. Es decir, el núcleo fundamental, aquello que las articula es el alma, la forma propia del ser humano, y éstas no son más que manifestaciones de la misma. Además de esto, y antes de entrar propiamente en materia, es preciso tener presente otras dos consideraciones. La primera, respecto a la traducción del término latino *intellectus*. La segunda, acerca de la diversa acepción del mismo, así como el particular sentido en el que en este escrito se ocupa. Así pues, hay que decir que, las palabras intelecto y entendimiento se utilizan como sinónimos para expresar *intellectus*. Ahora bien, en el *De Veritate* el Aquinate expresa la posibilidad de diversas formas en las que es posible entender este vocablo[87]. Allí expresa que tal palabra, unas veces hace referencia a una facultad del alma humana, ya sea al intelecto posible, ya sea al intelecto agente; otras veces señala la concepción que logra esa potencia intelectual del ser humano; algunas ocasiones más, designa un hábito de la misma –con más especificidad, el hábito de los primeros principios–; y, que un último sentido, es el que se le da cuando lo que se considera es el acto de entender –que, con más propiedad, ha de llamarse intelección–. En este trabajo el sentido habitual en el que se ocupa tal palabra es como facultad o potencia del ser humano.

2.1. El entendimiento posible

En el esquema de la Suma de Teología que desarrolla santo Tomás al tratar la cuestión del hombre, después de reflexionar sobre las potencias o virtudes del alma se aborda el asunto del entendimiento humano. En el artículo primero de la cuestión

[87] Ver *De veritate*, q.17 a.1 co.

setenta y nueve, de la *prima pars* de la *Summa Theologiae*, expresa cuatro supuestos fundamentales: primero, dado que el ser humano no es Dios, no ha de concebírsele como un ente en el que su acto de ser –su operatividad– coincida con su esencia; así que, al entendimiento humano no se le ha de comprender como la esencia del alma, sino como una facultad o potencia. Segundo, el entendimiento es la principal de las potencias del alma, por lo que es posible utilizar de manera sinonímica ambos términos. Tercero, hay dos géneros de potencias del alma, los cuales se distinguen según la variedad de sus objetos: ya sea apetitivas, ya sea intelectivas. La inmaterialidad propia de la sustancia intelectual creada es el fundamento de su capacidad para entender. Después de señalar esto, el Aquinate se concentra en describir las potencias intelectivas, de las cuales por el momento sólo se abordarán las correspondientes al entendimiento.

En el artículo siguiente Tomás reflexiona sobre la comprensión del entendimiento como potencia pasiva. Como habitualmente lo hace en la suma, recurre a un argumento de autoridad con el que sintetiza su postura respecto al tema. Cita el libro III del *De Anima* de Aristóteles: Entender es un cierto padecer[88]. Entonces procede al esclarecimiento preciso del término padecer. Son tres los modos en que puede interpretarse: el primero, el sentido más propio –*propriissime*–, es el que declara la privación a un sujeto de algo que le compete por naturaleza; el segundo hace referencia a la privación a un sujeto de algo que tiene, sin importar si le compete o no por naturaleza; y, el último, el sentido más general –*communiter*– es el que expresa «el simple hecho de que un ser en potencia para algo adquiera aquello para lo que estaba en potencia, sin perder nada propio»[89]. Este es el sentido en que ha de considerarse al entendimiento como paciente[90].

[88] El texto de Aristóteles dice: «[…] si el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar». Aristóteles, *Acerca del alma*, 429 a.

[89] *Summa Theologiae* I, q.79 a.2 co.

[90] También se encuentra una explicación de la potencialidad del entendimiento pero de manera más sintética en *De spiritualibus creaturis,* a.9 co. Santiago Collado, con mucha claridad detalla esta potencialidad de la siguiente manera: «En el conocimiento operativo que se da en las criaturas –tanto sensible como intelectual–, por el hecho de ser criaturas, aunque se caracteriza por ser intencional y por tanto por ser acto, no deja sin embargo de tener un cierto carácter pasivo. El sentido principal de la potencialidad se toma del movimiento físico. En este ámbito es la materia la que realiza el carácter de potencia, y sobre la forma recae el peso del acto. La materia es, en el

Para explicarlo con más detalle, el Doctor Angélico recurre a la reconsideración de una declaración expuesta con anterioridad[91]: las potencias intelectivas tienen como objeto particular el más común o universal, el ente en general[92]. Ahora bien, sólo un entendimiento del tipo del ser Absoluto –acto puro de ser– es capaz de estar siempre en acto respecto a la totalidad del ser; ningún entendimiento finito puede ser de esta categoría, es algo que simple y sencillamente sobrepasa su naturaleza. «Por eso, todo entendimiento creado, por el hecho de serlo, no está en acto con respecto a todo lo inteligible, sino que se relaciona con ello como la potencia con el acto»[93]. Pero no sólo eso, sino que también es preciso considerar el lugar del hombre como ser intelectual dentro de la escala de los seres. El entendimiento del ser humano, además de que, por ser creado, es que está lejos de la actualidad pura o propia, por lo mismo también ocupa el último lugar en la gradualidad ontológica –por arriba está el ser angélico y el divino, según Tomás–. Por ello, si a un intelecto le corresponde con mayor propiedad la pasividad o potencialidad es al del hombre. Y esto es algo que se vislumbra en el acto mismo del entendimiento, puesto que el ser humano no está siempre entendiendo, sino que «al principio, es como una tablilla en la que nada hay escrito, […] en un principio estamos sólo en potencia para entender, y luego entendemos en acto»[94].

En la segunda fase del *De Veritate,* en la cuestión sobre la mente –escrita aproximadamente nueve años antes de la *Prima pars* de la Suma– el Aquinate señala algunos de los rasgos esenciales del entendimiento posible. No mediante un artículo específico que hable del entendimiento paciente –como hace en la Suma–, sino en un

---

hilemorfismo, pura potencialidad: siempre va unida a la forma. Si se le separa de ella, se convertiría en algo *en sí* y perdería su potencialidad, ya no sería la materia prima. Tomás de Aquino compara a veces la unión que se da en el conocimiento intelectual humano, con la unión que se da entre la materia y la forma. La materia es una potencia pura. El conocimiento intelectual humano tiene también un carácter potencial que podríamos llamar puro, aunque su potencialidad –y su pureza– es de un orden distinto a la potencialidad material». Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (Pamplona: Universidad de Navarra, 2003), 19-20.

[91] En *Summa Theologiae* I, q.78 a.1 co.

[92] Ver *Summa Theologiae* I, q.5 a.2; q.55 a.1 co.; q.79 a.7 co.; a.9 ad.3; q.82 a.4 ad.1; q.87 a.3 ad.1; q.105 a.4 co.;I-II, q.9 a.1 co.;q.10 a.1 ad.3.; *Contra Gentiles* II, c.98.

[93] *Summa Theologiae* I, q.79 a.2 co. En *Super Sententias*, lib 3 d.14 q.1 a.1 qc.2 co., al tratar el dogma cristiano de la doble naturaleza de Cristo, santo Tomás toca el tema de la potencialidad del intelecto humano. Ahí, aborda la cuestión de la impresión sensible y su relación con el entendimiento, y deja claro lo posteriormente afirmado en la *Summa Theologiae.*

[94] *Summa Theologiae* I, q.79 a.2 co.

artículo que responde a la procedencia del conocimiento sensible. En medio de la confrontación gnoseológica contra los platónicos y los avicenianos, Tomás afirma su posición aristotélica respecto al conocimiento, y ahí sitúa la función particular del entendimiento posible –también la del agente, pero esto se detallará más adelante–. Dice el pensador medieval:

> el conocimiento de nuestra mente proviene en parte del interior y en parte del exterior, no sólo de las cosas separadas de la materia, sino también de las mismas cosas sensibles. En efecto, como nuestra mente se relaciona con las cosas exteriores, encontramos en ellas una doble aptitud: de una, como el acto a la potencia; a saber, en cuanto las cosas que están fuera del alma son inteligibles en potencia; pero la mente es inteligible en acto y se pone en ella el entendimiento agente, que hace que las cosas inteligibles en potencia sean inteligibles en acto; de otra, como la potencia al acto; a saber, en cuanto las formas determinadas de las cosas están en nuestra mente sólo en potencia, mientras ellas están en acto en las cosas fuera del alma; y según esto en nuestra alma se acomoda el entendimiento posible cuya función es recibir las formas abstraídas de las cosas sensibles, hechas inteligibles en acto mediante la luz del entendimiento agente[95].

En este fragmento Tomás expresa de manera explícita la tarea esencial del entendimiento posible: su cometido es la recepción de las formas abstraídas por el entendimiento agente. Esto manifiesta que el entendimiento posible sólo puede entenderse en consonancia con la del agente, puesto que el primero no es más que un depósito de los frutos del ser en acto del segundo. En otras palabras, si ejemplificamos la cuestión del conocimiento con el proceso de la vista –en el que intervienen el ojo que ve, la luz y lo visto–, «podemos comparar el intelecto agente a la luz, el fantasma al cuerpo coloreado, y el intelecto posible al ojo que recibe la impresión resultante»[96].

[95] *De veritate*, q.10 a.6 co.

[96] P. Dunne, *The production of the intelligibile species*. Scholasticism 27(1953), 192. En: José Ángel García Cuadrado, *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Báñez* (Pamplona: Eunsa, 1998), 193.

En esa misma cuestión, más adelante, en las respuestas a las objeciones, el *Doctor Communis* realiza un par de afirmaciones interesantes que ahondan el tema tratado. Al dar respuesta a la complicación en la relación entre lo material y la inmaterialidad de la mente humana, expresa que el entendimiento agente es quien se encarga de la 'inmaterialización' o abstracción de las formas sensibles, con lo cual éstas «se hacen así homogéneas al entendimiento posible en el que actúan»[97]. Dos cosas hay que resaltar de esta afirmación. Una, que las formas y el intelecto posible se homogeneizan. Es decir, que a esta facultad del alma no habrá de concebírsele como un mero contenedor, de naturaleza totalmente distinta a las formas, sino que una vez 'puestas' éstas en ella conforman una misma realidad, de ahí que «hay que entender que el alma se forma a sí misma, porque las formas hechas inteligibles por la acción del entendimiento agente forman el entendimiento posible»[98]. Junto con ello, el otro asunto al que se debe prestar atención es que las formas abstraídas actúan en el entendimiento posible. Esto implica que el entendimiento posible, a pesar de su mera potencialidad es actualizado, o sea, perfeccionado. De ahí que a mayor actualización formal mayor perfección, es decir, a mayor recepción de formas, mayor perfeccionamiento del intelecto humano.

Lo dicho inmediatamente arriba puede ser complicado de comprender, puesto que pareciera encontrarse ahí una problemática: ¿cómo puede ser el entendimiento posible algo, de alguna manera actualizado o perfeccionado? Si ya se ha dicho más arriba que el entendimiento es pura potencialidad, a la hora de situarle perfección alguna surge una complicación. Al respecto hay que decir que el punto clave está en la comprensión de que tal actualidad o perfección le es dada por la especie inteligible, más no es obtenida por sí mismo. Ahora bien, la complicación surgida no es irrelevante o sin fundamento, ya que, si uno lee textos más tempranos de Tomás como *Summa contra Gentiles* fácilmente podría embrollarse en la señalización de una contradicción. El texto dice así:

---

[97] *De veritate*, q.10 a.6 ad.1.

[98] *De veritate*, q.10 a.6 ad.5. Ver José Ignacio Murillo, *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino* (Pamplona: Eunsa, 1998), 26-29.

> pues el entendimiento posible está en acto perfecto, respecto a las especies inteligibles, cuando reflexiona en ellas en acto. Pero cuando no reflexiona en ellas en acto, no está en acto perfecto en acuanto a dichas especies sino que se encuentra en un punto intermedio entre la potencia y el acto[99]

Sin embargo, en el mismo comentario –pero más adelante– santo Tomás expresa algunas afirmaciones que pueden dirigir a una respuesta a tal desconcierto; si bien –hay que decir– no lo hace de manera exclusiva, sino por vía indirecta a la hora de responder a la interrogante de si la sindéresis es potencia o hábito. Dice el Aquinate en la réplica decimotercera de esta cuestión que,

> La potencia activa no se distingue justamente de la pasiva por tener operación, ya que como toda operación es de alguna potencia del alma, sea activa o pasiva, cualquier potencia del alma sería activa. Su distinción se conoce más bien por la comparación de la potencia con su objeto: si el objeto se relaciona con la potencia como paciente y transmutado, la potencia será activa, pero si se relaciona como agente y motor, la potencia será entonces pasiva[100].

Esta especificación es de mucha ayuda para poder comprender adecuadamente las facultades o potencias del alma. No se les denomina potencias en cuanto que no se encuentran actuando y en espera de ello, sino por la relación entre ellas y su objeto. Así, el entendimiento agente es actual por sí mismo, en tanto que por sí mismo maneja el objeto al que se dirige; en cambio, el intelecto paciente no, puesto que éste se actualiza por las formas de las que es él el receptor específico para ello[101]. Asimilando esto es que se ha de vislumbrar sin problema el hecho de que el entendimiento posible sea algo actualizado.

---

[99] *Contra Gentiles* II, c.74 n.16.

[100] *De veritate*, q.16 a.1 ad.13.

[101] «[…] el inteligible en acto hace que el entendimiento en potencia sea entendimiento en acto, y así el entendimiento posible es potencia pasiva». *De veritate*, q.16 a.1 ad.13. O, como lo explica en el *Comentario al De Anima de Aristóteles*, el entendimiento posible «por su sustancia» está en potencia y, sólo estará en acto cuando reciba la especie: Ver *De anima* III, lec.10 n.732.

En esa misma réplica, Tomás todavía expresa una característica más del intelecto posible: éste es sujeto de hábitos[102]. De forma sintética y como premisa precisa para la comprensión de esta afirmación ha de decirse que por hábito se entiende «una disposición de la potencia para el objeto. De ahí que el hábito haya de estar en la potencia que es principio del acto»[103]. El hábito no es algo en acto ni en mera potencia, es algo estable –firme– que media entre ambos, que facilita o predispone a la potencia para la actualización, para la consecución de su perfección. «Por consiguiente, hemos de decir que el entendimiento posible es sujeto de hábitos; pues precisamente le compete ser sujeto de hábito a aquello que está en potencia para muchas cosas, y esto se da al máximo en el entendimiento posible»[104]. En el caso del conocimiento y de la dinámica propia entre el intelecto posible y el agente, se ha de vislumbrar que el primero es la potencia y el segundo el acto, por lo que al posible le corresponde estar en disposición para el perfeccionamiento que se logra con el agente. Y, conforme a esto, es que al entendimiento posible se le considera el sujeto del hábito de la ciencia, el principio mismo del conocimiento.

Otro texto[105] que es preciso considerar, es el comentario al *De Anima* de Aristóteles –texto contemporáneo a la primera parte de la *Summa Theologiae*–. Ahí, el autor medieval justifica la asimilación que hace el Estagirita entre el sentido y el entender. Ni puro razonamiento, ni pura sensibilidad, para Tomás –siguiendo al Filósofo–, tanto el entendimiento como los sentidos son vías de conocimiento, pero no de la misma forma. Y así como «el sentir es cierto conocer, y sentimos algunas veces en potencia otras en acto, así el entender es cierto conocer, pues algunas veces

[102] Ver *De veritate*, q.16 a.1 ad.13; q.20 a.2; *Summa Theologiae* I, q.89 a.5; I-II, q.50 a.4; q.56 a.3; *Contra Gentiles* II, c.73 n.21. *De unitate Intellectus* cap.4.

[103] *Summa Theologiae* I-II, q.50 a.4 ad.1. Para entender de mejor manera esta afirmación es preciso remitirse al tratado más detallado que el autor ha desarrollado sobre el tema: *Summa Theologiae* I-II, q.49-54. También véase Giuseppe Abbà, *La nuova concezione dell'habitus virtuoso nella Summa Theologiae di San Tommaso d'Aquino*, Salesianum, 43 (1981), 71-117; V.J. Bourke, *El hábito en la doctrina tomista de la potencia y del acto*. *Ensayos sobre el tomismo* (Madrid: Morata, 1963); Lluis Clavell, *Il primo principio della conoscenza intellectuale*, Atti dell'VIII Congreso tomístico, VII, Libreria Editrice Vaticana, 1982, 62-73; B.R. Inagaki, *Habitus and natura in Aquinas*, in Studies in medieval philosophy, Ed. By John F. Wippel, The Catholic University of America Press, 1987; Murillo, *Operación*.

[104] *Summa Theologiae* I-II, q.50 a.4 ad.1

[105] No sólo un texto más, sino tal vez el más importante para estudiar el tema en cuestión, debido principalmente, a la extensión con la que santo Tomás lo trata allí.

entendemos en potencia otras en acto»[106]. En otros términos –y conforme al tema que se está tratando–, de igual manera que el sentido no está siempre en acto, el entendimiento tampoco puede estarlo. Mas la analogía no termina allí, puesto que también manifiesta que así «como el sentir es cierto padecer por lo sensible […], el entender es padecer algo por lo inteligible»[107]. El entendimiento es posible o paciente porque lo inteligible es algo que no siempre se tiene, y que nunca se agotará, pues dada la limitación de la naturaleza humana, siempre se estará en vías de entender algo más. También es así porque el entendimiento padece lo inteligible, es algo que recibe, y que le modifica.

> […] si el entender es semejante al sentir, aunque sea preciso que la parte intelectiva sea impasible considerando la pasión en su sentido propio, sin embargo es necesario que tenga cierta semejanza con la pasividad porque es necesario que tal parte sea receptiva de la especie inteligible y sea en potencia respecto de la especie y no en acto. Así, entonces, es preciso que tal como se relaciona lo sensitivo a los sensibles, así se relacione lo intelectivo a los inteligibles, porque ambas partes están en potencia con relación a su objeto y son receptivas del mismo[108].

Más adelante, el Aquinate desarrolla otra de las características fundamentales del entendimiento posible: éste no es algo corpóreo ni está mezclado con algo de tal naturaleza, por lo que tampoco puede afirmarse que tenga órgano corporal alguno. Para detallar tal situación, lo primero a lo que recurre es a la reconsideración del debate en la antigüedad. Dice el pensador medieval que mientras que Empédocles declara que el intelecto está conformado de todas las cosas puesto que sólo así podría conocerlas, Anaxágoras, de manera contraria, expresa que su naturaleza es simple y sin mezcla, por lo que no ha de tener alguna relación intrínseca con lo material. Dice, también, que la razón de la afirmación de este segundo filósofo naturalista es que considera al entendimiento como principio del movimiento: sin mezcla alguna puede lograr 'dominar' todas las cosas, en cambio, con mezcla sólo podrá lograr el movimiento de las cosas de materia similar[109]. Sin embargo, Tomás piensa que,

[106] *De anima,* lib.III lec.7 n.675.
[107] *De anima,* lib.III lec.7 n.675.
[108] *De anima,* lib.III lec.7 n.676.
[109] Ver *De anima,* lib.III lec.7 n.677-678.

aunque tiene razón Anaxágoras, sus argumentos señalan más bien la no corporalidad del entendimiento agente que la del paciente, puesto que el punto medular se encuentra en la señalización del dominio sobre las cosas y no en el entendimiento.

> Pero como ahora no hablamos del intelecto que mueve todas las cosas sino del intelecto por el que el alma entiende, tal medio probativo no es oportuno para esclarecer que el intelecto es sin mezcla; de ahí que es preciso encontrar otro medio a tal efecto, es decir para mostrar que el intelecto conoce todas las cosas. Para esto añade: '…esto es, para conocerlo…', como si dijese: así como Anaxágoras estableció que el intelecto es sin mezcla para dominar, así es preciso que establezcamos que el intelecto es sin mezcla para que conozca[110].

Al dar cuenta del intelecto posible lo que interesa es señalar su capacidad de conocimiento o entendimiento y no el dominio para que se consume un acto de conocimiento. En cuanto a ello, la amplitud o extensión gnoseológica propia del ser humano es potencialmente infinita: el hombre es apto para lograr el entendimiento de todo cuanto es. No obstante, es importante remarcar que esto es netamente potencial, no actual; o, en otros términos, esto significa que el hombre tiene la capacidad de conocer o comprender todo cuanto es, pero no que en efecto lo esté haciendo: potencia infinita pero actualidad finita. Ahora bien, algo que no menciona en este texto pero sí en la Suma Contra Gentiles, es que el conocimiento que se obtiene no es de lo particular sino de lo general, de la esencia misma, como más adelante se comentará[111]. Así, Tomás afirma, siguiendo a Aristóteles, que el entendimiento posible no puede estar determinado materialmente, puesto que, de ser así, estaría tremendamente limitado: «es necesario que carezca de toda forma corporal, como el sentido de la vista carece de todo color […]. [Pues] si tuviese alguna forma determinada diversa de la suya, tal forma, que le sería connatural, le obstaculizaría para conocer las otras formas»[112].

---

[110] *De anima*, lib.III lec.7 n.679.

[111] «El entendimiento posible conoce al hombre no en cuanto es este hombre, sino en cuanto es simplemente un hombre, según su definición específica». *Contra Gentiles* II, c.73 n.20

[112] «[…] impediría al intelecto de forma tal que bloquearía a la consideración de lo demás». *De anima*, lib.III lec.7 n.680. La conclusión íntegra de santo Tomás, al respecto, se encuentra en el párrafo posterior: «[…] no puede ser la naturaleza del intelecto 'otra que ésta', es decir ninguna determinada, sino que sólo posee esta naturaleza, la que está en potencia de todo. Y esto acontece con el intelecto porque no es cognoscitivo sólo de un género de

Ahora bien, lo expuesto hasta aquí dirige la mirada a una cuestión retomada en nuestros días –y de la que no se hablará en este momento sino más adelante–: ¿tiene el intelecto órgano corporal alguno? La respuesta del filósofo medieval es un no tajante, «porque si algún órgano corporal perteneciera al intelecto como ocurre en la parte sensitiva, se seguiría que tiene alguna forma determinada de las formas de las cosas sensibles»[113]. Y esto remite a las argumentaciones detalladas con anterioridad, pero con un cierto añadido. No sólo el intelecto ha de estar librado de toda materialidad para que éste pueda gozar de una potencialidad absoluta de conocimiento, sino también porque de no ser así habría que postular un lugar material para el almacenamiento de las especies adquiridas. Pero esta conclusión es inadmisible desde la perspectiva de Tomás, debido a que la instancia para ello corresponde al alma intelectiva, en concreto, a una de sus facultades, a la potencia que estamos tratando[114].

De lo dicho surge otra deducción: si lo intelectivo no está intrincado con lo material, o mejor dicho, con algún órgano corporal, entonces ha de estar separado. Sin embargo, ¿qué significa tal separación? La respuesta a esta interrogante es uno de los temas constantes que veremos en la reflexión tomista sobre el intelecto, no sólo correspondiente al texto que ahora se está abordando, sino a otros más como la *Summa Theologiae* o la *Summa Contra Gentiles*. Hubo quiénes interpretaron la separación del intelecto posible de la que habla Aristóteles conforme a la autonomía ontológica de las sustancias separadas que concibe santo Tomás –como son Dios y

sensibles, como la vista, el oído o de todas las cualidades o accidentes de los sensibles comunes y propios, sino universalmente de toda naturaleza sensibles. De donde, como la vista carece de todos los géneros de sensibles, así es preciso que el intelecto carezca de toda naturaleza sensible». *De anima*, lib.III lec.7 n.681. Consultar también *Contra Gentiles* II, c.59.

[113] *De anima*, lib.III lec.7 n.684. Es capital indicar que si bien es cierto que Tomás niega toda necesidad formal de un cuerpo por parte del alma, existe una relación natural intrínseca entre ambas entidades respecto a la naturaleza humana. Ver *Q. D. De anima*, a.3 ad.19.21.

[114] Ver *De anima*, lib.III lec.7 n.686. Hay que decir que esta cuestión también la trata –y con los mismos argumentos en la *Summa Theologiae*, aunque de forma más genérica de como lo hace en el texto comentado. Ver *Summa Theologiae* I, q.75. a.2-3. También véase *De Potentia* q.3 a.9.11 y *De spiritualibus Creaturis* a.2. Es de relevancia apuntar que esta cuestión ya la había tratado años antes en la *Suma contra Gentiles*. Tomás abordó el tema cuando replicó y corrigió la posición de Alejandro de Hales, la cual sostenía que el entendimiento posible no podía «radicar en una sustancia intelectual, y consiguientemente no era sino una mezcla de elementos del cuerpo humano» *Contra Gentiles* II, c.62.

los ángeles–[115]. La separación del entendimiento no implica que éste sea ajeno al sujeto que está entendiendo, que haya una disociación entre el yo personal y su intelecto[116], o que no haya cierta dependencia entre el entendimiento y el cuerpo[117], sino tan sólo que no está mezclado con órgano alguno[118]. Se dice que el entendimiento es separado en cuanto que no está aprehendido por corporalidad alguna, más no porque sea algo distinto al sujeto humano, que esté por encima o fuera de él, y que sea común a toda la especie humana. Como dice el Aquinate al justificar esta expresión en Aristóteles:

> Es asombroso que en algo tan fácil se hayan equivocado, porque interpretaron que el intelecto es separado como un ente que tiene intelecto, mientras que él llama separado al intelecto porque no tiene órgano a diferencia del sentido. Esto ocurre porque el alma humana en razón de su nobleza trasciende la capacidad de la materia corporal y no

[115] Principalmente provenientes del mundo árabe. Santo Tomás lo manifiesta con todo detalle en *De spiritualibus creaturis*, a.9 co.: «Pues bien, acerca del entendimiento posible afirmó Averroes en *Commentum III De Anima* que sería una sustancia entitativamente separada de los cuerpos humanos, pero que se uniría cono nosotros mediante los fantasmas, y además que habría un único entendimiento posible para todos». Pero no se conforma con denunciarlo aquí, puesto que –aproximadamente– dos años después de haber terminado este texto, escribe *De unitate intellectus contra Averroistas Parisienses*. Allí afronta los errores sobre la unicidad del intelecto provenientes de la lectura de Aristóteles que Averroes hace, y que se estaban proliferando con fuerza entre sus contemporáneos; al respecto el *Doctor Communis* dice: «Contra estas afirmaciones ya desde hace tiempo hemos escrito muchas cosas; pero dado que el descaro de los descarriados no cesa de oponerse a la verdad, nos hemos propuesto escribir de nuevo contra el mismo error algunas cosas, de modo que tal error quede claramente confutado». *De Unitate Intell.* pr. n.1. Véase Sellés, *El intelecto*, 81-132.

[116] Tomás no puede asumir una posición donde el intelecto se desentienda del individuo particular. No sólo porque de hacerlo contradeciría a la revelación cristiana que él profesa, sino porque también es repugnable desde la razón. Al respecto dice Abelardo Lobato en su estudio introductorio al *De unitate intellectus*: «Frente a la posición de los averroístas que quieren probar que el entendimiento es algo separado del alma, y único para todos los hombres, Tomás adopta la posición existencial, el hecho radical de todo filosofar: Yo entiendo. El *cogito* cartesiano, y el *Ich denke* kantiano, tienen un precedente no sólo en Agustín que hace de su propia biografía un espejo de todo lo humano, y sus *Confesiones* irrumpen en la historia como el primer ensayo de desvelar qué es el hombre a través de un hombre concreto, sino en Tomás de Aquino, que habla en estilo medieval y lo dice como apuntando con el dedo: *Hic homo singularis intelligit*. Se trata de un hecho que tiene más peso que ningún argumento. Un hecho que requiere la fundamentación en las causas, toda una antropología». Abelardo Lobato, "Introducción", En: Tomás de Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas de Filosofía* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos), 108. «[…] hay que decir que el entendimiento posible es un individuo singular, pues los actos son de los singulares». *De spiritualibus Creaturis* a.9 ad.6. «[…] el alma de este hombre es por la que este hombre entiende». *Contra Gentiles* II, c.73 n.4: Traducción mía.

[117] En este sentido, santo Tomás sí afirma una cierta necesidad del cuerpo por parte del entendimiento posible. Para el sujeto humano, los fantasmas son el vehículo para el acceso a la especie inteligible, al entendimiento de las cosas. Y, ellos llegan mediante la relación de la corporalidad con el mundo. En pocas palabras, en cierta manera está separado en cuanto al ser, más no en cuanto a la operación. Ver *Contra Gentiles* II, c.60 n.16-17. Murillo, *Operación,* 36-38.

[118] Este tema lo trata con mayor detalle y extensión en *Summa Theologiae* I, q.76

> puede ser compenetrada totalmente por ella. De allí que le cabe alguna operación en la que no se comunique con la materia corporal. Por esto la potencia que se relacione con tal operación no ha de poseer órgano corpóreo, y así es separado el intelecto[119].

Conforme a lo ya dicho, es importante para Tomás señalar otra cuestión: ¿es el entendimiento posible algo único o puede hablarse de muchos? Siguiendo su afirmación de la ausencia de ruptura entre el intelecto –separado– y el yo-personal, es que puede verse con claridad su respuesta, está a favor de afirmar la multiplicidad de intelectos, ya que en caso contrario se tendría que afirmar la unicidad personal absoluta, es decir, la existencia de una única persona en el orbe entero. Los hechos particulares desmienten esta perspectiva, puesto que de ser así no podría ser posible, por ejemplo, que una persona entendiera algo mientras otra no lo hiciera. El Aquinate afronta este asunto en diversos textos. En *Quaestiones disputatae de Anima*[120] dedica un artículo a detallar porqué el entendimiento posible no es sólo uno. Para ello plantea 22 objeciones con sus respectivas réplicas, así como una extensa resolución de su posición. También lo hace en la *Summa Theologiae,* en la primera parte, cuando considera el dilema de la unión del cuerpo con el alma. En ambos artículos, el argumento principal es que no todos los seres humanos llegan a las mismas conclusiones porque no todos tienen los mismos conocimientos[121]. Otro escrito de relevancia donde se enfrenta a esta cuestión es el *De Unitate Intellectus* donde, a parte de contar el mismo problema ya mencionado, muestra otras dos razones por las que ha de rechazarse la postura que afirma la unicidad intelectual: porque afirmar tal unicidad implicaría la nulidad del sujeto o individuo; y, porque si sólo hay un entendimiento, entonces sólo habrá también una voluntad, lo que acarrearía contradicciones en el ámbito moral; ambas posturas, así como el argumento de la multiplicidad de conclusiones, son evidentes en la experiencia[122].

---

[119] *De anima*, lib.III lec.7 n.699.

[120] Escrito entre 1266 y 1269.

[121] Para entender de mejor manera esta postura es necesario recordar que para el Aquinate el encuentro con la verdad consiste en una adecuación del entendimiento con la cosa. Por lo cual resulta sumamente absurdo afirmar que hay un entendimiento universal, único, y a la par que no todos los sujetos intelectuales comprenden lo mismo.

[122] *De unitate Intellectus,* cap.4

La aseveración de la multiplicidad de las conclusiones a las que pueden llegar los hombres en el proceso del conocimiento devela otra de las cuestiones en torno al intelecto posible: éste es el principio del entendimiento o conocimiento[123]. Algo que se señala en la *Suma de Teología*, en las *Cuestiones disputadas sobre el alma*, en el comentario *Sobre las criaturas espirituales* y en la *Suma contra gentiles*, y de lo que ya se ha dado cuenta unos párrafos más arriba. Es conveniente señalar esto porque así se vislumbra la relevancia del entendimiento posible en la dinámica ontológica del ser humano, ya que, desde la óptica aristotélica-tomista, tal intelecto no es una propiedad cualquiera del hombre, sino que constituye una parte propia de su ser. Así, la distinción esencial de la naturaleza humana se encuentra, en parte, en su capacidad cognitiva

Pero no son los únicos textos. De la misma época que los trabajos anteriores, son las *Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis*, donde vuelve a dedicar un artículo exclusivo a tal asunto. No hay alguna idea nueva que se desarrolle, es lo que ya se ha venido diciendo con anterioridad. Aunque se encuentran 15 objeciones y réplicas, el planteamiento central es brindar 3 principales argumentos por los que el entendimiento posible ha de ser múltiple y no solamente uno: «Primero, porque no es posible que una sola virtud tenga simultáneamente y de una vez acciones distintas respecto al mismo objeto»[124]: o todos los hombres entenderían o ninguno lo haría, pero nunca habría lo que efectivamente vemos, que a veces unos entienden y otros no. «Segundo, es imposible que sea numéricamente uno en los individuos de la misma especie aquello por lo que reciben la especie»[125]: o, en otras palabras, sería imposible afirmar la individualidad, lo que también es contradicho por la experiencia. «Tercero, si el entendimiento posible fuera único para todos los que existen y existieron, este entendimiento no recibiría las especies abstraídas de nuestros fantasmas»[126]: los

[123] Ver *Summa Theologiae* I, q.76 a.2 co.; q.79 a.2 co.; *Q. D. De anima*, a.3 co.; *De spiritualibus creaturis* a.9 co.; *Contra Gentiles* II, c.59; 60; 73.

[124] *De spiritualibus creaturis*, a.9 co. O, como años antes mencionó en *Contra Gentiles* II, c.73 n.17: «[…] si el entendimiento posible de éste y de aquel hombre fuese el mismo numéricamente, necesariamente también sería una numéricamente la acción de entender de uno y otro».

[125] *De spiritualibus creaturis*, a.9 co.

[126] *De spiritualibus creaturis*, a.9 co. Este argumento también lo encontramos –formulado de múltiples maneras– en *Contra Gentiles* II, c.73, un texto escrito –por lo menos– 3 años antes. Una de las maneras de expresarlo es la siguiente: «Cada causa motriz ha de tener sus propios instrumentos; por ejemplo, el flautista tiene sus propios

fantasmas serían algo innato –un entendimiento siempre en acto–, consecuencia de la vivencia acumulada de la humanidad hasta el momento, lo que, a su vez, implicaría que el conocimiento fuera reminiscente, conforme al planteamiento de Platón y no de Aristóteles.

Además de los textos y argumentos ya mencionados, Tomás ya había desarrollado el tema con anterioridad. En el segundo libro de *Summa contra Gentiles*, es posible dar cuenta ya de su posición. Ahí plasma los siguientes razonamientos: primeramente, se ha de rechazar la unicidad universal del entendimiento porque la sustancia intelectual que éste es, es una forma que acompaña una específica materialidad, se constituye un individuo. Igualmente, no puede ser admitido porque, dado que es una forma, es una causa motriz, y, «cada causa motriz ha de tener sus propios instrumentos; […] así como es imposible que el arquitecto use de los instrumentos del flautista, así también es imposible que la inteligencia de un hombre sea la de otro hombre»[127]. El tercer argumento tiene como fundamento la individualidad del sujeto, la cual se instituye en la particularidad del alma: cada ser humano entiende por su alma, cada ser humano es un individuo por su alma; por ello, es absurdo afirmar que haya una única alma para todos los seres humanos, así como también la posibilidad de una transmigración del alma en distintos sujetos. El cuarto y último razonamiento dice así: «el mismo principio del ser lo es de la unidad; porque la unidad se sigue del ser. Pero todas las cosas tienen el ser por su forma. Luego, la unidad del ser se sigue de la unidad de la forma. Luego es imposible que sea una la forma de todos los hombres individuales»[128]. Después de señalar tales consideraciones, santo Tomás cierra esta parte enfatizando el hecho de que la individualidad propia del ser humano está asentada sobre la individualidad de su entendimiento posible[129]. Así pues, después de los múltiples argumentos que brinda,

instrumentos, e igualmente el arquitecto. Y la inteligencia se relaciona con el cuerpo como su causa motriz, como Aristóteles declara y determina […]. Por consiguiente, así como es imposible que el arquitecto use de los instrumentos del flautista, así también es imposible que la inteligencia de un hombre sea el de otro hombre». *Contra Gentiles* II, c.73 n.3.

[127] *Contra Gentiles* II, c.73 n.3.

[128] *Contra Gentiles* II, c.73 n.5.

[129] Ver *Contra Gentiles* II, c.73 n.7.

el *Doctor Communis* puede afirmar con toda certeza que, «el entendimiento posible es uno en especie en los diversos hombres, pero múltiple en cuanto al número»[130].

En cuanto al objeto propio del entendimiento posible, desde la *Suma Contra Gentiles* Tomás critica la postura averroísta en la que se sitúa a los fantasmas como tal[131]. Éstos son de basta utilidad para que se logre el entendimiento, más no han de ser comprendidos como el objetivo fundamental de éste. Su función no es otra que la de mediar para que el entendimiento logre su fin, son meros instrumentos. Entonces, si los fantasmas no son la meta, podría exclamarse que ésta le corresponde al a las especies inteligibles. Pero, tampoco ésta es la postura adecuada, por lo que el Aquinate la rechaza[132]. Para él, «la especie entendida en acto es la forma del intelecto posible, como la especie visible en acto es la forma de la potencia visiva, o del mismo ojo»[133]; es decir, la especie inteligible no es lo que se entiende, sino aquello por lo que el entendimiento entiende. Su declaración es unánime en todos los escritos en los que trata el tema: «lo que el intelecto entiende es la quididad que está en las cosas»[134]. El objeto propio del entendimiento posible es la esencia o naturaleza de las cosas, pues «mientras que los sentidos no perciben sino los accidentes exteriores, la inteligencia llega hasta el ser de la cosa»[135]. Todavía puede hacerse una matización más. En

[130] *Contra Gentiles* II, c.75 n.6. Además, es importante señalar –como lo hace el Aquinate en *Contra Gentiles* II, c.60 n.5– que, en caso de que la posición aviceniana fuera cierta, y no existiera más que un solo entendimiento posible, tanto la moralidad como toda política no tendrían razón de ser.

[131] Ver *Contra Gentiles* II, c.60.73.

[132] Ver *Contra Gentiles* II, c.73.75; IV, c.11; No sólo encontraremos esta postura en este escrito, también veáse: *De veritate* q.10 a.9; q.18 a.1 ad.1; *Summa Theologiae* I, q.85 a.2; *De anima* III, lec.8; *De spiritualibus creaturis* a.9 ad.6.

[133] *Contra Gentiles* II, c.59 n.10.

[134] *De anima* III, lec. 8 n.19. Ver *Summa Theologiae* I, q.85 a.2; *Q. D. De anima* q.13; *De unitate Intellectus* c.1.

[135] Henry Dominique Gardeil, *Iniciación a la filosofía de santo Tomás de Aquino. 3. Psicología* (Ciudad de México: Tradición), 96. Santo Tomás tiene claro que la esencia de las cosas no es algo separado de la cosa, es la cosa misma, pero bajo condiciones potenciales. Por eso es fundamental la afirmación de que el entendimiento tenga como objeto propio la quididad de lo real, porque esto implica que el entendimiento es capaz de conocer la realidad en sí misma y no quedarse en la mera subjetividad. Sin ello, sería imposible la validación de la ciencia como tal. También por ello es que puede afirmarse sin problema alguno, como se ha hecho con anterioridad, que el intelecto posible es el sujeto del hábito de la ciencia. Ver *Contra Gentiles* II, c.75; *Summa Theologiae* I, q.85 a.2; *De anima* III, lec.8; Murillo, *Operación,* 26-29; Gardeil, *Iniciación*, 90-99. De igual modo, por tales razones puede delinearse la amplitud de la operatividad del entendimiento: «puede decirse que opera en todas partes, no porque su operación se halle en todas partes, sino porque es acerca de aquellas cosas que se hallan en todas partes». *Q. D. De anima* q.3 ad.11. Ver Murillo, *Operación,* 29-30.

Contra Gentiles[136], después de aclarar que «el alma entiende por el intelecto posible»[137], el Aquinate específica que la adjudicación de las especies –o el entendimiento– es también algo individual. No se puede entender de una sola vez muchas cosas, sino que una a una se van logrando, «pues ninguna potencia se perfecciona por muchos actos, a menos que estén ordenados»[138]. Así, expresa la condición limitada del entendimiento humano, que de un solo 'vistazo' no puede comprender todo.

2.2. El intelecto agente

El estudio del intelecto agente desde la perspectiva del Aquinate no es cosa sencilla, dada la extensa cantidad de textos en los que trata algo referente a tal. No obstante, en la historia del tomismo es una cuestión que se ha tratado bastante. Por eso, a diferencia de la cuestión anterior en la que se fueron analizando las diversas precisiones que Tomás hizo sobre el intelecto posible conforme a su aparición en diversos textos, en esta sección el esquema que se sigue es más de corte temático, haciendo a un lado los detalles de sus escritos. Recientemente, los que más se han dedicado al estudio de este tema son Leonardo Polo y Juan Fernando Sellés –quien no sólo tiene múltiples artículos sobre ello, sino incluso una obra –en tres volúmenes sobre su tratamiento en la historia–, pero con una variación fundamental que, en última instancia, como se verá más adelante, les separa de santo Tomás.

Lo primero que ha de señalarse es su realidad. En el ser humano no se encuentra solamente pasividad, posibilidad o hábitos cognoscitivos, sino también actualidad. Para explicar que el entendimiento es una potencia pasiva, Tomás recurre a la afirmación de Aristóteles de que el entender es un cierto padecer. Véase aquí que, al decir 'cierto' no se está absolutizando que sea así. Es decir, el entender no es puro padecer. Si fuera así, sería suficiente para el ser humano el entrar en contacto con la realidad y sus múltiples dimensiones para entender ello. La experiencia, no obstante, demuestra lo contrario. Esto se entiende retomando, una vez más, algo de lo que se

[136] Ver *Contra Gentiles* II, c.60.
[137] *Contra Gentiles* II, c.60 n.21.
[138] *Contra Gentiles* II, c.60 n.26. Una consecuencia lógica de la naturaleza finita del ser humano, y que sólo tendrá una excepción en la naturaleza de Aquél que goza del acto puro de ser.

ha dicho sobre el intelecto posible: éste es el receptáculo de las formas inteligibles de lo real. Pero las formas no llegan allí por sí mismas –como si la esencia de la realidad se impusiera siempre al sujeto–, sino que es preciso una facultad subjetiva que haga ello[139]:

> Lo inteligible en acto no es algo que exista en el orden de la realidad natural sensible, que no subsiste sin la materia. De este modo, la inmaterialidad del entendimiento posible no sería suficiente para entender si no actuase el entendimiento agente para hacerlo inteligible en acto por medio de las abstracciones[140].

En el esquema que sigue en la *Summa Theologiae*, después de señalar la existencia de este intelecto, Tomás continúa su reflexión situándolo como algo del alma. La relevancia de esta afirmación se vislumbrar al considerar que en la época había posiciones contrarias: la agustina-aviceniante[141] y la averroísta[142]. Ambas posturas defendían la imposibilidad de un intelecto agente humano, puesto que tal entendimiento sólo podía corresponder a Dios, de manera primaria, y a los ángeles, de manera secundaria. A grandes rasgos, la única diferencia entre las dos se daba por los fundamentos filosófico-teológicos a los que recurrían para afirmarlo. El Aquinate refuta estas posiciones. Para él, si bien es cierto que Dios es la fuente de toda luz cognoscitiva, éste mismo ha facultado al hombre con su propia capacidad intelectual.

---

[139] Ver *Summa Theologiae* I, q.79 a.3 co.; *Summa Theologiae* I, q.54 a.4 co.; *Contra Gentiles* II, c.77; *De anima* lib.III, lec.10; *De spiritualibus creaturis*, a.9; *Q. D. De anima*, a.4; *Compendium Theologiae* I, c.83.

[140] *Summa Theologiae* I, q.79 a.3 ad.3. Respecto a su posición, es de interés mencionar que en diversos tratados expresa que la afirmación del intelecto agente es importante, además, para rechazar la posición platónica de la subsistencia independiente de la materia de las formas, en la que, al ser éstas de tal condición, es absurda la presencia de un agente en el entendimiento. Ver *Summa Theologiae* I, q.79 a.3 co.; *De anima* lib.III, lec.10 n.731; *Q. D. De anima*, a.4. co.

[141] Partidarios de esta posición fueron Guillero de Alvernia (1180-1244), Roger Bacon (1214-1292) y Roger Marston (†1303). Ver Sellés, *El intelecto*, 189-200; L.J. Bowman, "The Development of the Doctrine of the Agent Intellect in the Franciscan School of the Thirteenth Century" *Modern Schoolman*, 1973 (50), 251-279.

[142] Ver Sellés, El intelecto, 200-209; en esta misma obra, el profesor de Navarra brinda una abundante bibliografía que trata el tema: C. Krzanic, "La scuola francescana e l'averroismo", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica,* 1929 (21), 444-494; B. Nardi, "Note per una storia dell'averroismo latino", *Rivista de storia della filosofía*, 1947 (2) 134-220; A. Blanco, *Averroísmo de París: presupuestos epistemológicos y racio-naturalistas en las condenaciones de 1270-1277*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1988.

No es un tercer principio que componga al ser humano, sino que es una *virtus* –potencia o facultad– de su propia alma[143].

Lo siguiente que el Aquinate afirma es algo que ya había dicho sobre el entendimiento posible: el intelecto agente no es uno en todos. La afirmación de ello implica muchos problemas que Tomás evidencia. Las principales objeciones se encuentran desarrolladas en la *Suma de Teología* y en las *Cuestiones disputadas sobre el alma*[144]. En la *Suma de Teología* el pensador medieval le dedica un artículo al tema. Ahí retoma la asimilación que Aristóteles hace del entendimiento agente como luz –de la cual se dará detalle más adelante– para argumentar que, así como la luz no es la misma en las diversas cosas iluminadas, tampoco es el intelecto agente en todos los hombres[145]. Además, «si el entendimiento agente es algo del alma, como una potencia propia suya, es necesario afirmar que hay tantos entendimientos como almas»[146]. En caso de que se recurriera a la declaración aristotélica del intelecto como una realidad separada, Tomás hace una corrección de ello dejando claro que tal separación hace alusión a la independencia del cuerpo, mas no a que sea una realidad sustancial[147]. Si, por otra parte, el argumento para la unidad del entendimiento estuviera asentado sobre la obtención de los universales, la réplica se centrará en la señalización de que ello es así no porque haya un solo intelecto, sino porque todos los que lo obtiene siguen un mismo proceso –una misma actitud dice en el texto– llamado abstracción[148]. Ligado a la objeción precedente, puede manifestarse como un argumento de la unicidad del intelecto el hecho de la posesión de los primeros conceptos inteligibles, sin embargo, la respuesta, una vez más, es negativa, aduciendo

[143] *Summa Theologiae* I, q.79 a.4; *Contra Gentiles* II, c.76; c.78; *De anima* III, lec.10; *De spiritualibus creaturis* q.9; q.10; *Q. D. De anima*, a.5.; *Compendium Theologiae* I, c.87-89.
[144] En el tratado *Sobre la Unidad del Intelecto* no desarrolla esta cuestión respecto al entendimiento agente, pero sí sobre el posible. Incluso expresa que, de alguna manera, podría afirmarse la unicidad del intelecto agente, pero que de hacerlo así se estaría yendo en un camino diferente al de Aristóteles, quien estuvo en contra de tal postura –más cercana al platonismo– y sostuvo la perspectiva de la multiplicidad. Ver *De unitate Intellectus*, cap.4.
[145] Ver *Summa Theologiae* I, q.79 a.5 s.c. También es algo que expresa en *De spiritualibus creaturis,* q.10 co.
[146] *Summa Theologiae* I, q.79 a.5 co.
[147] Ver *Summa Theologiae* I, q.79 a.5 ad.1.
[148] Ver *Summa Theologiae* I, q.79 a.5 ad.2.

que el conocimiento de tales principios es algo común a los seres humanos porque es una potencialidad específica –connatural– de su naturaleza[149].

En las *Cuestiones disputadas sobre el alma*, Tomás también dedica un artículo al tema de la supuesta unicidad y separabilidad del entendimiento agente. En este texto menciona la postura de «ciertos católicos» –en concreto, de Guillermo de Alvernia– que pretenden que Dios mismo es el intelecto agente. El argumento que expresa es sobre la distinción y compatibilidad de la virtualidad divina con la creatural:

> así como las virtualidades de los cuerpos superiores son ciertos principios activos universales respecto de los cuerpos inferiores, así también la virtualidad divina y las virtualidades de otras sustancias segundas, si es que algo influyen sobre nosotros, se comparan a nuestras almas como principios activos universales. Ahora bien, nosotros constatamos que, además de los principios activos universales pertenecientes a los cuerpos celestes, es necesario que haya principios activos particulares, que son las virtualidades de los cuerpos inferiores, determinadas a las operaciones propias de tal o cual cosa[150].

Esto significa que, si bien existen principios activos universales, fundamentales y necesarios, por otra parte, las entidades que conforman la realidad tienen cierta autosuficiencia. Y esto es algo que varía según la intensidad del acto de ser de cada entidad. Si las criaturas intelectuales son las más perfectas, entonces, con mayor razón en ellas, en su labor intelectual, se ha de encontrar esta independencia. Así, se afirma que, si bien Dios es la luz suma, que en última instancia todo lo ilumina, por su parte, los seres humanos también tienen la propia, «una especie de luz inmanente a ellos»[151]: el intelecto agente.

En el *Comentario al Libro del Alma de Aristóteles*, después de advertir la desavenencia del filósofo estagirita respecto a la posición de Platón en la que se afirma un solo entendimiento agente, el Aquinate presenta las cuatro condiciones con las que el intelecto agente se ha de presentar[152]. La primera de ella es la separabilidad. Al

[149] Ver *Summa Theologiae* I, q.79 a.5 ad.3; III, q.9 a.4 co.; *Compendium Theologiae* I, c.86.
[150] *Q. D. De anima*, a.5 co.
[151] *Q. D. De Anima*, a.5 co.
[152] Ver *De anima* III, lec.10 n.732.

igual que como se señaló líneas arriba respecto al intelecto posible, el que sea separado no ha de entenderse como si se estuviera mostrando una sustancia –una realidad independiente–, sino que con tal término habrá de vislumbrarse que tal entendimiento no es un acto de órgano corporal alguno[153]. La segunda condición es que el entendimiento agente es impasible, o sea que no puede ser considerado «sujeto de las pasiones del alma, como son el amor y el odio, el recuerdo y semejantes, que acontecen por alguna afección corporal»[154]. En tercer lugar, este intelecto es sin mezcla, lo que significa que no le corresponde una composición material ni está unido a algún órgano corporal[155].

Dice Tomás que, en lo que respecta a las tres condiciones ya expresadas, también habrá de ser considerado o aplicado al entendimiento posible. Pero no en lo referente a la última: el intelecto posible habrá de considerarse siempre en acto. Como se mencionó en su momento, el entendimiento posible puede concebirse actualizado sólo en tanto que ha recibido una especie, ya que eso es su cometido, pero su sustancia es la potencialidad. En el caso del entendimiento agente se habla de actualidad siempre porque su sustancia es la actualidad misma. Para terminar de entender esto, el fraile medieval da la siguiente explicación:

> El intelecto posible está en potencia respecto de los inteligibles como lo indeterminado respecto de lo determinado, pues el intelecto posible no tiene en forma determinada la naturaleza de ninguna de las cosas sensibles. Empero, todo inteligible es la naturaleza determinada de alguna especie. […] el intelecto posible se compara a los inteligibles como una pizarra a determinadas pinturas. Empero, el intelecto agente no es en acto en este sentido. […] respecto de los inteligibles se compara como acto en cuanto es cierta capacidad activa inmaterial, que puede hacer todas las cosas semejantes a sí

[153] Ver *Contra Gentiles* II, c.76; *De anima* III, lec.10 n.732-736; *Summa Theologiae I,* q.79 a.5 ad.1; *Q. D. De anima*, a.5 co. En este último texto citado el *Doctor Communis* apunta que la comprensión de la separabilidad del entendimiento agente de manera sustancial conllevaría que el fin último del hombre no es el conocimiento de la esencia divina, de su principio originario, sino al del intelecto agente: «la última bienaventuranza o felicidad del hombre consiste en la más noble de sus operaciones, que es la intelección, cuya última perfección es forzoso que se realice cuando nuestro intelecto se halle unido a su principio. Todo lo pasivo es totalmente perfecto cuando alcanza su principio activo propio, que es la causa de su perfección. Por esto aquellos que pretenden que el intelecto agente es una sustancia separada, afirman que la felicidad última del hombre consiste en que pueda conocer al intelecto agente».

[154] *De anima* III, lec.10 n.745.

[155] Ver *De anima* III, lec.10 n.738; *Summa Theologiae* I, q.79 a.5 ad.2; a.6 co.; *Q. D. De anima*, a.5 ad.10; a.6;

> mismo, es decir inmateriales. De este modo, aquellas cosas que son inteligibles en potencia las hace inteligibles en acto, como la luz hace los colores en acto no porque en sí mismo posea la determinación de todos los colores[156].

Es decir, al entendimiento posible le compete la potencialidad en tanto que su actualidad está en la recepción de las especies inteligibles; al intelecto agente le compete siempre estar en acto en tanto que su cometido –que más adelante se detallará– es dar el acto a las especies potencialmente presentes en las cosas. O bien, conforme expresa Henri-Domique Gardeil, «el intelecto pasivo está en potencia con relación a las determinaciones de los seres exteriores que se trata de conocer, y se dice que el intelecto agente, por su parte, está en acto en cuanto es inmaterial y por lo tanto apto para hacer inmaterial el objeto que no era inteligible sino en potencia»[157].

En el mismo texto de donde se ha tomado la cita anterior, el Doctor Común expresa que Aristóteles considera tres condiciones propias del intelecto agente al ser considerado entendimiento en acto. En primer lugar, el entendimiento agente es lo mismo que la cosa sabida: ésta no es una mera representación o *noúmeno* inalcanzable para el ser humano[158]. En segundo lugar, que si bien temporalmente el conocimiento no tenido –o sea la ciencia en potencia– en un mismo sujeto es anterior al conocimiento en acto, no obstante, esto no aplica cuando se le mira de forma absoluta o universal, puesto que ontológicamente el acto tiene la primacía. Y, por último, la tercera característica es que, a diferencia del entendimiento posible, donde

---

[156] *De anima* III, lec.10 n.738-739.

[157] Gardeil. *Iniciación,* 108. Ver *De anima* III, lec.10 n.739. Cabe mencionar que esta consideración es la que le permite afirmar al Aquinate, que hay más nobleza –o superioridad– en el entendimiento agente que en el posible: *De anima* III, lec.10 n.733; *Summa Theologiae* I, q.79 a.5 ad.1; *De veritate,* q.18 a.8 ad3. Otra concepción que los distingue es la de Cantin (S. Cantin, "L'intellect agent et l'intellect posible", *Précis de psychologie thomiste*, Québec: Universite Laval, 1948) que Sellés expresa con las siguientes palabras: «Para Cantin, la distinción entre el intelecto agente y el posible no radica en el acto, porque ambos son activos, sino en lo que él entiende por "objeto", que, para el agente, estriba en la producción de las especies por medio de la abstracción». Sellés, *El intelecto*, 249.

[158] De ahí que se pueda afirmar que «el hombre es en cierta manera todas las cosas, pues el intelecto le abre a toda realidad existente». Javier Aranguren, *El lugar del hombre en el universo. «Anima forma corporis» en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino* (Pamplona: Eunsa, 1997), 148. Así lo hizo Aristóteles en *Sobre el Alma* III, 1.13, y de quien el Doctor Angélico toma la idea. Al respecto dice Gardeil: «Los seres inteligentes pueden pues ser o llegar a ser todas las cosas. ¿Qué debemos entender exactamente por esto? Evidentemente, que al término del proceso del conocimiento el sujeto inteligente viene a ser una cosa con los objetos que conoce. Visto bajo este sesgo el conocimiento se manifiesta bajo el aspecto de cierta identificación del sujeto y el objeto». Gardeil, *Iniciación,* 84.

sí cabe la no comprensión de algo, el intelecto agente nunca puede estar en una fase de no entendimiento: intelecto agente y entender son lo mismo[159].

Ya se ha mencionado que Tomás toma distancia de la posición agustina-aviceniana de identificar al intelecto agente con Dios. Como se dijo, su postulado, asentado sobre el pensamiento aristotélico, expresa que cada hombre es dueño –por decirlo de alguna manera– de su propio intelecto. Tanto el entendimiento agente como el posible significan un yo individual. Sus propiedades y capacidades son connaturales al ser humano singular, le es algo «formalmente inherente»[160], o mejor dicho, son el mismo ser humano. La razón de esto se encuentra anclada en la comprensión del hombre como un todo integral: tanto su corporalidad como su espiritualidad son una misma realidad desde su origen; el alma no es una especie de añadido posterior[161]. Y, se dijo más arriba que el entendimiento, en sus dos fases, es una virtud del alma, por lo que puede concluirse que éste ha de imbricarse en la dinámica misma de la integralidad humana[162]: «En verdad, el hombre no estaría suficientemente constituido por naturaleza si no tuviese en sí mismo los principios por los que puede completar la operación que es el entender, la que no puede ser cumplida sino por el intelecto posible y por el intelecto agente»[163].

Que el hombre tenga un entendimiento agente –y uno posible– da cuenta de la autosuficiencia del ser humano. No obstante, es preciso recordar que para Tomás esta cualidad no es absoluta. El hombre es un ser finito, y, por ende, con capacidades limitadas. Es un ser dado, proyectado, participado, cuyo origen o principio está más allá de sí. Y, esto también aplica en lo que se refiere al entendimiento agente. Para el Aquinate, si bien el *intellectus agens* es algo propio del ser humano, no tiene su

[159] Ver *De anima* III, lec.10 n.740-741. *De spiritualibus creaturis,* a.10 co.
[160] *De spiritualibus creaturis,* a.10 co.; *Contra Gentiles* II, c.77; *Compendium Theologiae* I, c.86.
[161] Ver *Contra Gentiles* II, c.83-84; *De spiritualibus creaturis,* a.10 co.; ad5.
[162] Además de lo dicho en este párrafo, cabe mencionar que para el Aquinate el acto de ser humano no culmina con la muerte. En ésta la corporalidad se corrompe, pero el entendimiento no. Tal afirmación tiene en última instancia un fundamento en el credo cristiano que profesa, donde se considera como hecho que, al morir, el ser humano no es aniquilado, sino tan sólo su cuerpo que posteriormente será restaurado en la resurrección de los muertos. Tomás asimila que la identidad se salvaguarda en el entendimiento, por lo que es preciso que éste continúe bajo otras condiciones, después de la muerte. Ver *Contra Gentiles* II, c.79-81; *De anima* III, lec.10 n.743-745; *Compendium Theologiae* I, c.84.
[163] *De anima* III, lec.10 n.734.

fundamento en sí mismo, sino en el ser absoluto: Dios. Así pues, en varios de sus escritos expresa sin profundizar demasiado, que el intelecto agente es una participación del entendimiento sumo que es Dios[164]. Y en específico donde sí se detiene en detallar los motivos de tal afirmación es en un texto de su etapa de madurez –contemporáneo a la *prima pars* de la Suma Teológica–: las *Cuestiones Disputadas sobre las Criaturas Espirituales*. Allí, el pensador medieval le da cierta razón a los que afirmaron la sustancialidad separada del entendimiento –aquellos contra los que escribió bastante–, en cuanto que hay un entendimiento superior siempre en acto, fundamento de toda intelección; pero también reafirmó su posición al señalar que tal entendimiento es la condición de posibilidad de toda intelección humana, más no la intelección –particular– misma del hombre. Los argumentos son los siguientes:

> Es necesario, en efecto, que por encima del alma humana haya un entendimiento del que dependa su entender, y esto se puede ver por tres razones. Primera, porque todo lo que se da en alguna cosa por participación es necesario que esté en otra sustancialmente, igual que si el hierro se enciende, es necesario que en la realidad se dé algo que sea fuego según su sustancia y naturaleza. Ahora bien, el alma humana es intelectiva por participación, pues no entiende con cualquiera de sus partes, sino sólo con la más elevada. Luego es necesario que haya algo superior al alma humana, que sea entendimiento según toda su naturaleza, del que proceda la intelectualidad del alma y de cuyo entender dependa. Segunda, es necesario que antes de todo móvil se dé algo inmóvil según aquel movimiento, igual que sobre las cosas alterables hay algo no alterable, el cuerpo celeste; pues todo movimiento es causado por algo inmóvil. Pero el entender del alma humana se parece al movimiento, pues entiende discurriendo de los efectos a las causas, de las causas a los efectos, de lo semejante a lo semejante y de lo opuesto a lo opuesto. Luego es necesario que sobre el alma haya un entendimiento, cuyo entender sea fijo y estable, sin ningún discurrir parecido. Finalmente porque es necesario que, aunque en una misma cosa la potencia sea anterior al acto, de suyo el acto precede a la potencia en otra cosa y, del mismo modo, es necesario que antes de cualquier cosa imperfecta haya algo perfecto. Ahora bien, el alma humana se encuentra al principio en potencia para lo inteligible y se muestra imperfecta al entender, pues nunca conseguirá en esta vida la verdad de todo lo

[164] Ver *De veritate*, q.1 a.4 ad s.c.2; q.10 a.6 co.; *De unitate intellectus* c.5; *STh* I, q.79 a.4

inteligible. Es necesario, por tanto, que por encima del alma haya un entendimiento que esté siempre en acto y sea completamente perfecto en la inteligencia de la verdad[165].

2.3. Sobre la abstracción

Como función específica de este entendimiento en acto, santo Tomás sitúa la actualización o formación de los inteligibles –que en las cosas son mera potencia–. A tal sucesión del inteligible en potencia al inteligible en acto, el pensador medieval se refiere con dos analogías particulares, que se han continuado utilizado en la tradición tomista. La primera es la de la abstracción, cuya especificidad consiste en la obtención de la especie, que se puede comprender como la separación de «un contenido de otros a los que se encuentra unido para que la inteligencia lo considere aisladamente»[166]; o, respecto al ámbito estrictamente sensible, como el hacer de las cosas materiales algo inmaterial[167] –conforme a la misma naturaleza del entendimiento–, como el despojar a la especie de las condiciones materiales particulares con el fin de alcanzar así la universalidad[168]. La segunda –la que en el presente trabajo es cuestión central y sobre la que se tratará con detalle en el siguiente capítulo–, la de la luz natural[169], que toma de Aristóteles, y en la que se acentúan tanto

[165] *De spiritualibus creaturis* a.10 co.

[166] José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino* (Pamplona: Universidad de Navarra, 2008), 18.

[167] Gardeil expresa con gran tino la forma en que tal inmaterialidad ha de entenderse: «¿Qué se debe entender aquí por inmaterialidad? Ciertamente no la simple carencia de materia física, sin la cual los ángeles, que como Dios tampoco tienen materia, estarían en el mismo nivel noético que Él. Inmaterialidad es aquí co-extensivo a no-potencialidad: queda descartado así por esta expresión todo lo que es imperfección en un ser. Sin embargo, si por ahora se prefiere hablar de inmaterialidad, es que elevándose la inteligencia humana en el conocimiento por abstracción de la materia, se presenta, en nuestro punto de vista, la escala de elevación en el conocimiento de los seres en la línea de esta noción. Otra precisión: aquí, el término inmaterialidad no tiene una significación puramente negativa, sino que designa también una perfección del ser. Así Santo Tomás, en varios pasajes, liga la intelectualidad con la actualidad: "una cosa es inteligible en cuanto está en acto (1ª Pars, q.12, a.1)… según el modo de su acto (1ª Pars, q.14, a.12). Tales formulas no hacen más que repetir de un modo positivo la anterior verdad. Decir que un ser es inteligible, en la medida en que es inmaterial, o en cuanto está en acto, en el fondo viene a ser lo mismo. En fin, conviene agregar que la materialidad de que se trata aquí concierne al sujeto tanto como al objeto del conocimiento: mientras un ser es más inmaterial o en acto, es más inteligible y, correlativamente, está más elevado en la jerarquía de las inteligencias». Gardeil. *Iniciación,* 88; Ver 111.

[168] Ver *Q. D. De anima*, a.4 co.; a.6 ad5; *Contra Gentiles* II, c.60 n.14; c.76; c.78; c.82; *De spiritualibus creaturis,* a.9 co.; a.10 co.; ad4; ad14; *De unitate intellectus*, c.5; *Compendium Theologiae*, c.86; *De anima* III, lec.6; lec.10; *Summa Theologiae* I, q.44 a.3 ad3; q.85 a.1; q.87 a.1 ad2; III, q.9 a.4 co.

[169] «Lo propio del entendimiento agente es iluminar, pero no a otro ser inteligente, sino lo inteligible potencialmente, en cuanto que, por la abstracción, lo hace inteligible en acto». *Summa Theologiae* I, q.54 a.4 ad.2; Ver *De verit*ate, q.10 a.8 ad10.

la relevancia existencial del ser humano al considerársele un ente iluminado, como la necesidad de un principio activo en la dinámica habitual de éste.

En cuanto a la abstracción hay que decir que, el tema en sí mismo no es tan sencillo de tratar. El principal motivo de ello reside en que hay una diferencia expositiva en los dos textos donde el teólogo medieval aborda con más detalle la cuestión, lo cual se debe –tal vez– al hecho de que se trata de obras de épocas diferentes: una de juventud –el Comentario al Libro de Boecio sobre la Trinidad–, la otra de madurez –la Suma de Teología–. Murillo, Collado y Sellés coinciden en la afirmación de que el término *abstractio* tiene diversos sentidos. Collado, siguiendo a Sellés, declara que el sentido principal está vinculado a la obtención de los fantasmas, y que, de manera secundaria, hace referencia a actos inferiores –sensitivos–, o a actos superiores –intelectuales– como el concepto o el juicio[170]. Sin embargo, es importante recalcar que, esta explicitación sobre la ambigüedad del término no viene de santo Tomás: es un desarrollo de sus comentadores.

En la tradición tomista ha habido una interpretación dominante sobre la forma en la que se debe concebir a la abstracción, la de Cayetano. Ha sido ésta su suerte porque fue la primera ocasión en que se ha sistematizado el proceso abstractivo como tal, puesto que, ni siquiera Tomás lo hizo. Dado que ésta está fundamentada en el comentario boetano, allí se afirma que la abstracción corresponde a un proceso cognoscitivo con tres niveles y objetos distintos, en el que se logra aprehender una cosa sin llegar a dominar su totalidad, en el que se conoce una cosa sin necesidad de asumir su materialidad. Dos notas importantes al respecto: el proceso abstractivo propiamente es tarea del intelecto posible; la abstracción que el sujeto efectúa es lo que constituye y distingue a los objetos. Esta línea ha gozado de tal hegemonía que, se ha asumido por neotomistas del calibre de Santiago Ramírez y Jacques Maritain. Otra posición, muy estrecha con la anterior, pero no por ello sin marcar una cierta distancia, ha sido la del lusitano Juan de Santo Tomás, quien, en efecto, parte de la concepción cayetanista, pero rehúye de su énfasis subjetivo, por lo que, además de, con la abstracción significar al intelecto en acto abstractivo –el plano subjetivo–, apunta

[170] Ver Collado, *El juicio*, 32.

al ámbito objetivo, a aquello que es independiente del sujeto, e incluso, le precede. Si bien, la perspectiva cayetanista ha poseído gran dominio en la tradición tomista, también ha tenido opositores. En el siglo anterior, el dominico Louis-Bertrand Geiger, conforme a las investigaciones del también fraile dominicano L. M. Régis, denunció que la interpretación hegemónica sobre la abstracción tomista estaba situada en el error. Para Geiger, santo Tomás no concibe a la abstracción de forma en que se obtenga algo inmaterial de lo material, porque de ser así la cosa sobre la que se ejecuta una abstracción –aquello que se desea conocer–, tendría que ser siempre material, lo que, evidentemente, no es una convicción del Aquinate. Así, pues, él señala como acto abstractivo al juicio[171].

Haciendo a un lado este mar de consideraciones para concentrarse en lo que santo Tomás afirma en la obra cumbre de su madurez intelectual –la *Summa Theologiae*–[172], es preciso expresar –conforme a lo que se ha afirmado en el párrafo anterior– varias cosas. Primera, que,

> por el entendimiento se hace una doble abstracción. Una, por la que lo universal se abstrae de lo particular. Ejemplo: Animal de hombre. Otra, abstrayendo la forma de la materia. Ejemplo: El entendimiento abstrae la forma de círculo de toda materia sensible. La única diferencia de estas dos abstracciones consiste en que, al abstraer lo universal de lo particular, desaparece aquello de que se hizo la abstracción. Ejemplo:

[171] Ver Emiliano Javier Cuccia. "El problema tomístico de la abstracción. Una reconsideración en torno a la interpretación tradicional y sus limitaciones." *Cauriensia*, Vol. X (2015): 245-263; Césareo López Salgado. "Abstractio y Separatio como acceso a la Metafísica." *Sapientia*, n.72 (1964); Luis Vicente-Burgoa. "¿Abstracción formal o separación? Desde Tomás de Aquino a Cayetano" *Estudios Filosóficos*, n. 38 (1999): 211-256. Murillo, *Operación,* 110-120. En la nota a pie de página 23 del artículo de Núñez Pliego ya citado, se encuentra una pequeña clasificación de algunas de las posturas contemporáneas respecto al tema: por una parte, están aquellos que se distancian de la interpretación clásica de los grados de abstracción (Schimidt, R., "L'emploi de la séparation en metahysique" *Revue Philosophique de Louvain*, n. 58, 1960, pp. 373-393; y Geiger, L.B., "Abstraction et séparation d'après S. Thomas" *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, n. 31, 1947, pp.3-40); por otra, hay quienes intentan una conciliación entre la interpretación clásica –asentada en el comentario Boetano– y la que se despega de ella (MacInerny, R., *Boethius and Aquinas*, ; MacInerny, R., *Being and Predication*, ; Simmons, E.D., "The Thomistic Doctrine of the Tree Degrees of Formal Abstraction" *The Thomist*, n. XXII, pp. 37-67; López Salgado, C., "*Abstractio* y *Separatio* como acceso a la Metafísica", *Sapientia*, n. 72, 1964; el mismo Núñez Pliego en este artículo se sitúa en esta posición); y la de quien se aventura a elaborar una interpretación totalmente distinta a la tradicional (Llano, C., *Abstractio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista.* Ed. Cruz O., México, 2005; Wippel, J., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2000, pp. 3-22).

[172] Para José Ignacio Murillo una consideración como ésta carecería de sentido en tanto que, según él, no hay diferencias esenciales entre lo que dice Tomás en el Comentario boetano y la Suma.

> Si del hombre se abstrae la diferencia de racional, en el entendimiento no permanece el hombre, sino solamente animal. En cambio, cuando se abstrae la forma de la materia, ambas quedan en el entendimiento. Ejemplo: Si de una lámina abstraemos la forma circular, en el entendimiento quedan por separado los conceptos de círculo y de lámina[173].

Segunda, que el pensador medieval atribuye directamente la labor abstractiva al entendimiento agente: para que haya abstracción se requiere expresamente de un agente que haga que las formas de las cosas sean inteligibles en acto[174]. Tercera, de acuerdo a lo inmediatamente precedente, se ha de especificar que el *Doctor Communis* no postula –ni de forma explícita o implícita–, una abstracción propia del intelecto posible –como algunos de sus comentadores declaran–. Cuarta, que, además de la abstracción doble que ya se ha mencionado, el Aquinate, cuando aborda la cuestión del modo y orden del conocimiento, dice que hay dos maneras de abstraer: «Una, por composición y división, como cuando entendemos que una cosa no está en otra o que está separada de ella. Otra, por consideración simple y absoluta, como cuando entendemos una cosa sin pensar en ninguna otra»[175].

Por composición y división ha de entenderse un proceso en el que intervienen la subjetividad y la objetividad, el intelecto agente y la cosa que se quiere conocer, por lo que por una parte consiste en la descomposición y recomposición de los elementos que constituyen una realidad determinada. Un proceso en el que cabe el error, la posibilidad de la falla en la ejecución de un juicio. A su vez, éste puede ser de dos tipos: o bien particular, o bien universal. En ambos lo que se busca es la constitución de una sola intelección[176]. No obstante, el primero se da cuando lo que se trata son los principios individuales; el segundo, cuando se va más allá de éstos, buscando el universal de la cosa[177].

---

[173] *Summa Theologiae* I, q. 40 a.3 co. El profesor José Ignacio Murillo explica de gran manera esta doble abstracción: Murillo, *Operación,* 65-67.
[174] Ver *Summa Theologiae* I, q.79 a.3 co.
[175] *Summa Theologiae* I, q.85 a.1 ad1.
[176] Ver *De anima* III, lec.11 n.747; *Summa Theologiae* I, q.16 a.2 co.
[177] Ver *De veritate*, q.1 a.3; *De anima* III, lec.11.; *De spiritualibus creaturis,* a.10 ad14-15. Respecto a este última, hay que decir que si los universales existieran como sustancias separadas, por lo tanto, siempre en acto e independientes de manera absoluta del ser humano, tal como lo planteó Platón, el intelecto agente no tendría

Así, pues, puede estimarse una quinta cuestión, de mucha relevancia y en la que se puede distanciar a Tomás del seguimiento de algunos de sus comentadores. Si la abstracción es una función propia del intelecto agente, y ésta consiste en la composición y división –en el juicio–, entonces puede afirmarse que el entendimiento agente tiene como función particular el juicio. Ésta es la tesis que ha defendido Bernard Lonergan en sus estudios sobre la palabra interior o *verbum*, de los cuales se detallará en el siguiente capítulo. Como se ha dicho arriba, la importancia de esta afirmación estriba en la reconsideración que se hace del pensamiento del Aquinate, por encima de lo que en la tradición tomista se ha dicho sobre la cuestión.

Entonces, ahora se entiende con rigor que sin un entendimiento agente el conocimiento es imposible para el ser humano, porque nada puede entenderse sin él ya que es el primer principio para que ello se logre: «[…] el principio que causa principalmente la ciencia es intrínseco, la luz del entendimiento agente, que causa la ciencia en nosotros cuando llegamos mediante la aplicación de principios universales a algo especial que logramos mediante la experiencia cuando investigamos»[178]. Ahora bien, si bien es cierto que el este intelecto es fundamental para que el hombre conozca, no por ello puede pensar que el posible no tiene relevancia en este proceso. El entendimiento agente no conoce sin concurrencia del posible, puesto que «no hace las especies inteligibles en acto para entender él mismo por ellas, […] sino para que por ellas entienda el entendimiento posible»[179]. Y, tal es la convicción del Aquinate sobre ello que sentencia certeramente que «el hombre no estaría suficientemente constituido por naturaleza si no tuviese en sí mismo los principios por los que puede completar la operación que es el entender, la que no puede ser cumplida sino por el intelecto posible y por el intelecto agente»[180]. El ser humano mismo no sería tal sin ambas potencias, porque sin ellas no podría cumplir con su esencialidad.

---

lugar alguno. «[…] debe decirse que nuestra intelección no puede producirse sólo mediante el intelecto posible. Pues el intelecto posible no puede entender sino cuando es movido por un inteligible, el cual, dado que no existe de antemano en lo real, es necesario que sea hecho por el intelecto agente»: *Q. D. De anima*, a.4 ad.1.

[178] *De spiritualibus creaturis,* a.9 ad7; Ver *De veritate*, q.1 a.1 ad3; *Contra Gentiles* II, c.76; *Q. D. De anima*, a.16 co.

[179] *Contra Gentiles* II, c.76; Ver *De anima* q.1 a.5 ad4; *De spiritualibus creaturis*, q.10 ad15.

[180] *De anima* III, lec.10 n.734; Ver *Contra Gentiles* II, c.76.

Es preciso hacer algunas consideraciones más sobre el agente. La primera versa sobre los instrumentos con los que el entendimiento logra su cometido. Éstos son los primeros principios, a los cuales el ser humano accede a través de su propio intelecto agente y de los que no requiere demostración alguna dada su evidencia[181]. El proceso de discernimiento, de juicio, de comparación o división, precisa una base sólida. Ésta es la del hábito de los primeros principios. Sobre ellos no puede errar porque le son conocidos por naturaleza,

> Si fueran susceptibles de error, o levantaran la duda fácilmente, ¿quién podría estar seguro de conocer cualquier cosa? Todo nuestro conocimiento se convertiría en algo tremendamente vulnerable. A quien ignora o niega los primeros principios, decía el Estagiríta [sic], no le queda otro remedio que permanecer en silencio, como una planta. No le resta nada sobre lo que poder edificar[182].

Así que tales han de ser la vía que siga el entendimiento agente en la abstracción si lo que se desea es conseguir un juicio verdadero. Partiendo y ateniéndose siempre a ellos, a esa estructura propia de la naturaleza humana, es la única manera en la que se podrá iluminar adecuadamente a las cosas que conforman la realidad.

Una segunda apreciación de importancia, conforme a lo que se ha dicho en el párrafo anterior, es que los primeros principios a los que se refiere como instrumentos del intelecto agente, no son sólo los principios especulativos, sino también los prácticos[183]. Tanto la verdad especulativa como la verdad práctica, el bien como el mal, son vislumbrados gracias al agente. Esto tiene una gran implicación para la existencia humana, pues significa que el hombre es responsable y, por lo tanto, libre, es un ser moral. Puesto que, de no gozar de tal facultad no podría contemplar ni la distinción entre lo verdadero y lo falso, ni la del bien respecto al mal; en otras palabras, no se le podría exigir ni moral ni políticamente algo. Si el intelecto agente no fuera una propiedad particular del ser humano, es decir, si éste no lo tuviera, ya sea porque fuera una sustancia separada o porque simple y sencillamente no existiera, «toda la operación humana dependería de un principio extrínseco. Luego el hombre no obraría

[181] Ver *Q. D. De anima* a.5 co.; *De spiritualibus creaturis*, a.10 ad9; *Contra Gentiles* III, c.46 n.4.
[182] Aranguren, *El lugar del hombre,* 149.
[183] *De spiritualibus creaturis,* a.10.

por sí mismo, sino movido por otro; y en tal caso no sería el dueño de sus propias operaciones, ni merecería alabanza o castigo. En esta forma caería por tierra toda ciencia moral y trato político»[184].

De la consideración previa, en la que se marca la relevancia del entendimiento agente, surge una pregunta trascendental que requerirá más detalle: ¿es el intelecto agente el acto de ser del humano? Ésta es una interrogante profunda puesto que se orienta no sólo hacia las raíces antropológicas de la perspectiva tomista, sino también hacia el horizonte metafísico de la misma. La respuesta implica la continuación de la doctrina tradicional, donde el acto propio de la naturaleza humana es alma y los entendimientos agente y paciente, unas facultades de la misma; o una severa ruptura y la proposición de una línea antropológica distinta. Según la concepción del hombre y su puesto en el universo, que se tenga serán las proposiciones que se afirmen. Sin embargo, desde la posición tomista que se sigue en este trabajo hay que decir que la resolución no puede ser positiva. Si bien es cierto que el entendimiento agente tiene gran relevancia en lo que respecta a lo humano, hay que decir que Tomás nunca llega a afirmarlo como tal. Para él, tanto el intelecto posible como el agente son forma del hombre –no uno sin el otro–, pero en tanto que ambos constituyen –entre otras virtualidades más– aquello a lo que se ha denominada alma[185].

2.4. La crítica de Sellés a santo Tomás

La concepción de santo Tomás del intelecto agente como potencia es algo que ha criticado recientemente Juan Fernando Sellés, al considerarla como una posición equivocada por presentar una contradicción: ¿cómo es posible que el entendimiento agente que es acto, sea una potencia? Para el profesor de la Universidad de Navarra, tal problemática es resultado de un desapego de Aristóteles o de una lectura incorrecta de parte del Aquinate y del resto de la tradición que le ha seguido hasta el momento. Después de citar –en griego– el que considera pasaje central del *De Anima*[186]expresa

[184] *Contra Gentiles* II, c.76 n.20. Por eso, en la obra tomista se encontrará la convicción de la precedencia del dominio de la inteligencia sobre la voluntad. Ver *De veritate* q.22 a.11.
[185] Ver *Compendium Theologiae* I, c.86; *Summa Theologiae* I, q.79 a.1.
[186] Aristóteles, *Acerca del alma,* 430 a.

lo siguiente –lo que podría entenderse como una síntesis de las razones de su postura–:

> Nótese que Aristóteles usa el término ἐνέργεια para referirse al intelecto agente, no el de ἐντελέχεια. El primero lo suele aplicar al acto de conocer como operación inmanente, e incluso a Dios. En cambio, el segundo lo usa para hablar de las sustancias. Lo que precede significa que el Estagirita distingue dos tipos de acto: por una parte, el acto como conocer, que es sin tiempo, sin movimiento, sin materia ni forma y sin accidentes; por otra parte, el acto como sustancia. El primero denota separación cognoscitiva, pues el conocer, precisamente porque no es ninguna de las demás cosas, puede conocerlas todas; el segundo, en cambio, indica, separación entitativa, es decir, subsistencia. El conocer se separa de las demás cosas para serlas todas; la sustancia se separa de ellas para ser distinta realmente de ellas. El primero excluye la potencialidad; el segundo, en cambio, no, porque es claro que si, en sentido estricto, las sustancias son compuestos de materia y forma (hilemórficos), dado que contienen materia, y ésta es potencial, por fuerza tales sustancias serán potenciales[187].

Si se quisiera responder a esta cuestión recurriendo a la concepción tomista de potencia activa[188], Sellés también tiene una objeción:

> Como se puede apreciar, el fulcro de la doctrina tomista sobre el intelecto agente estriba en la noción de 'potencia activa'. Si por tal se entiende, en sentido estricto, una 'facultad', estamos ante una paradoja sin solución: por una parte, porque en su filosofía una facultad es un *accidente*, y de interpretar el *intelectus agens* de ese modo, el conocer no sería radical o fontanal en el hombre, sino una adquisición; por otra, porque 'potencia' denota pasividad, y el intelecto agente carece de ella. Si para paliar este problema, se añade que es potencia 'activa', la solución de la dificultad pasa por explicar que se entiende por tal, y en responder a si una potencia puede ser 'nativamente' activa. Por lo demás, si se interpreta como potencia, aparecen los problemas –ya advertidos– de cómo se corresponde el intelecto agente con el posible[189].

[187] Sellés, *El intelecto agente*, 43.
[188] Ver *Contra Gentiles* II, c.76 n.4. Tal es, por ejemplo, la postura de Murillo, *Operación,* 29-42.
[189] Sellés, *El intelecto*, 275.

La solución que él propone es la de considerarlo meramente como un acto, un acto radical, como el mismo acto de ser del ser humano: «Pero si, al fin, negamos que sea una 'potencia', la misma doctrina tomista nos protege de entender su índole como si se tratase de 'otra cosa', porque el acto de ser, la persona, no es ninguna 'cosa'»[190]. «El entendimiento agente es un acto que hay que hacerlo equivaler al acto de ser personal humano. No es, pues, ni sustancia ni accidente, ni algo ni parte del alma, ni potencia ni acto como hábito, sino acto como acto de ser personal»[191].

Sin embargo, hay que decir que tal posición trae consigo diversos problemas aún mayores que la supuesta contradicción entre una potencia que es acto. Para empezar, habrá que especificar que tal cuestión es algo que el Aquinate consideró y enfrentó[192]. La definición del intelecto agente como potencia es algo que el pensador medieval esbozó a propósito. Ya en su etapa de madurez combatió contra la concepción de quiénes consideraban alguna de las capacidades del alma como su misma esencia. No es que se haya equivocado o malinterpretado los razonamientos de Aristóteles en cuanto al tema. Y esto es así porque Tomás no fue solamente un replicador del Estagirita, un comentador sin ingenio ni aporte propio. Así, pues, para él era inconcebible señalar una facultad del hombre, uno de los elementos que constituyen lo humano –no el único–, como su mismo acto de ser porque de hacerlo se tergiversaría su misma naturaleza.

> El entendimiento es una potencia del alma y no su misma esencia. Pues la esencia del ser que obra es principio inmediato de la operación solamente cuando su misma operación es su mismo ser, ya que la proporción que hay entre la potencia y operación es idéntica a la existente entre esencia y ser. Pero sólo en Dios entender es lo mismo que ser. Por eso, sólo en Dios el entendimiento es su esencia. En las demás criaturas intelectuales, el entendimiento es una potencia del que entiende[193].

[190] Sellés, *El intelecto*, 275.
[191] J. F. Sellés, "El entendimiento agente según Tomás de Aquino", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2002 (9), 123.
[192] Lo aborda en *Summa Theologiae* I, q.54 a.3 y en el inicio de su reflexión sobre las potencias intelectivas en q.79 a.1.
[193] *Summa Theologiae* I, q.79 a.1 co.

El acto de ser humano, su forma sustancial, es el alma, la cual es manifestada en diversas capacidades. Si el acto de ser personal fuera solamente el entendimiento agente, entonces el ser humano no sería más que un continuo ejecutor de abstracciones, sin retención ni si quiera de las mismas. Santo Tomás no es un antropólogo reduccionista. Es cierto que concibe la intelectualidad como un diferencial de lo humano, pero –si se profundiza en su obra–, de ahí no se podría aventurar un enjuiciamiento en tal categoría. El alma es el acto de ser humano, el entendimiento agente una de sus potencialidades y ninguna de éstas puede ser la esencia del alma por dos motivos específicos:

> Primero, porque, como la potencia y el acto dividen el ser y cualquier género de ser, es necesario que tanto la potencia como el acto estén referidos al mismo género. De este modo, si el acto no está en el género de la sustancia, la potencia que está relacionada con dicho acto no puede estar en el género de la sustancia. Y la operación del alma no está en el género de la sustancia, sólo está en Dios, cuya operación es su sustancia. Por eso, la potencia de Dios, principio de operación, es la misma esencia de Dios. Esto no puede ser así ni en el alma ni en ninguna criatura […]. Segundo, esto resulta imposible también en el alma. Pues el alma, esencialmente, está en acto. Por lo tanto, si la misma esencia del alma fuese el principio inmediato de su operación, todo el que tiene alma estaría siempre realizando en acto las acciones vitales, así como quien tiene alma está vivo. Pues, en cuanto forma, un acto no está ordenado a otro posterior, sino que es el último término de la generación. Por eso, a lo que está en potencia con respecto a otro acto, el estarlo no le compete por su esencia, esto es, en cuanto forma, sino en cuanto potencia. Así, la misma alma, en cuanto subyace a su potencia, es llamada acto primero ordenada al acto segundo. Pero el ser dotado de alma no siempre está llevando a cabo acciones vitales[194].

Por último, una cuarta consideración que se precisa señalar respecto al entendimiento agente es la de su perfeccionabilidad. Al ser el hombre un sujeto constituido en la finitud, cada uno de los elementos que constituyen su naturaleza constan de esta cualidad. Por eso, el intelecto agente no es la excepción. Su horizonte de inteligibilidad es el de la naturaleza material[195], no puede profundizarse por vía

[194] *Summa Theologiae* I, q.77 a.1 co.
[195] Ver *Contra Gentiles* III, c.45; *Q. D. De Anima*, a.5 ad.6.

natural en aquello que está más allá de la existencia material; si acaso, puede postularse su existencia, pero no acceder a lo más recóndito de su naturaleza. Esta afirmación conlleva cierta complicación, puesto que, si el ámbito de ejecución del entendimiento es lo material, entonces ¿cómo sería posible hablar del alma o del intelecto mismo? La respuesta del Aquinate es que, si bien son realidades espirituales, están unidas a lo corporal, y de esta manera no se les puede considerar más allá del ámbito material. En otras palabras, expresa que el conocimiento de este tipo de entidades no es por vía directa, sino en tanto que conforman una realidad integral en la que hay una íntima vinculación con la materialidad.[196]

Además de la crítica a la concepción potencial de Tomás, también puede encontrarse entre estudiosos del tomismo –de principios del siglo– pasado a quienes consideran caduca o sin sentido la postulación de un entendimiento agente. Por ejemplo, Victor Bernies considera que la postulación de esta teoría «es no sólo caduca, sino más todavía, sin utilidad»[197], esto porque según él no hay forma alguna en la que una naturaleza espiritual, como la del entendimiento activo pueda adecuarse a una cierta representación imaginativa. De manera similar, el sacerdote catalán Joan Baptista Manyà declara que «la intervención de un intelecto agente es […] superflua, inútil»[198], puesto que, según él, en la tradición escolástica no hay pruebas suficientes que determinen la superioridad del entendimiento agente respecto al posible, ni de que éste precise de un intelecto más. Otro ejemplo es el del jesuita Blaise Romeyer, quien afirma que el intelecto humano se actualiza inmediatamente por el singular material sin necesidad de un agente o de especie inteligible alguna[199]. García Cuadrado expresa que estas posturas –y las similares que no se hayan mencionado– son eco de la tesis suareciana de la inteligibilidad directa del singular[200], y asume lo que dice

[196] Ver *Contra Gentiles* III, c.45-46.
[197] Bernies, V. "L'abstraccion scolastique" en Revue de Philosophie, 19 (1909), 298. En García Cuadrado, *La luz del intelecto agente*, 149.
[198] Manyà, J. B. "Qüestions de Gnoseologia. La teoria de l'intellecte agente." *Analecta Sacra Terraconensis* (1930): 87. En García Cuadrado, *La luz del intelecto agente*, 149.
[199] Cf. Romeyer, B. "Saint Thomas et notre connaussance de l'espirit humain", en Archives de Philosophie, 6 (1928). En García Cuadrado, *La luz del intelecto agente*, 149.
[200] Ver García Cuadrado, *La luz del intelecto agente*, 150. Ahí mismo, en la nota a pie de página 109, el profesor de Navarra expresa que «estas posturas se encuentran expuestas y rechazadas en Ercilla, J. 1959. De la imagen a

Francisco Canals sobre que tales posiciones admitidas cuando se proclama la existencia de inteligibles en acto en sí y por sí mismos, objetos directos o inmediatos del entendimiento humano que no tienen necesidad de un agente que los abstraiga o actualice[201]. Claramente, cualquiera de estas tesis negacionistas están muy alejadas de la perspectiva del Aquinate.

la idea. Madrid: Gredos, p.260-268». Cabe mencionar aquí que, todo lo mencionado hasta el momento sobre la negación del intelecto agente, como se evidencia, se le debe a García Cuadrado.

[201] Ver Francisco Canals Vidal. "El lumen intellectus agentis en la ontología del conocimiento de Santo Tomás." Convivium 1(1956): 105.

Capítulo III. La analogía de la luz natural

Al fin se ha llegado al capítulo fundamental de esta investigación. Ya se han abordado algunas de las cuestiones precisas para entender aquello a lo que se refiere santo Tomás cuando habla de la luz natural. Hay que decir que el empleo de este término es muy frecuente en el conjunto de sus obras, es decir, no se trata de una cuestión menor, de algo de poca monta. Para poder aproximarse al sentido del mismo se ha considerado necesario poner atención, principalmente, en lo que se ha dicho en tradición tomista sobre el tema, considerando también lo referente a la naturaleza de la analogía. Sin embargo, igualmente aparece una perspectiva que no pertenece a esta tradición, la del filósofo alemán Hans Blumenberg. Cabe decir que el motivo de su presencia es triple: en primera instancia porque ha sido una de las referencias que se han encontrado en el proceso de investigación, cuando en alguno de los estudios críticos se ha tratado la cuestión de la luz natural como metáfora; en segundo lugar, porque, dada la importancia que puede notarse en la usual utilización de la misma en la obra de Tomás, bien puede plantearse la pregunta de que si *lumen naturale* es o no lo que Blumenberg llama metáfora absoluta; y, el tercer y último motivo es por el interés que presenta a este trabajo la interrogación del profesor alemán sobre el lugar de la metáfora en el discurso filosófico.

El orden en el que se tratarán estas cuestiones es éste: primero la posición de Blumenberg; después lo referente a la analogía; como momento posterior, aparece una discusión entre diversos tomistas y el mismo Aquinate sobre la entraña de la luz natural y su vinculación al intelecto agente; y, al final, se tratan de manera somera otras luces que pueden encontrarse en el *corpus thomisticum*, *lumen fidei* y *lumen gloriae*, que, si bien, son estrictamente de orden teológico, filosóficamente son de interés para la presentación de un panorama más completo, el cual contribuya a una mejor comprensión de la perspectiva del autor medieval.

3.1. Metáfora y metaforología

En cuanto a la metáfora se atiende, principalmente, la reflexión de Hans Blumenberg, con mayor exactitud, a su posición en *Paradigmas para una metaforología*. El motivo fundamental de ello es que en el proceso de investigación se le ha encontrado en el aparato crítico que los dominicos españoles han elaborado para su traducción más reciente al castellano de la *Summa*, cuando allí Tomás trata la cuestión de la luz, dejando con ello ver cierta relevancia que el filósofo alemán tiene para la comprensión de lo que se está indagando. Volviendo a Blumenberg, en sus *Paradigmas* comienza recurriendo a un ejercicio mental: la suposición de que el ideal cartesiano –y, en general, moderno– de la claridad y distinción es un hecho en el pensamiento filosófico. De ser así, habrá que notar que, el lenguaje del que la filosofía hace uso sería pura y estrictamente formal o conceptual, sin excepción alguna. Pero esto no sólo es imposible –como expresará al afirmar que sólo un ser divino podría moverse en los solos lineamientos de la claridad y la distinción–, sino que también implicaría hacer a un lado todo análisis histórico de los conceptos, pues una vez tenido el concepto se hace innecesaria la narración histórica, bastando el término en sí mismo, cosa que no sucede. De allí que afirme: «¿Qué le queda al hombre? No la 'claridad' de lo dado, sino la de eso que él mismo ha producido: el mundo de sus imágenes y constructos, de sus conjeturas y proyecciones, de su 'fantasía'»[202]. En otras palabras, dado que el ser humano no es puro entendimiento, en su haber existencial se encontrará otro tipo de lenguaje, otro tipo de comunicación, el de las imágenes.

Entonces, Blumenberg postula necesidad de efectuar una revisión del lenguaje y de su capacidad imaginativa. Y, allí es donde aparece la metáfora, que, –desde una perspectiva histórica– hasta ese momento podía ser considerada como algo propio y exclusivo de la retórica, una herramienta secundaria para la explicación o expresión de un mensaje particular. La metáfora no era más que un instrumento para lograr el impacto de un enunciado eficaz, un mero ornato comunicativo. Así sucede en la Antigüedad griega y en la gran heredera de ésta, la patrística. «De ahí que nunca se

[202] Hans Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología* (Madrid: Trotta, 2018), 34.

llegase a cuestionar si el artificio retórico de la *translatio* pudiese servir para algo más que para suscitar 'placer' al comunicar la verdad»[203].

Sin embargo, del hecho de que en la historia no se le haya dado tanto valor a la metáfora, no puede llegar a concluirse que las metáforas nunca hayan sido algo más que un instrumento retórico, o que su efectividad se reduce a ello. Al contrario, Blumenberg afirma que la metáfora es algo más importante, por lo que hacer una metaforología tiene sentido. Ésta consistirá en «un análisis [que] tiene sin duda que interesarse por averiguar qué 'carencia' lógica es esa para la que la metáfora hace de sustitutivo, y semejante aporía se presenta precisamente con la mayor claridad allí donde teóricamente no está 'permitida' en absoluto»[204]. En otras palabras, la metaforología es la que se encargará de averiguar el motivo de la metáfora donde se supondría este tipo de comunicación no debería de estar. Para lograr una comprensión más efectiva de ello habrá que abordarse la naturaleza de la metáfora.

Según el mismo orden de ideas que el filósofo alemán presenta, hay que realizar una apreciación de suma relevancia: «estas consideraciones historiográficas sobre el 'ocultamiento' de la metáfora nos llevan a la pregunta fundamental: ¿bajo qué presupuestos pueden tener legitimidad las metáforas en el lenguaje filosófico?»[205]. Y aquí mismo, también cabe hacer una aclaración, puesto que, conforme a esto planteado, pareciera ser que lo importante o fundamental consiste en la aceptación de la metáfora en el discurso filosófico. No obstante, lo realmente propositivo está, no en la mera aceptación de ésta, ya que, de alguna manera sí se le encuentra en las discusiones filosóficas, como mediación –para ello baste mirar la obra platónica–, sino que la fuerza de su proposición se encontrará en la aceptación de la metáfora sin esperar que sea mediación alguna, como elemento básico del lenguaje. De ahí que llegue a afirmar la existencia de metáforas absolutas, las que, a su vez, pueden tomarse como una «pieza esencial de la historia de los conceptos»[206], idea que él mismo reconoce tomar de Vico.

[203] Blumenberg, *Paradigmas*, 35.
[204] Blumenberg, *Paradigmas*, 35.
[205] Blumenberg, *Paradigmas*, 35.
[206] Blumenberg, *Paradigmas*, 35.

> la exhibición de metáforas absolutas debería permitirnos pensar de nuevo a fondo la relación entre fantasía y lógos, y justamente en el sentido de tomar el ámbito de la fantasía no sólo como sustrato para transformaciones en la esfera de lo conceptual –en donde, por así decirlo, pueda ser elaborado y transformado elemento tras elemento, hasta que se agote el depósito de imágenes– sino como una esfera catalizadora en la que desde luego el mundo conceptual se enriquece de continuo, pero sin por ello modificar y consumir esa reserva fundacional de existencias[207].

Para Giambattista Vico la metáfora es la forma principal del lenguaje. Esto significa que no ha de entendérsele como en la tradición antigua y medieval se considera, una mera herramienta retórica, un ornato de la comunicación, sino como una pieza fundamental del lenguaje mismo. De una manera muy simple, puede decirse que según Vico, sin metáfora no hay lenguaje. En sus *Principi d'una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni*, el filósofo napolitano postula que la metáfora tiene un papel primordial en la emergencia de lo abstracto en la mente humana, en el surgimiento de los conceptos abstractos. También llega a declarar que en el ser humano se encuentra una capacidad metafórica innata. Dice Marcel Danesi sobre la perspectiva del italiano:

> Para Vico, entonces, el lenguaje metafórico es muchísimo más que una simple manifestación de estilo ornamental, si bien es la verdadera y propia columna vertebral del lenguaje y del pensamiento, el modo más natural de representar la experiencia memorable, evocando y registrando imágenes mentales de la realidad completamente particulares. Para Vico, la metáfora era un índice del funcionamiento de la fantasía, que, como es bien sabido, él define como una facultad de la mente humana que permite al individuo crear ideas, conceptos, etc. en función de las imágenes del mundo que el ser humano es capaz de formar. Estos "actos de fantasía" permiten a todo individuo transformar las propias experiencias concretas en un sistema de reflexión e ideación anterior. La metáfora es la manifestación, el índice simbólico, de esta transformación, revelando un innato estilo poético en formar conceptos. El pensar y el hablar abstractos y racionales, que Vico llamaba *stile in prosa*, alcanzan un nivel posterior respecto al

[207] Blumenberg, *Paradigmas,* 36.

> estilo poético más imaginativo del lenguaje concreto la metáfora está, en pocas palabras, al centro del moldeamiento simbólico de la experiencia del mundo[208].

La relación entre fantasía – o imaginación– y lógos no era muy cordial del todo en la antigüedad, en la edad del pensamiento premoderno y en la misma modernidad. Es importante matizar esta afirmación. No es que en esas épocas se despreciara a la imaginación como tal, sino que, más bien, debe tomarse en cuenta el valor que se le daba a la razón y a su actividad, la ciencia. En la perspectiva filosófica la imaginación era un objeto de estudio, pero no era posible de asumírsele como algo fundamental o esencial para el propio ejercicio filosófico. Platón –quizá el filósofo más influyente de occidente según Whitehead–, por ejemplo, aún con su habitual recurso al mito, en la República esboza una censura contra la ficción o fantasía obrada por algunos los poetas, esos que transmiten mera ficción, transgresores de la verdad, y por tanto, de la razón: «parece que debemos supervisar a los forjadores de mitos, y admitirlos cuando estén bien hechos y rechazarlos en caso contrario»[209]; «lo que en primer lugar hay que censurar, y más que cualquier otra cosa, es sobre todo el caso de las mentiras innobles»[210]; «lo que menos admitiría cualquier hombre es ser engañado y estar engañado en el alma con respecto a la realidad»[211]. Con esto no quiere afirmarse que Platón efectúe un ataque directo contra la imaginación o un desprecio de la misma, sino tan sólo que ésta y sus productos están por debajo de la razón y la verdad.

De la antigüedad misma puede citarse a Aristóteles. A diferencia de su maestro Platón, él sí efectúa un análisis de la imaginación. En el libro tercero de su tratado *Acerca del alma* diferencia la imaginación tanto de la sensación como de la intelección. No es sensación dado que, puede obtenerse una imagen más allá de la sensibilidad, sin que ésta esté propiamente en acto, como puede observarse cuando alguien está soñando, pero, también porque mientras la facultad sensible siempre está disponible, la imaginación no[212]. Cabe decir que, si bien no es sensibilidad y por lo tanto puede ir

---

[208] Marcel Danesi. "Sentido, concepto y metáfora en Vico: una óptica interpretativa de las investigaciones científicas sobre la metáfora." *Cuadernos sobre Vico* 11-12 (1999-2000): 112.
[209] Platón, *La República*, 377 c.
[210] Platón, *La República*, 377 d.
[211] Platón, *La República*, 382 b.
[212] Ver Aristóteles, *Acerca del alma*, 428 a.

más allá de la misma, el Estagirita también reconoce que sin sensación alguna es imposible la fantasía; más, del hecho de su vinculación no ha de deducirse una misma identidad, sino más bien unidad de dos instancias distintas[213]. Por otra parte, no es intelección porque al igual que la sensibilidad es otra instancia: así como la imaginación requiere la sensibilidad, la intelectualidad requiere la imaginación. Además, se distinguen en tanto que la imaginación es algo que puede manejarse a voluntad, mientras que la intelección no, porque para empezar habrá que situarse en el terreno de la verdad[214]. Y ésta es otro elemento que diferencia la fantasía de la intelectualidad, pues mientras que la primera se mueve en el terreno de la ficción, sin importar la verdad o la falsedad como tal, la intelectualidad no, ésta está orientada a la ciencia, al conocimiento, y éste sólo se da en la adquisición de lo verdadero[215].

En el medioevo podemos encontrarnos con una continuidad de esta posición de mayor aprecio hacia el lógos que hacia la fantasía. Agustín de Hipona en su correspondencia con el también sacerdote Nebridio trata el tema. Para el filósofo converso al cristianismo estaba clara la diferencia entre la inteligencia y la memoria. Por una parte, la inteligencia no puede referirse con propiedad a cosas que no han sucedido como tal, mientras que la imaginación sí. Al igual que Aristóteles, Agustín considera que la sensibilidad es precisa para la fantasía, pero que ésta va más allá de la primera. Señala tres tipos de imágenes: las que corresponden a la impresión de la realidad percibida; las que se sitúan en el terreno de la opinión –aquél donde hay ausencia de la verdad y uno puede imaginar lo que sea–; y tercero, la de cosas racionales, donde pueden colocarse los números y las dimensiones[216].

En el otro pensador más importante de la época medieval, Tomás de Aquino, se encuentra una clara distinción entre la razón o entendimiento y la imaginación o fantasía, así como una evidente preferencia por la primera. Concibe al entendimiento humano en la dinámica del acto y la potencia, pues el hombre tiene un intelecto agente y un intelecto posible. Pero no sólo eso, sino que esta potencia intelectual del ente

[213] Ver Aristóteles, *Acerca del alma*, 427 b.
[214] Ver Aristóteles, *Acerca del alma*, 427 b.
[215] Ver Aristóteles, *Acerca del alma*, 428 a.
[216] Ver San Agustín, *Obras completas*. *VIII Cartas 1°* (Madrid: BAC, 1986), 46-52.

humano es «la más principal de las potencias» del alma que constituye su realidad[217], su distinción específica, su forma[218]. La razón entonces es lo esencial de la naturaleza humana; el razonar fluye únicamente a través de los conceptos –«raciocinar es pasar de un concepto a otro para conocer la verdad inteligible. […] Los hombres […] llegan a la verdad inteligible pasando de un concepto a otro. Por eso son llamados racionales»[219]–, nunca como tal por las imágenes, si bien éstas, conforme a lo expresado por Aristóteles, son un recurso primario en el proceso del conocimiento[220]. Por su parte, comprende la fantasía como una potencia menor, uno de los cuatro sentidos interiores –aquellos que sitúan al hombre en torno a la realidad no presente o ausente–, cuya finalidad es fungir como «un depósito de las formas recibidas por los sentidos»[221].

En la modernidad se verá que la imaginación sigue siendo algo no decisivo para el conocimiento. La razón se vuelve el centro de atención, de Descartes a Kant y hasta Hegel. La vía del *lógos* se unifica a través del método científico, llegando a su extremo en el positivismo comteano. El racionalismo reina, con diversos matices. La fantasía se aprecia en el arte, en sus diversas manifestaciones, pero al igual que en los tiempos precedentes, no como una vía lógica –salvo en su excepción: Vico–. Descartes busca el método que dictamine los senderos en los que ha de desplazarse la razón, la única vía que garantiza el conocimiento claro y distinto, y en las matemáticas halla un cierto regocijo. Spinoza dirá que, si bien la imaginación no es la fuente de la equivocación, ni es errónea en sí misma, sí puede conducir al alma a la falla «en cuanto se considera que carece de una idea que excluya la existencia de las cosas que imagina como presentes para ella»[222]. Y todavía podría seguirse: los miembros de Port-Royal en su afán de esclarecimiento del lenguaje; Kant y su criticismo que reduce el ámbito de lo cognoscitivo a lo espacio-temporal, aún con el hecho del lugar que da a la imaginación

[217] Ver *Summa Theologiae* I, q.79 a.1 co.
[218] Ver *Summa Teologiae* I, q.76 a.3 co.
[219] Ver *Summa Theologiae* I, q.79 a.8 co.
[220] Ver *Summa Theologiae* I, q.85 a.2
[221] *Summa Theologiae* I, q.78 a.4 co.
[222] Baruch Spinoza, *Ética*, II prop. XVII.

en el esquema de las categorías *a priori*; Hegel con su despliegue del espíritu absoluto y con ello, su totalización de la racionalidad; etcétera.

Blumenberg comienza sus *Paradigmas* con una invitación que bien expresa lo que sería de la relación entre la fantasía y la reflexión filosófica, si el pensamiento de la modernidad hubiera logrado los ideales de absoluta claridad que, desde sus orígenes –en Descartes– se planteó. Al respecto dice el profesor alemán:

> Intentemos imaginar por un momento que la filosofía moderna se hubiese desarrollado según el programa metódico de Descartes, y hubiese llegado a esa conclusión definitiva que Descartes consideró de todo punto alcanzable. Este 'estado final' de la filosofía, que para nuestra experiencia histórica no pasa de hipotético, se definiría por los criterios especificados en las cuatro Reglas del *Discurso del Método* cartesiano, en particular por esa claridad y distinción que la primera Regla exige de todos los datos, aprehendidos en juicios. Ese ideal de objetivación total se correspondería con lo completo de la terminología, que capta la presencia y la precisión de lo dado en conceptos definidos. En ese estado final, el lenguaje filosófico sería, en sentido estricto, puramente 'conceptual': todo puede definirse, así que todo tiene también que definirse, ya no queda nada lógicamente 'provisional' […]. De ahora en adelante, todas las formas y elementos del modo traslaticio de hablar, en el más amplio sentido, resultarían provisionales y lógicamente superables; su único significado funcional sería el de ser pasos, el espíritu humano se adelantaría en ellos a su consumación responsable, serían expresión de esa *précipitation* que Descartes, asimismo en la primera Regla, ordena evitar[223].

Un mundo de tal calibre sería una realidad sin fantasía o misterio, una instancia de pura luz y nada de sombra, un mundo desencantado, sin artes ni humanidades. Una realidad de claridad y distinción donde la ciencia sea lo único sorprendente que se encargara de abolir constantemente lo sorprendente. ¿Sería éste un mundo propiamente humano? Claro que sí, conforme a los ideales que definen la naturaleza del hombre como racional. No, según la perspectiva del filósofo de Lübeck, quien afirmará que lo humano «no [es] la 'claridad' de lo dado, sino la de eso que él mismo ha producido: el mundo de sus imágenes y constructos, de sus conjeturas y

[223] Blumenberg, *Paradigmas,* 33-34.

proyecciones, de su 'fantasía'»[224]. La realidad, pues, no es ni puramente, ni fundamentalmente racional. Lo que constituye al mundo es la imagen. No es el mundo fruto del entendimiento humano, sino sobre todo de su fantasía, de su imaginación[225]. La realidad es producto de sus imágenes, y allí la metáfora goza de una particular relevancia.

Entonces para Blumenberg la metáfora tiene validez para la expresión filosófica, por lo que no podría coincidir con todo el pensamiento hegemónico que le precede. La fantasía, la imaginación, no son algo secundario o poco relevante, sino que más bien tendría la función de adentrarse en lo oculto, el misterio, lo nouménico, lo inaccesible, o como se le desee llamar a esa instancia en la que los conceptos no funcionan, donde éstos no alcanzan para lograr una explicación detallada. Este es el sentido que corresponde a su metáfora absoluta: ésta es la imagen que el hombre ha creado para acercarse a una explicación o descripción de una entidad para la que el ser humano no tiene más que una «carencia lógica», un hueco lingüístico y, hasta en cierto punto, un vacío semántico. En palabras de Bermúdez Torres:

> son las metáforas absolutas (y no nada equivalente en el ámbito del lenguaje conceptual) las que, según Blumenberg, delimitan (de un modo irreducible a concepto) el campo de significaciones posibles de las demás representaciones. No hay ningún 'paso del mito al *logos* (como presume la historia al uso), sino un ámbito u 'horizonte de sentido' previo (que es el que asoma en las metáforas absolutas) en el que lo narrativo y lo conceptual interaccionan entre sí a la vez que van modificando ese mismo ámbito o marco metafórico[226].

En el afán blumenbergiano de validar la presencia de la metáfora –y, en específico de la metáfora absoluta–, es preciso reconocer que habrá interrogantes cuya respuesta

[224] Blumenberg, *Paradigmas*, 34.

[225] De alguna manera, así lo sostiene, por ejemplo, el renombrado neurocientífico –catedrático de la facultad de Letras, artes y ciencias de University of Southern California– Antonio Damasio en su obra más reciente *El extraño orden de las cosas. La vida, los sentimientos y la creación de las culturas* (Ciudad de México: Grupo planeta, 2018). Para él la causa de la cultura y, por tanto, de la civilización, no se encuentra en la capacidad racional del ser humano, sino en su sentimentalidad, pues, según sus investigaciones, el sentimiento es el que genera una imagen que nos sitúa de una u otra manera en el acontecer de la vida.

[226] Victor Bermúdez Torres. "Sobre el concepto de metáfora y de metaforología en Hans Blumenberg." *Paradoxa* 17 (2015): 87.

excederá el horizonte conceptual, al menos el que corresponde a la propia vida. Y es ahí donde se entiende la causa, razón, alcance o significación de lo categórico de esta locución reclamada:

> esas 'metáforas absolutas' con las que una y otra vez se intenta dar respuesta, sin conseguirlo, a preguntas tan objetivamente incontestables como imposibles de eliminar, toda vez que están ya siempre planteadas en el fondo de la existencia: preguntas por la estructura del mundo, por el todo de la realidad[227].

La pretensión de dar un lugar a la metáfora en la dinámica de la reflexión filosófica, precisa de atender la cuestión de la verdad. Si la metáfora no expresa verdad, ¿qué caso tendría asumirla? Por el contrario, si en efecto la declara, sin réplica alguna se ha de admitir, pero, en tal caso, otro problema se tendrá que considerar: ¿cómo es posible hallar verdad en lo simbólico de la metáfora? Blumenberg responde diciendo que lo primero que hemos de asumir es que la metáfora no es algo que tan sólo se le ha ocurrido al hombre y de manera superficial se ha ido transmitiendo, es algo mucho más profundo y vital: «las metáforas absolutas 'responden' a preguntas aparentemente ingenuas, incontestables por principio, cuya relevancia radica simplemente en que no son eliminables, porque nosotros no las planteamos, sino que nos las encontramos como ya planteadas en el fondo de la existencia»[228]. Así, pues, la verdad a la que se inscribe corresponde a la instancia de lo vital, por lo que no se le ha de poder asumir desde el ámbito positivista. Más bien habrá que tratarla como un objeto histórico, pero, apegándose lo declarado inmediatamente antes, en el que la interpretación realce los elementos expresivos que van más allá de lo pretendidamente objetivo[229]. De este modo se llega a la esencia de la verdad que le corresponde:

> Una vez delimitados estos aspectos, volvemos a plantear la cuestión de la relevancia de las metáforas absolutas, de su verdad histórica. Su verdad es, en un sentido muy amplio del término, pragmática. Su contenido determina, como referencia orientativa, una conducta; dan estructura a un mundo; representan el siempre inexperimentable, siempre inabarcable todo de la realidad. Indican así a la mirada con comprensión

[227] Jorge Pérez de Tudela Velasco, "Estudio Introductorio", en Blumenberg, *Paradigmas*, 20-21.
[228] Blumenberg, *Paradigmas*, 47.
[229] Ver Blumenberg, *Paradigmas*, 48.

> histórica las certezas, las conjeturas, las valoraciones fundamentales y sustentadoras que regulan actitudes expectativas, expectativas, acciones y omisiones, aspiraciones e ilusiones, intereses e indiferencias de una época[230].

Y continúa diciendo,

> Esta forma de la 'pregunta por la verdad', tal y como ha sido formulada por el pragmatismo, mantiene aquí su validez, por cierto que en un sentido total y enteramente libre de biologismo. En su pretensión, tan imprecisa como hipertrófica, una pregunta como '¿Qué es el mundo?' no constituye desde luego el arranque de un discurso teórico; pero lo que sí se manifiesta aquí es una necesidad implicatoria de saber, necesidad que en el 'cómo' de un comportamiento se sabe remitida al 'qué' de un todo omniabarcante y sustentador, y que trata de orientar su forma de instalarse. Ese cuestionar cargado de implicaciones ha 'agotado sus fuerzas' una y otra vez en metáforas, y de metáforas ha inducido estilos de comportamiento en el mundo. La verdad de la metáfora es una *verité à faire*[231].

Verdad y praxis están indisolublemente vinculadas en la perspectiva del filósofo alemán. Sólo en este sentido se puede comprender y asumir el estatuto epistemológico de la metáfora absoluta. La verdad a la que responde es la del sentido, esa que mueve al hombre a la transformación de su entorno, que le dice por dónde ir o qué evitar; esa que lo mantiene activo porque sacia sus impulsos más profundos –como el del saber–. La verdad de la metáfora es la que permite al ser humano encontrar seguridad frente al misterio, frente a lo indecible; la que le posibilita la estructuración de una «mansión cósmica»[232].

Al hablar del sentido y orientación, pero también de fantasía y razón, surge la pregunta sobre la relación entre la metáfora y el mito. ¿Son lo mismo? ¿Van de la mano? ¿Se entienden por separado? Blumenberg denuncia ese prejuicio moderno en el que se rechaza toda mitología por ser considerada como una instancia ajena, e inferior, a la razón –esa idea que está muy arraigada en las narraciones, por lo menos

[230] Blumenberg, *Paradigmas*, 48.
[231] Blumenberg, *Paradigmas*, 48-49.
[232] Metáfora con la que Buber se refiere a la seguridad respecto a la imagen del mundo que se da en algunas perspectivas antropológicas. Ver Martín Buber, *¿Qué es el hombre?* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2011).

en las de influencia moderna, de los comienzos de la filosofía occidental–. Con el fin de reivindicar el mito dice lo siguiente: «también en el mito hay preguntas vivas, preguntas que se sustraen a una respuesta teorética, pero no por esta comprensión se hacen renunciables»[233]. El mito no ha de entenderse entonces, como una simple pretendiente de la cientificidad antigua, una especie de explicación de los fenómenos naturales dada por el hombre primitivo. No. El mito se sitúa en la dinámica del sentido, de la orientación de la existencia. Se distingue de la metáfora absoluta en tanto que, «el mito lleva la sanción de su procedencia antiquísima, insondable, de su legitimación divina o inspiracional, mientras que la metáfora no tiene más remedio que presentarse como ficción, y su única justificación consiste en el hecho de hacer legible una posibilidad del comprender»[234]. Sin embargo, se asemejan ya que, «frente al mito, el pensamiento se encuentra en una situación que aquí coincide con la que tiene frente a la 'metáfora absoluta': se tiene que contentar con ella, aunque no satisfaga su pretensión»[235].

Para detallar lo dicho sobre la metáfora absoluta hay que recurrir a una de las metáforas más utilizadas en la historia del pensamiento, la metáfora de la luz. No por la mera razón de su extendida utilización, sino en consideración a los fines de la investigación que se ha venido haciendo. La luz ha sido uno de los recursos habituales para señalar la verdad, el conocimiento o la capacidad intelectual, así como también la senda moral del bien. El motivo de esta imagen tal vez sea, como explica Buber, la hegemonía que tuvo el sentido de la vista en la cultura griega –y el influjo que, a su vez, tuvo esta cultura en la constitución de occidente–[236]. Cabe mencionar que, la referencia a la luz no sólo ha querido describir estas realidades. Blumenberg la sitúa en lo que respecta a la evolución de la metafísica y el lugar que el yo ocupa en ella –lo que le da una singular importancia en la historia del pensamiento filosófico–. En los mismos términos del pensador de Lübek:

[233] Blumenberg, *Paradigmas*, 122.
[234] Blumenberg, *Paradigmas*, 122.
[235] Blumenberg, *Paradigmas*, 122.
[236] Ver Buber, *¿Qué es el hombre?*, 25.

> La capacidad enunciativa y la posibilidad de sutil transformación de la metáfora de la luz carece de paragón. Desde sus inicios, la historia de la metafísica se ha aprovechado de esas propiedades para dar una indicación adecuada de sus situaciones objetivas últimas, insusceptibles de captación objetiva. […] Aquí no se trata de rellenar con detalles este breve y seguramente nada completo esbozo del potencial enunciativo de la metáfora de la luz, sino que hay que mostrar cómo las metamorfosis de la metáfora básica son indicio de los cambios en la comprensión del mundo y del yo[237].

Lo inagotable se presenta en esa comprensión del mundo y del yo. A lo largo de la historia del pensamiento ello se ha presentado de distintas formas y con múltiples matices. No ha habido respuestas definitivas, que anulen toda posibilidad de un contestación nueva o distinta. Ha habido pretensiones de ello, pensadores que afirman ser el culmen del pensamiento, la voz definitiva de lo divino, el último de los pensadores, pero no respuestas definitivas. Y en ese continuo vaivén es que se hace presente la metáfora absoluta de la luz. Ésta nos expresa el devenir de la relación entre el sujeto y el objeto, entre lo real y el sujeto consciente. La metafísica y la capacidad cognoscente han sido esa luz. En primera instancia la verdad se manifestaba de manera poderosa, lo metafísico se aprehendía por radiación de la misma luz de la realidad o del fundamento de ella –Dios–; en un segundo momento el centro y con ello la luz cambia, el ser humano, sus capacidades intelectuales, se vuelven la luz misma.

3.2. La analogía

El siguiente paso es abordar la naturaleza de la analogía. Ésta un tema muy presente en la tradición tomista, incluso aunque el Aquinate mismo no haya reflexionado de manera sistemática sobre la misma. En la misma línea de la crítica lonerganiana, ahondar en lo que ésta es propiamente, no es una mera cuestión conceptualista, tampoco es un asunto sin relevancia, sino mucho más que eso, pues, como expresa el filósofo mexicano Mauricio Beuchot,

[237] Hans Blumenberg, "Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung" en *Studium Generale* no.7 1957, 432-433. En Blumenberg, *Paradigmas*, 19 [nota a pie de página no. 20].

> la analogía es una perspectiva, una manera de pensar, que se inscribe en la lógica, y llega a constituir un método, un modo de pensamiento y hasta casi una racionalidad en la que se trata de salvaguardar las diferencias en el margen de cierta unidad. Las diferencias son lo principal, y la unidad es solamente proporcional; pero siempre es suficiente para el conocimiento universal. Es un método porque es un instrumento lógico, ayuda a pensar ordenando las cosas en una jerarquía o gradación, o por lo menos según la relación proporción que guardan entre sí. Es relacional y ordenada, busca estructurar las cosas por sus semejanzas y diferencias, y por los grados de éstas, ayuda a distinguir para poder unir sin forzar las cosas. La analogía está vinculada con la distinción, y ésta se logra sobre todo en la discusión; por eso es dialógica también[238].

Mucho se dice en estas líneas. En primer lugar, considérese eso de que se trata de una manera de pensar, con una lógica específica. El mismo profesor de la UNAM en otros de sus escritos llega a señalarla como una forma de racionalidad, urgente de implementar en la época actual de la equivocidad radical. Esto implica, como él mismo señala, que se le puede considerar como un método de pensamiento, una instancia pre-científica –concibiendo ciencia no en el sentido aristotélico del término, sino en el moderno–, con una disciplina y rigurosidad específicas. Como fruto de ello se obtiene un orden, una armonía, en el que prevalecen unidas las diferencias. Pero no sólo eso, también, como método auténtico de pensamiento, y, como mediadora de la ordenación, va más allá de lo pre-científico –ahora sí en el más puro y llano sentido aristotélico–, pues su implementación concede al hombre conocimiento auténtico, universal. Su vía es el diálogo, el encuentro entre perspectivas distintas, cosa tan necesaria y fructífera en la toda la tradición filosófica. Así, pues, se ve que la analogía es un asunto de importancia, en tanto que su empleo trasciende un mero asunto de ornato, retórica o didáctica, inscribiéndose con ella en una forma de racionalidad, en una estructura lógica específica, y con ello, en una vía de conocimiento.

Analogía es un concepto griego cuya definición etimológica es discutida, puesto que se le sitúa como una conjunción entre ανά y λόγος, o sea, entre ‘según’ y ‘razón’ o ‘proporción’; pero también como la unión entre άνο y λόγος, entre ‘elevar’ o ‘hacia

[238] Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, analogía y símbolo* (Barcelona: Herder, 2014), 15.

arriba' y 'razón' o 'proporción'. En el primer caso la definición sería 'según razón' o 'según proporción'; en el segundo, 'elevación hacia un orden superior'[239]. Más allá de esto, el uso del término se remonta hasta los pitagóricos, quienes fueron los primeros en hacer uso de tal como proporcionalidad, ya que antes de ellos era usado como un término que señalaba la comparación. Éstos lo heredaron a Platón, a quien le es de interés para señalar la armonía entre contrarios –en el *Timeo*, por ejemplo–, y como mediador entre lo homogéneo y lo heterogéneo, además de otras aplicaciones. Aristóteles, como alumno de Platón, lo asume de tal manera –«el ser puede decirse de muchas maneras»– que puede afirmarse que su pensamiento se encuentra situado en un marco propiamente analógico. Los neoplatónicos más tempranos –Plotino y Proclo– también hicieron uso de la misma, tanto para señalar los grados del ser como la mediación entre la idéntico y lo otro. De ahí que también se encuentre su presencia en toda la tradición neoplatónica de la edad media, pasando por el Pseudo Dionisio, Agustín de Hipona, Juan Escoto Eriúgena, hasta llegar a la síntesis lograda de santo Tomás, en la que tiene un lugar primordial tanto para señalar la relación entre el ser divino y el ser creado, como para lo referente a la cognoscibilidad de Dios[240]. Estrictamente, conforme al uso que se le ha dado en los siglos posteriores a su aparecimiento, la analogía significa proporcionalidad. Como ya se ha dicho líneas arriba, lo propio de este término no sólo es dar cuenta de la diferencia –lo que se diría de la equivocidad–, sino que, también, se señala una cierta unidad, una proporcional semejanza. Así, a la analogía, entonces, le corresponde la estipulación de la diferencia y la semejanza, pero siempre predominando la diferencia.

A pesar de lo significativo que se vislumbra esta cuestión, santo Tomás no tiene un tratado específico sobre ella, incluso, aunque haya sido tan importante para su planteamiento metafísico[241]. Según Beuchot y Arenas-Dolz, dentro de la variedad de

[239] Ver Mauricio Beuchot y Francisco Arenas-Dolz, *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía* (Barcelona: Anthropos, 2008), 31.

[240] Ver Beuchot & Arenas-Dolz, *Hermenéutica de*, 34-38.

[241] Respecto a la relevancia de la analogía en el pensamiento tomista, véase Erich Przywara, *Analogia entis I* (Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2013), B. Montaignes, *La doctrine de l'analogie selon St. Thomas* (Lovaina: Publications Universitaires, 1963); o los siguientes artículos: Jesús García López. "La analogía en general", *Anuario Filosófico* (1974); S. García "La analogía entre el ser finito y el ser infinito. Analogía entis" En: *Jornada sobre la analogía* (Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología 'San Dámaso', 2006), 131-182; Lucero González. "La doctrina de Tomás de Aquino sobre la analogía como recurso para el conocimiento natural de Dios.

planteamientos medievales, el del Aquinate fue el que más incorporó la analogía en su reflexión, y no como una mera continuación de los tratados griegos sino como una síntesis entre éstos, los latinos y los árabes. Distinguen dos etapas, una en la que se percibe un apegamiento a la perspectiva aristotélica, la cual se expresa en obras tempranas como el *De Principiis naturae*, el *De ente et essentia*, y los comentarios a la Metafísica y la Ética del Estagirita; otra en la que se puede estimar una mayor autonomía en su posición, y que se aprecia en algunas de sus obras más relevantes: el *Scriptum super Sententiis*, la *Summa contra Gentiles*, la *Summa* Theologiae, y las *Quaestiones disputate De veritate*[242]. Sobre esto, tales filósofos contemporáneos dicen lo siguiente:

> En su proceso, se observa que primero acude mucho a la analogía de atribución, pero después acude más a la de proporcionalidad, aunque sin renunciar a la de atribución. No las llama de esa manera, sino de la siguiente. Hay dos principales: la *analogia secundum intentionem*, relativa al conocimiento, según nuestra capacidad cognoscitiva de transgredir el orden finito hacia el infinito; y la *analogia secundum esse*, relativa al ser, según la posibilidad de relacionar la causa y lo causado. Así surgen varias analogías: *secundum intentionem et non secundum esse*, *secundum esse et non secundum intentionem*, y *secundum esse et secundum intentionem*[243].

Según el famoso comentador de santo Tomás, Cayetano[244], hay tres clases de analogía: de desigualdad, de atribución o proporción simple, y de proporcionalidad o proporción múltiple. Propiamente, la última es a la que se ha de llamar analogía, lo que se comprenderá a continuación, una vez que se describa lo pertinente a cada una. Pero antes de ello, para completar la primera definición de la analogía que se ha insinuado, como una noción que designa la diferencia y semejanza de algunas cosas, hay que considerar sus elementos. Toda analogía constará de un nombre compartido con varias cosas, un nombre común. Tal nombre, ha de tener una *ratio* o un significado específico. Y, por último, entre la *ratio* y las cosas señaladas con el nombre, hay unas

---

Una meditación filosófica sobre sus límites y alcances." *Revista Perseitas*, vol. 3, núm. 2 (julio-diciembre 2015): 154-174; M. Salas. "Santo Tomás: analogía y participación." *Revista Filosofía. Universidad de Costa Rica*, XLI, 104 (2003): 153-164.

[242] Ver Beuchot y Arenas-Dolz, *Hermenéutica de*, 38.

[243] Beuchot y Arenas-Dolz, *Hermenéutica de*, 38-39.

[244] Ver Beuchot, *Hermenéutica*, 16.

relaciones particulares. De estos tres, la clave se sitúa en las relaciones, puesto que según sean éstas, será la formalidad o solidez de la analogía.

La primera, la analogía de desigualdad, es la que señala a «todas aquellas cosas cuyo nombre es común y la razón significada por ese nombre es completamente la misma, pero desigualmente participada»[245]. Ésta es la forma más impropia de la analogía, puesto que el acento se encuentra en el aspecto ontológico, en la intensidad del acto de ser que no es participado de la misma manera en la totalidad de los entes. Desde la óptica tomista, sólo en Dios se encuentra una relación perfecta entre la esencia y la existencia, pues sólo en el ser divino –al que se considera acto puro–, ambos se identifican. En el resto de las entidades nunca hay tal identificación, por lo que se habrá de relacionar nombre y razón conforme a la intensidad del acto de ser que cada ente tenga participado. Beuchot lo explica así:

> los análogos de desigualdad son análogos impropios, porque esa prioridad y esa posteridad se da sólo en la participación desigual de una razón o noción que es en el fondo la misma para todos los analogados. No hay diferencia en la noción, sino sólo en el grado de su participación, por lo que son casi unívocos. Es la analogía que más se acerca a la univocidad[246].

Un ejemplo de esta analogía lo tenemos en el término persona, que propiamente corresponde al ser divino y de manera secundaria al ser humano; otro en el término belleza, que se puede aplicar a un paisaje y a un pavorreal, de los cuales corresponde con más propiedad –según la jerarquía de los seres– a este último, respecto al primero.

En segundo lugar, está la analogía de atribución. El nombre es común, también la *ratio* o significado, pero en ella se encuentra una variación en la relación entre estos dos, entre el nombre y significado. En esta clase se encuentra un orden –una estructura jerárquica– en torno a la significación. Beuchot lo detalla con claridad con estos términos:

---

[245] Cayetano, *De nominum analogía* (Barcelona: Promociones Universitarias, 1989), 94. En Beuchot, *Hermenéutica,* 16.
[246] Beuchot, *Hermenéutica,* 18.

> Esto quiere decir que la razón o noción significada por el nombre sirve de polo o término por relación con el cual los significados son diversos y guardan una jerarquía. […] El nombre o predicado que tiene esta analogía conviene formalmente (o por denominación intrínseca) al analogado principal, y con denominación extrínseca a los analogados secundarios. Y el analogado principal está siempre presente en la noción de los otros. Por ello el nombre análogo no tiene un significado completamente común a todos los analogados; y, "en consecuencia, tampoco tiene ni un concepto objetivo ni un concepto formal que abstrae de los conceptos los analogados, sino que sólo tiene de común la palabra con la identidad del término en el que convergen las diversas relaciones" (Cayetano, 100)[247].

Intrínsecamente, el significado del nombre corresponde a una cierta realidad. Toda otra instancia a la que se le aplique esta noción tendrá siempre en consideración la realidad primaria a la que hace alusión para poder entender a lo que se refiere cuando se le aplica la analogía. Esta segunda realidad es denominada de manera extrínseca de esta manera, es decir, no es algo que le corresponda esencialmente, por lo que, incluso, puede llegar a entenderse o captarse sin la denominación analógica que se le ha aplicado. El ejemplo clásico de ésta es la adjetivación de lo sano a algo –una doctrina, una canción, un videojuego–, en la que siempre tendrá que entenderse primero y considerarse en cada ocasión la salud de un organismo, de un ente animado.

El tercer tipo de analogía, y al que habrá que considerarse la denominación más propia de la misma, es la de proporcionalidad. El nombre es común, pero el significado es sólo proporcionalmente el mismo. «Es decir, los analogados se unifican porque proporcionalmente significan lo mismo»[248]. No son lo mismo, pero se les puede llamar de la misma manera en tanto que la única diferencia es la proporcionalidad de su significado. Dice Beuchot que de esta analogía encontramos dos clases, y que de estas dos una es a la que con más propiedad se ha de considerar analogía:

> Esta analogía se divide en dos: analogía de proporcionalidad propia y analogía de proporcionalidad impropia o metafórica. Esta última es la más cercana a la equivocidad, y sólo se aplica a uno de los términos relacionados, pues sólo uno recibe la

[247] Beuchot, *Hermenéutica,* 18.
[248] Beuchot, *Hermenéutica,* 19.

> denominación o la predicación de manera literal, mientras que el otro la recibe de manera metafórica; como en “la risa es al hombre lo que las flores al prado”, y con fundamento en esa relación de proporción podemos decir metafóricamente “el prado ríe”, entendiéndolo por comparación con el hombre. La analogía de proporcionalidad propia es el modo más perfecto de la analogía, pues en ella el nombre común se dice de ambos analogados sin metáfora, y respetando proporcionalmente las diferencias de uno y otro, como en “el corazón es al animal lo que el cimiento es a la casa”. Es la analogía más perfecta y principal porque se hace según la causa formal intrínseca[249].

Entonces, si ya antes se ha dicho que la analogía es la que apunta la semejanza y la desemejanza, y que analogía más propia es la de la proporcionalidad, puede considerarse que, la analogía es la que da cuenta de la proporcionalidad en la semejanza y la proporcionalidad en la diferencia de una cosa respecto a otra. Según Mauricio Beuchot –y, con él la presente investigación– la clase de analogía a la que corresponde la denominación del intelecto agente como luz natural es la de este tipo, de proporcionalidad propia[250]. El motivo es que, estrictamente, «respetando proporcionalmente sus diferencias», tanto la luz natural como el intelecto agente son causa formal de la visión, de que el ser humano pueda ver.

Una vez dicho todo lo precedente, es importante plantear una interrogante: dado que un discurso asentado sobre la analogía no irá por sendas univocistas, ¿podría considerársele con dentro de un parámetro lógico racional? Desde una posición moderna la respuesta a esta pregunta sería negativa, pues una de las características y valuartes de dicha época es justamente el afán de claridad y distinción en toda senda epistemológica. Por su parte, otros como Aristóteles, Józef Maria Bochenski, Lorenzo Peña, Ralph McInerny, James Ross o Mauricio Beuchot serán defensores –en diversos grados– de la posibilidad de una lógica analógica[251]. Para empezar, lo primero que al respecto tiene que tomarse en cuenta si se desea afirmar una lógica analógica es sobre la posibilidad del orden. Si la analogía lo permite, entonces podemos apuntar hacia una lógica, si no es así será más complejo hacerlo: «la analogía implica cierto

[249] Beuchot, *Hermenéutica,* 19.
[250] Ver Beuchot, *Hermenéutica,* 19.
[251] Ver Beuchot, *Hermenéutica,* 22-26.

orden. De hecho, aplicar la analogía es ordenar cosas que no se encuentran completamente organizadas […]. No se puede ordenar un conjunto puramente unívoco, pues no lo necesita; ni uno puramente equívoco, porque es imposible de ordenar»[252]. El orden del que se habla es el de la proporcionalidad, una jerarquización de la misma.

Como se ha dicho al inicio de este apartado, el asunto de la analogía no es una cosa secundaria. Se trata de una auténtica vía de conocimiento. No es un mero recurso retórico, ornato discursivo. Tal es su relevancia que, se puede afirmar con Beuchot lo siguiente:

> No exageramos cuando decimos que sin analogía no existiría ningún tipo de conocimiento: la percepción de analogías es un primer paso hacia la clasificación y las generalizaciones. Sin analogía no habría mitos, ni obras literarias. La analogía es el fundamento del conocimiento del mundo. La conquista conceptual de la realidad, la elaboración de un análogo del mundo, comenzó por idealizaciones[253].

Esto es así por la misma dinámica del conocimiento humano, en la que las imágenes y no la pura abstracción son fundamentales para un conocimiento efectivo. El ser humano, por su misma constitución ontológica, precisa de algo más que la sola conceptualidad, algo más tangible, más cercano a la realidad del sujeto cognoscente, y esto es con lo que cumple la analogía. Por eso, sin más, puede asumirse como una vía de conocimiento, como la fuente misma del conocimiento –como afirmará Sebastià Serrano–.

3.3. La interpretación de Lonergan

En el camino hacia la comprensión de la referencia de la denominación de la luz natural, una de las primeras interrogantes que se podrían formular es sobre si se trata de un concepto o no: cuando Tomás habla de *lumen naturale*, ¿esta expresión funciona como un concepto, o se trata de algo distinto? La comprensión de esto es relevante en tanto que, al hacerlo, uno se adentra en lo específico de tal noción. La trinchera desde la cual se efectúa tal esfuerzo es la del tomismo mismo, y con mayor

[252] Beuchot, *Hermenéutica,* 26.
[253] Sebastià Serrano, *Signos, lengua y cultura* (Anagrama: Barcelona, 1981), 70-71. En Beuchot, *Hermenéutica,* 87.

particularidad, la de uno de los estudiosos del tema: el jesuita canadiense Bernard Lonergan. Hay que decir que, la labor de éste responde a motivaciones teológicas, ya que, el sentido por el que desarrolla su investigación es la pretensión de un acercamiento más detallado al misterio trinitario. El jesuita es un profesor de teología trinitaria que desea explicar de mejor manera el contenido de su materia, sin perder de vista nunca la adversidad que ello conlleva. Y, para hacerlo se ciñe al trabajo de Tomás, quien primeramente ha querido realizar tal faena desde un enfoque analógico: partiendo del modo como se reproduce el *verbum mentis* en el ser humano, intenta aproximarse al misterio de la procesión del verbo divino del Padre. Lonergan se refiere a esto con las palabras siguientes, adjuntando en ellas la intención final de su trabajo:

> el pensamiento de santo Tomás sobre el verbum ocurre, en su mayor parte, en un contexto trinitario. Si bien los filósofos tomistas, muy comprensiblemente, se resisten a aventurarse en este campo, permanece el que un historiador tenga que hacerlo. Santo Tomás fue un teólogo. Su pensamiento sobre el verbum fue, principalmente, una afirmación para su época mentalizada técnicamente, sobre la analogía psicológica de las procedencias trinitarias. Su simplicidad, su profundidad, y su brillantez se han oscurecido durante mucho tiempo por aquellos intérpretes que no se dieron cuenta de los hechos relevantes psicológicos y que no han estado a la altura de la tarea de manejar unos problemas meramente lingüísticos. Por ello, nuestro capítulo final trata de la significación trinitaria de la imagen de Dios (*imago Dei*), y como ahí se reúnen los muchos niveles de nuestro estudio, ahí también, espero, el lector hallará alguna compensación por la pesada labor de arar a través de las páginas precedentes[254].

Los *Artículos del 'Verbum'* son el conjunto de escritos donde Lonergan ha trabajado esto[255], por lo que se convierte en el texto central sobre el cual girará lo que a continuación se expresa; y para lograr mayor especificación, de todos ellos, el primero es el que concentra la atención, puesto que allí es donde se describen las características o atributos de la palabra interior.

---

[254] Bernard Lonergan, *Verbum: Word and Idea in Aquinas* (Toronto: University of Toronto Press, 1997), 10-11. La traducción en español que se utiliza es del difunto sacerdote jesuita Armando J. Bravo, a la cual se tuvo acceso aún sin estar publicada gracias al profesor Galán Vélez.

[255] Conviene poner atención a lo que dice Frederick E. Crowe en su prefacio editorial sobre el contexto histórico de estos artículos, en Lonergan, *Verbum*, xiv-xix.

Antes de adentrarse en la investigación del jesuita canadiense, lo primero que ha decirse es que su lectura del Aquinate tiene como trasfondo un gran rechazo al conceptualismo que ha dominado en la tradición tomista. Sobre ello, llega a decir que, «más que una postura filosófica, el conceptualismo es una actitud caracterizada por un gusto de hablar de conceptos sobre la base de definiciones no generadas por uno mismo, sino aprehendidas en un texto»[256]. Lo cual no significa que apueste por «la muerte del autor», por una interpretación subjetivista que se deshaga u olvide de la naturaleza y condiciones de los términos ocupados por el *Doctor Communis*, buscando anteponer siempre su propia intelección. No es que busque la creatividad exegética, sino que su interés está, como él mismo indica, en que más que aprender un término se logre la comprensión de la realidad que señala. El motivo de esta premisa es doble, pues por una parte tiene la intención de señalar el hecho de que el autor canadiense más que usar la palabra 'concepto' denomina a esta realidad como *verbum* o palabra interior, principalmente, sin ser esto algo totalmente suyo, puesto que el mismo Tomás así lo hace. Por otra, también para anticipar que, en múltiples ocasiones, los términos con los que el jesuita ofrece una explicación son distintos a la tradición tomista en general. Respecto a lo de término para señalar la realidad conceptual, hay que notar que las otras palabras utilizadas conllevan una complejidad, pues como el profesor Francisco Galán –siguiendo a Lonergan– advierte, estas denominaciones en ocasiones también hacen referencia al juicio[257]. Así lo esclarece el canadiense al final de la introducción a su investigación –la cual añadió quince años después de la publicación del texto original–, donde expresa que, Tomás identifica «*verbum* con el objeto terminal inmanente de la operación intelectual»[258], distinguiendo en ello dos clases: la operación que responde a la pregunta por la *quidditas*, o sea la que corresponde a la definición; y la operación que trata sobre la afirmación y la negación, o séase, el juicio –como se ha mencionado ya–.

[256] Francisco Vicente Galán Vélez, *Una metafísica para tiempos posmetafísicos. La propuesta de Bernard Lonergan de una metametodología* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2015), 62.
[257] Ver Galán Vélez, *Una metafísica*, 64; Lonergan, *Verbum*, 17-18.
[258] Lonergan, *Verbum*, 10.

Una vez dicho lo precedente, véanse las distintas características que le atribuye Lonergan a la palabra interior, entendida ésta como concepto. La primera de sus características o de sus atributos fundamentales, surge en el contraste con la palabra exterior. Ésta no sólo es la palabra que se escucha, sino también la que se lee y la que se imagina o significa. Dice el canadiense que, hay una doble relación entre la interior y la exterior: por una parte, la interior es la causa eficiente de la otra; por otra, la interior es también aquello que se significa de manera inmediata. Además, expresa que santo Tomás reconoce estos dos aspectos en sus obras, el primero en sus inicios, en el *Comentario a las sentencias*, el segundo en varias posteriores. No es que el Aquinate rechazara su primera posición, sino más bien, simple y sencillamente, que se concentró en enfatizar el segundo aspecto. De esta manera,

> Uno lee repetidamente que la palabra interior es lo que puede ser significado (*significabile*), o que es significado (*significatum*) por las palabras exteriores y, a la inversa, que la palabra exterior es aquello que puede significar (*significativum*) o que significa (*significans*) a la palabra interior[259].

Lo relevante de esta afirmación está en el hecho –como el mismo Lonergan expresa– de que podría pensarse que la palabra exterior expresa las cosas reales, esas entidades que están afuera, en consonancia con un cierto realismo ingenuo. No obstante, la posición de Tomás no corresponde a esta naturaleza, puesto que, «directamente estamos hablando de objetos del pensamiento, de palabras interiores, y sólo indirectamente, sólo en la medida en que nuestras palabras interiores tienen una referencia objetiva, estamos hablando de las cosas reales»[260].

Lo segundo que detalla Lonergan sobre el *verbum* es sobre la correspondencia que existe entre los dos tipos de palabras. Según el jesuita, Tomás da un paso más respecto al aristotelismo –y del realismo ingenuo– al posicionarse en la negación respecto a una correspondencia rígida y metafísica entre la palabra interior y la exterior. El argumento central de su posición es que mientras que las palabras

[259] Lonergan, *Verbum*, 15. Al final del texto citado, el jesuita ofrece una nota a pie de página con los textos de santo Tomás donde puede atenderse tal cuestión: *De veritate*, q. 4, a. 2, c.; *Contra Gentiles*, 4, 11; *De potentia*, q. 8, a. 1c; q. 9, a. 5c; *Summa Theologiae*, I q. 27, a. 1c; q. 34, a. 1c; q. 85, a. 2 ad 3m; Super Ioannem, cap. 1, lect 1.
[260] Lonergan, *Verbum*, 15.

interiores sí corresponden a realidades concretas, las palabras exteriores no, pues «son producto de la convención y la costumbre, y por eso difieren entre diversos pueblos»[261]. Junto con ello afirmar que la correspondencia entre la palabra interior y las cosas es como la de la función con su derivado: más allá de la aprehensión de lo particular, la palabra está más allá de la particularidad de las cosas –de las cosas en sí–; su lugar es el entendimiento.

El tercero de los elementos a considerar es lo referente a las clases de palabra interior que hay (concepto y juicio), de lo cual no se dirá más de lo ya mencionado hace unos párrafos. El cuarto atributo también tiene que ver con algo ya dicho: la palabra interior suministra al hombre de un objeto de pensamiento. Lonergan lo dice así: «Lo abstracto, lo verdadero o lo falso, no es en cuanto tal ni una cosa real ni una mera copia de una cosa real. Es un producto de la mente. Aunque no es meramente un producto, sino también un producto conocido; y en cuanto conocido es un objeto»[262]. Como bien señala más adelante, en cuanto tal la realidad no es ni abstracta ni verdadera o falsa; y esto es algo que el mismo Tomás sostiene. El concepto, por tanto, no es algo que se palpe en la realidad extramental, sino algo que corresponde al 'interior' del ser humano. El jesuita canadiense afirma que este es uno de los elementos cruciales en la recta comprensión del *verbum* tomista[263].

Las consideraciones quinta, sexta y séptima están íntimamente vinculadas, puesto que tratan de los motivos y proceso del surgimiento de la palabra interior. El quinto elemento consiste en que, si bien, la palabra interior es un producto del pensamiento, a su vez, ésta es un auténtico medio de conocimiento. En el contenido del *verbum* y por medio de éste, se llega a un verdadero contacto con la realidad externa, con las cosas. Conforme a esto, el concepto no puede ser concebido como algo totalmente ajeno a lo exterior, a lo real. Sino que, más bien, se ha de entender como una especie de puente entre lo real y el intelecto del ser humano. Por una parte, aparece lo real, por otra, la facultad humana del entendimiento; la razón se encarga

[261] Lonergan, *Verbum*, 16.
[262] Lonergan, *Verbum*, 18.
[263] Y brinda una serie de textos del *corpus thomisticum* donde se aborda la cuestión: *De veritate*, q.3, a.2; q.4 a.1 co.; *Contra Gentiles* I, c. 46-54; *Summa Theologiae* I, q.14 a.5-6; q.15 a.1-3; q.27 a.1 ad3; *De potentia*, q.9 a.5 co.

de formular conceptos en el encuentro con «el sentido de realidad» –como lo llama el canadiense–[264]. La sexta de las consideraciones es sobre lo que se precisa para que surja el *verbum*. Ya se ha expresado que, el concepto es fruto de la razón del hombre. Así parece quedar de manera muy general, por lo que es necesario especificar aún más. Por ello, Lonergan dice que hay que tener en cuenta que la palabra interior brota de un acto, el cual se encuentra denominado en la obra de Tomás como *intelligere*. La traducción a cualquier lengua puede resultar complicada, pero el pensador canadiense considera que ha de interpretarse como entendimiento o entender. De esta manera queda más claro lo que se precisa para que florezca el *verbum*: el entendimiento. Si no se comprende la realidad sobre algo se desea expresar, entonces no es posible enunciar concepto alguno sobre la misma. El acto de entender es la condición de posibilidad para que el ser humano pueda conceptualizar la realidad en la que se ve inmerso. La séptima y última de las consideraciones que el jesuita canadiense efectúa es sobre el proceso que se precisa para el entender: una investigación reflexiva[265]. Para llegar al entendimiento sobre determinada realidad se precisa de un trabajo, de un esfuerzo; no es que, con el puro contacto con lo real, inmediatamente el ser humano vaya comprendiendo todo. El autor lo describe así:

> La palabra interior de la mente humana emerge al final de un proceso de indagación pensante, hasta que no emerge, nosotros no hemos comprendido sino estamos pensando en orden a comprender, emerge simultáneamente con el acto de comprender, es distinta del acto de comprender, es el producto y efecto del acto de comprender, y mientras más perfecto sea este único acto de comprender más palabras interiores puede abarcar en una sola mirada.[266]

[264] Lonergan fundamenta su posición con las siguientes citas de Tomás: *De potentia*, q.9 a.5 co.; q.8 a.1 co.; *De veritate*, q.3 a.2 co.; q.4 a.2 ad3; C*ontra Gentiles* I, c.53; *Quaestiones quodlibetales* V, a.9 ad1; *Super Ioannem*, cap.1 lect.1.

[265] Literalmente, Lonergan la denomina *thoughtful inquiry*. El padre Bravo la traduce como investigación cuidadosa, el profesor Galán como indagación pensante.

[266] Lonergan, *Verbum*, 22-23. En Galán Vélez, *Una metafísica*, 65. En cuanto a esta cita, se ha preferido la traducción que se encuentra en el texto del profesor Galán en vez de la que se ha utilizado hasta el momento –la de Armando Bravo–.

Entonces, ¿el concepto es una semejanza perfecta de la realidad, generada y expresada por el propio intelecto?[267] ¿Una especie de fotografía de lo real? La cuestión no es tan simple como esto suena. En la tradición tomista, sin embargo, parece inclinarse la balanza de la interpretación por este modo, vislumbrándolo como la única forma que permite justificar el conocimiento auténtico de lo extramental, de lo real, y como el medio que se ha de tomar para evitar el riesgo al que conduce el idealismo. Es cierto que podemos encontrar textos donde el Aquinate expresa con claridad el conocimiento como semejanza, pero de eso a afirmar el concepto como una fotografía inmutable en la que la actividad intelectual es de pura pasividad –como si el concepto estuviera ya dado en la cosa y al hombre sólo le tocara recolectarlo–, hay un cierto espacio.

> Ciertas interpretaciones conceptualistas de Santo Tomás insisten en la pasividad de la recepción intelectual de la *species intelligibilis* para evitar el 'peligro' del idealismo. El concepto, según estos bastiones del realismo, se produce por una especie de mecanismo automático, una suerte de fotografía de la realidad. La lógica se encarga del manejo adecuado de los conceptos y la filosofía es un coto cerrado y bien cimentado de los conceptos genuinos de la realidad. El juicio consiste en una síntesis de conceptos y los errores del juicio son errores de combinación de conceptos. La metafísica se encarga de estudiar las propiedades del concepto de ente en cuanto ente. La producción del concepto es ciega y las preguntas no tienen mayor importancia. Aprender filosofía es aprender conceptos y ser tomista es repetir adecuadamente los conceptos que expuso Santo Tomás. El modo de dirimir las disputas es aclarar los conceptos recurriendo a los textos de Santo Tomás y ver si se encuentran allí[268].

[267] Así lo describe, por ejemplo, un estudioso de santo Tomás contemporáneo: «El acto del intelecto y el concepto se constituyen en una unidad en relación a lo conocido, en donde el concepto es una semejanza perfecta, generada y expresada por el propio intelecto. El concepto es todo lo expresado por el intelecto y toda la expresión de la cosa dicha, pero también es todo en el que la cosa se expresa. Esto explica en parte que el concepto es lo entendido principalmente, puesto que la cosa no se la entiende sino en el concepto. De aquí se desprende que el concepto es lo que (*quod*) se entiende. En este punto el ejemplo del espejo es bastante ilustrativo. Lo que primeramente se ve en el orden de la naturaleza es la propia Imagen reflejada en el espejo, y mediante ésta la cosa representada». Victor Velarde-Mayol. "El sentido del concepto. Un estudio a través de Tomás de Aquino." *Revista española de filosofía medieval*, no.0 (1993): 252. Cabe señalar que en este extracto de texto, Velarde-Mayol cita un opúsculo filosófico atribuido dudosamente a santo Tomás.

[268] Galán Vélez, *Una metafísica*, 70.

Después de señalar lo anterior y de haber afirmado que la perspectiva de Tomás es la del conocimiento por identidad y no la de confrontación, Lonergan trata la cuestión de la emanación inteligible, un asunto relevante en la consideración del concepto. Desde un principio el asunto es puesto sobre la mesa: «la procedencia de la palabra interior […] es una *emanatio intelligibilis*»[269]. Para entender con más detalle esta emanación inteligible es preciso considerar el modo como se logra la comprensión de una ley natural. No es ésta una conceptualización, la obtención o procesión de una palabra interior. El fundamento central de esto se encuentra en tres distinciones: Mientras que la inteligibilidad de un proceso natural es pasiva y potencial, la emanación inteligible es activa actual; mientras que la natural corresponde a una especifica ley que se vincula intrínsecamente a la naturaleza, la inteligible se conduce conforme a la amplitud que otorga la combinación de los primeros principios; mientras que la inteligibilidad del proceso natural es impuesta desde fuera, la de la emanación inteligible viene del interior mismo del hombre, de su inteligencia[270]. Es entonces que el jesuita canadiense devela un rasgo primordial de esta *emanatio*, la cita es larga pero merece la atención:

> Ahora bien, sólo para restablecer la intención básica de éste y los siguientes artículos, observamos que la mente humana es una imagen y no un mero vestigio de la santa Trinidad, porque sus procedencias son inteligibles de una manera que es esencialmente diferente y que trasciende a la inteligibilidad pasiva, específica e impuesta de los otros procesos naturales. Cualquier efecto tiene suficiente base en su causa; pero una palabra interior no sólo tiene una base suficiente en el acto de entender que ella expresa, sino que también tiene un conocer como base suficiente, y esa base es operativa precisamente como conocer, conociendo que es suficiente en sí misma. Para introducir un término que resuma esto, podemos decir que la palabra interior es racional, no ciertamente con la racionalidad derivada del discurso, (del razonar partiendo de las premisas hasta las conclusiones), sino con la racionalidad esencial y básica de la conciencia racional, con la racionalidad que puede descubrirse en cualquier juicio, con la racionalidad que ahora tenemos que observar en todos los

[269] Lonergan, *Verbum*, 46. Ahí, el canadiense coloca a pie de página una cita de Tomás: *Summa Theologiae* I, q.27 a.1 co.
[270] Ver Lonergan, *Verbum*, 46-47. De manera más clara y resumida en: Galán Vélez, *Una metafísica*, 71-72.

> conceptos. Porque el entender humano, aunque tiene su objeto en la imagen y lo conoce en la imagen, con todo, no se contenta con un objeto en este estado. Gira sobre sí mismo para producir para sí mismo otro objeto que es la palabra interior como *ratio, intentio, definitio, quod quid est*. Y este girar y producción no es como una mera máquina de embutidos metafísicos que por un lado le rebane especies a la imagen y por el otro haga saltar conceptos; sino que es una operación de la conciencia racional[271].

De lo dicho conviene enfatizar que el *verbum,* el concepto es algo estrictamente racional, entendiendo con ello no solamente un producto de la razón del hombre, sino sobre todo que implica un proceso en el que la conciencia juega un papel vital. Esto implica también que la transmisión de conceptos no es propiamente una memorización, un pasar una palabra de uno a otro, sino que fundamentalmente implicará el acto del entendimiento. Quien aprende un concepto no es alguien que memoriza una definición, sino alguien que ha comprendido aquello a lo que se refiere tal definición, incluso con elementos distintos de los que presente el concepto transmitido. Así se remarca el papel activo del sujeto en la consecución del concepto.

Que el conceptualizar esté vinculado con la conciencia lleva a Lonergan a poner atención en un par de cuestiones más. Por una parte, que todo cuanto se concibe expresa o se relaciona con lo que en la mente se ha concebido previamente. Esto es algo claro para Tomás[272]; no puede llegarse a la comprensión de realidad alguna de una forma aislada. Lo que el ser humano está esforzándose por comprender está íntimamente vinculado con lo que ya ha entendido, por lo que el concepto que surja de ese esfuerzo intelectual no sólo será fruto de un presente, sino de un pasado, no sólo de un encuentro vigente sino también de algunos ya ocurridos. Justo por eso la transmisión del concepto no puede ser una mera transmisión de un término. Pero, además, por otra parte, que sea un producto de la conciencia humana también reclama que no se le conciba como un proceso automatizado. Que no sea así significa que es fruto de una voluntad. El acto de entender es un proceso que va de la mano de la responsabilidad del hombre. No es que sólo sea algo que sucede en cada ocasión en

[271] Lonergan, *Verbum*, 47-48.
[272] *De veritate,* q.4 a.2 co.; *Summa Theologiae* I, q.34 a.1 co.

que la realidad se le presenta al hombre. Es un proceso en el que el ser humano se pone en marcha, trabaja, se esfuerza. Si fuera algo automatizado todos los hombres tendrían la misma comprensión de las cosas una vez que se han encontrado con ellas; y la experiencia demuestra lo contrario. El mismo hecho de entender el proceso de la conceptualización como algo automatizado es lo opuesto de comprenderla como algo consciente.

Y todavía más. Basándose en las enseñanzas mismas de santo Tomás[273], pero con una terminología no estrictamente tomista, Lonergan indica algo que fácilmente puede llegarse a olvidar cuando se trata la naturaleza del concepto: en la formulación de éste la facultad humana de la razón puede equivocarse, pues el hombre es un ser falible; y, a su vez, hay que atender al recorrido espiritual que en la historia ha tenido la conciencia humana, puesto que, las circunstancias y, con ello la cultura, van cambiando. El surgimiento del *verbum* debe entenderse desde esta perspectiva; por una parte, es limitado, pues la ignorancia del hombre sobre su entorno es infinita; por otra, responde a situaciones concretas en las que se ve inmerso. Con mejores términos lo expresa el jesuita canadiense:

> El carácter racional de la conceptualización tiene, como su corolario, la ignorancia humana y el progreso humano. Los primeros filósofos eran niños balbuceantes y, con todo, nuestros predecesores nos hacen el doble servicio de encontrar por nosotros la verdad o de fallar el punto, con lo que nos retan a llegar hasta la raíz del asunto por nosotros mismos. Nadie conoce la verdad perfectamente, y nadie desconoce todo; las contribuciones individuales son inevitablemente pequeñas, pero la suma común es grande. La ignorancia puede forzarnos a usar diferencias accidentales en lugar de diferencias esenciales. Hay muchas propiedades de la naturaleza que son totalmente desconocidas, y aun aquellas que caen bajo nuestra observación no nos entregan fácilmente sus secretos. No hay nadie que no sea pescado en algún error, ni quien al

[273] Lonergan coloca a pie de página los siguientes textos de santo Tomás como referencia a las palabras en este párrafo: *In I Metaphys.*, lect. 17 no. 272; *Summa theologiae* I, q.44 a.2; q.77 a.1 ad7; q.87 a.1 co.; *In II Metaphys.*, lect. 1 no.275-276; no.287-288; *In VII Metaphys.*, lect. 12 no.1552; *De veritate*, q.10 a.1 ad6; *Summa contra gentiles* I, c.3; III, c.48.

> menos no ignore lo que desea conocer o que se vea obligado a conjeturar donde debería tener certeza[274].

Por otra parte, en el segundo artículo sobre el *Verbum*, 'La reflexión y el juicio' –dentro del apartado que trata el autoconocimiento del alma–, es en donde se encontrará el núcleo de su interpretación respecto a la utilización de la analogía de la luz por parte del Aquinate. Lo primero que especifica es que, tanto en el posicionamiento aristotélico como en el tomista, la referencia a la visión como analogía del entendimiento no es fruto de un mero capricho o puro afán ingenioso; por el contrario, hay que tener en cuenta que, se trata de un auténtico

> proceso de introspección que descubre el acto del chispazo inteligente sobre la imagen y la definición como expresión del chispazo inteligente, que casi pesca al entendimiento en su movimiento de avance hacia definir, y en su referencia de retroceso a los sentidos para la realización concreta de lo definido[275].

Para abonar más a su posición, líneas más adelante, el jesuita canadiense expresará que la relación que Tomás concibe entre la luz natural y el intelecto agente señalado por Aristóteles, no es la que correspondería a términos sinónimos. Justifica su afirmación destacando el hecho de que mientras se tiene evidencia del disentimiento del Aquinate respecto a los avicenistas en torno a la cuestión de la trascendencia e inmanencia del entendimiento agente, no hay algún sitio en la *opera* tomista donde se elabore una estimación como ésta sobre la luz natural. Según Lonergan, el pensador medieval tiene claro que el intelecto en acto –agente– es algo trascendente, que perdura existiendo después de la muerte; y que, cuando se refiere a su inmanencia pareciera señalar a la denominada luz natural. Dice sobre esto el jesuita de Canadá, luego de citar unas palabras del Aquinate tomadas de su *Summa contra Gentiles*[276]

---

[274] Lonergan, *Verbum,* 52.

[275] Lonergan, *Verbum*, 88. Se mantiene la traducción del término *insight* como 'chispazo inteligente' del padre Bravo, aún, cuando preferiría dejar la palabra en inglés o traducirla conforme lo ha hecho el dominico Francisco Quijano en otras de las obras lonerganianas –como intelección o acto de intelección–.

[276] «por lo que nada impide que se le atribuya a la luz de nuestra alma la acción del entendimiento actuante; y especialmente porque Aristóteles comparó el entendimiento actuante a una luz». *Contra Gentiles*, 2 c.77 ad fin. En Lonergan, *Verbum*, 91.

> Tanto la naturaleza del entendimiento actuante como, en particular, la comparación aristotélica del entendimiento actuante con una luz, lo lleva a uno a identificar el entendimiento actuante con la causa inmanente de lo que llamamos el chispazo del entender, la luz de la razón. ¿Qué es, pues, esta *lumen animae nostrae*? [277].

Lonergan comienza a responder esta última interrogante –que él mismo se ha planteado– brindando algunas consideraciones. En primer lugar, debe comprenderse que por el simple hecho de estar logrando el entendimiento de algo no se garantiza el poner atención en la luz natural que ha permitido tal proeza. Esto nos lleva a la segunda apreciación, la cual versa sobre que nada puede ser inteligido si no es iluminado por el intelecto agente y asumido por entendimiento posible. Lo que nos lleva a la siguiente consideración: «Así como la luz corpórea se ve al ver cualquier color, así también la luz inteligible se ve al captar cualquier inteligibilidad»[278]; o, en otras palabras, que, la luz intelectual nunca es objetivada, sino que se hace conciencia de su presencia en tanto que es el medio a través del cual se efectúa el conocimiento. Por último, una vez asumidas estas posiciones, puede concluirse que, se logra conocer la luz del entendimiento agente por sí misma, es decir, sin necesidad de un intelecto distinto al agente, el cual no es más que una de las potencias del alma –matiz que se comprende cuando se sitúa en el contexto de las discusiones con los avicenistas–. Así, el filósofo jesuita afirma:

> El alma no conoce su propia esencia por su propia esencia; pero en alguna manera conoce su propia luz intelectual por su propia luz intelectual, no ciertamente hasta el punto de que esa luz sea un objeto, sino en tanto que esa luz es el elemento que hace a la *species* inteligible en acto[279].

Y conforme a estas puntualizaciones, Lonergan llega a la conclusión de que la comprensión de la luz racional, propia de la naturaleza humana, compete al ámbito de la denominada observación introspectiva. Ésta no es tan sólo una mirada hacia adentro

[277] Lonergan, *Verbum*, 91. Otra aclaración respecto a la traducción del padre Bravo: coloca entendimiento actuante en vez de intelecto agente; en el texto original aparece como *agent intellect*.
[278] Lonergan, *Verbum*, 91.
[279] Lonergan, *Verbum*, 91.

de uno, sino todavía más, es la noble y compleja misión de la objetivación del yo[280]. La profundización de esto mediante la descripción del proceso de captación de los primeros principios, es ocasión para dar otras pinceladas sobre las propiedades de la luz presente en el alma humana. Cabe decir que cada una de éstas viene acompañada de una referencia a los textos del Aquinate donde puede encontrarse lo que afirma. Así, pues, dice que tanto la evidencia con que se presentan al hombre los primeros principios, el asentimiento racional que asume en toda conclusión científica –o sea, basada en los principios primeros–, como la certeza que proviene de ello, tienen como causa la luz que naturalmente pertenece al ser humano. Que, gracias a esa luz el hombre es apto para la ciencia, lo faculta como sujeto científico. Además, que, si bien se trata de una cualidad del ser humano, algo inmanente o esencial a su naturaleza, su eficacia le trasciende, va más allá de la finita realidad humana, puesto que, su efectividad depende radicalmente de la luz primera que es el ser divino. Y, esta sujeción es de tal grado que, incluso, esa luz interior puede llegar a concebirse como la misma voz de Dios:

> De aquí que los maestros divino y humano puedan colaborar sin confundir sus papeles. El maestro humano enseña en cuanto que reduce las conclusiones a sus principios; pero toda la certeza que poseemos, ya sea de las conclusiones o de los principios, proviene de la luz intelectual interior a nosotros por la que Dios nos habla[281].

[280] Aunque de alguna manera ya podría quedar claro en lo que consiste esta observación, con lo descrito líneas arriba, hay que considerar la forma en que lo explica el jesuita mexicano Pérez Valera: «cuando nos proponen una adivinanza pensamos sobre ella y la solucionamos; actuamos ciertamente como sujetos, se despliega nuestra subjetividad sensitiva e intelectual; pero ordinariamente no tenemos *idea* de lo que pasó en ese despliegue de nuestra subjetividad *aunque lo hayamos experimentado.* Para tener una idea de lo que pasa dentro de nosotros mismos tendremos que hacer una pregunta sobre los datos de nuestra interioridad, que son *totalmente distintos* de los datos de los sentidos. Si preguntamos si es posible el hecho que nos proponía la adivinanza, estamos preguntando sobre *los datos de los sentidos*. Si preguntamos ¿qué es entender?, estamos preguntando sobre los datos de nuestra interioridad (que después identificaremos en los datos de la *conciencia*) y a fin de *entender qué es entender*, es necesario el análisis que estamos haciendo, que no es otra cosa que entender *el despliegue de nuestra subjetividad*, tratar al *sujeto* que somos como *objeto*, esto es, empezar a *objetivarnos a nosotros mismos*». José Eduardo Pérez Valera, *Filosofía y método de Bernard Lonergan* (Ciudad de México: JUS, 1992), 14. Los subrayados son del autor.

[281] Lonergan, *Verbum*, 92.

Lonergan continúa, y expresa que, si bien la puesta de atención en los primeros principios es una oportunidad para el ejercicio de la observación introspectiva y la señalización de algunos aspectos concernientes a la luz natural, hay que considerar a ésta en el plano más amplio del entendimiento en general. En otros términos, no sólo se toma conciencia de la naturaleza de luz intelectual humana considerando la evidencia de los primeros principios, el asentimiento racional al que impele y la certeza que fundamenta, sino que, se ha de circunscribir en un ámbito más general, el de la comprensión o entendimiento de las cosas. Sin esta luz el hombre no podría llegar a entender algo, no habría filosofía, ni tampoco ciencia, puesto que, tal luz es la causa de toda investigación y reflexión, o, como el filósofo canadiense lo plasma, «el principio del inquirir y discurrir»[282]. Esto conlleva algunas implicaciones. Aristóteles en el comienzo de su *Filosofía primera* declara que todo hombre por naturaleza desea saber, pero allí como tal no postula la causa de tal anhelo radical. Lonergan –siempre queriendo seguir a santo Tomás, con citas que justifiquen sus afirmaciones–, por su parte, da cuenta del motivo de ese deseo inscrito en el corazón humano: es la luz intelectual, propia de la naturaleza del hombre. Por ello, respecto al conocimiento humano se ha de llegar a afirmar que,

> tiene una doble fuente: un origen extrínseco a nivel de los sentidos, y un origen intrínseco en la luz de nuestro entendimiento. Los sentidos son sólo la *materia causae* de nuestro conocimiento. La imaginación nos proporciona y nos ofrece, materialmente por así decirlo, al objeto del entender; pero formalmente, en cuanto objeto del entender, es completado por la luz intelectual[283].

Es entonces, que el jesuita canadiense detalla aún más lo específicamente concerniente a la luz natural. Se ha dicho ya que el entender depende radicalmente de esta luz, no obstante, hay que decir que la pura luz no es suficiente para conseguir la comprensión sobre algo. Es importante recordar el contexto de este texto de Lonergan; se trata de un artículo dentro de una colección de éstos que tienen como temática principal “la palabra interior” o *verbum*, en el pensamiento de santo Tomás. Hay dos palabras, el concepto y el juicio. La obtención de ambas se precisa para lograr el

[282] Lonergan, *Verbum*, 92.
[283] Lonergan, *Verbum*, 92-93.

entendimiento particular del hombre. A través del chispazo inteligente, el hombre determina, significa, define o conceptualiza lo que ha captado sobre cierta realidad; en el lenguaje escolástico esto se ha señalado como la obtención de la *specie* inteligible. Por otra parte, la luz natural es la que posibilita el juicio de esas captaciones, causando la postulación de la verdad, y, con ello, la afirmación o negación de determinada entidad. La luz natural, pues, también está vinculada al juicio, lo que de alguna manera se dijo cuando se afirmó que ella es el motivo del inquirir y discurrir.

Antes ya se ha mencionado que Lonergan rechaza que la perspectiva tomista sobre la luz natural, sea una simple aplicación de una metáfora o analogía para explicar la naturaleza del entendimiento agente aristotélico. Ahora, al asociar el juicio con la luz aprovecha para volver a sacar el tema, afianzándose en su posición. En el *Tratado sobre el alma* de Aristóteles se hallará la metáfora de la luz, y las descripciones de los entendimientos pasivo y activo. En los trazos de este último será inaudito encontrar una referencia al juicio como función específica o como producto de su actividad. Con mayor claridad, el Estagirita para nada concibe o desarrolla una ligazón entre el enjuiciar y el intelecto agente. Sin embargo, en Tomás es diferente. Es cierto que, en el comentario de éste al texto aristotélico tampoco se encontrará exposición alguna sobre ello, pero, en sus escritos independientes y de madurez la cosa será distinta, puesto que, allí sí se encontrarán argumentos para sostener tal posición[284].

El Aquinate, pues, no es un mero repetidor de Aristóteles respecto a este tema. Tampoco lo es en relación con su influencia agustiniana. Dice Lonergan que la luz natural, la luz del entendimiento, releva al enfoque hegemónico de la época, el agustiniano, que vincula la luz del alma humana con la verdad eterna. La luz como la concibe Tomás es participada, lo que, si bien implica dependencia, también estipula diferencia, pues es una luz inmanente a la naturaleza del hombre. El ser humano conoce debido a sí mismo, a la potencia intelectual con la cual ha sido creado. No precisa de un agente exterior que le faculte o auxilie en cada ocasión en que se efectúe algún conocimiento. Y esto no significa que se deshaga de toda relevancia de la verdad

[284] De vuelta a la discusión sobre lo que propiamente es la abstracción a la que se refiere santo Tomás, señalado en el capítulo sobre el entendimiento agente y el posible.

eterna; o sea, no es que dando un lugar fundamental a la luz del hombre, brindándole con ello cierta autonomía, el medieval del siglo XIII rechace toda referencia a una verdad inmutable. Más bien, hay que decir que el fraile dominico perpetra una reconsideración sobre la relación entre la verdad eterna y el entendimiento humano. Al respecto Lonergan asegura, fundamentándose –como siempre– en un texto de Tomás –de la *Summa Theologiae*–, que, «la luz intelectual tiene relevancia para el problema crítico, porque mediante la luz intelectual es como podemos ir más allá de la mera relatividad hasta la verdad inmutable y como podemos distinguir las apariencias y la realidad»[285]. No es que se acceda a la verdad por una iluminación externa al sujeto cognoscente, siendo así un acto de pura gracia, en el que el ser humano no es más que pasividad o potencialidad. Es que se accede a la verdad gracias a que el sujeto ha sido dotado con una lámpara que, si la utiliza adecuadamente[286], le permite iluminar su camino hacia allá. No es una luz externa, es una luz propia la que propicia el entender y el conocer.

3.4. Karl Rahner

Otro jesuita, pero ahora alemán, Karl Rahner, también ha dicho algo sobre la concepción del intelecto agente como luz natural. Cabe mencionar que este filósofo y teólogo es de mucho interés para la investigación debido a su intento de conciliación entre la filosofía de santo Tomás y la de Martín Heidegger, la cual se encuentra en el

[285] Lonergan, *Verbum*, 95.

[286] ¿Qué significa utilizarla adecuadamente? ¿Cómo llegamos a la verdad? Esta es una pregunta con bastante relevancia, no sólo para la filosofía medieval, sino en general para toda la historia del pensamiento filosófico. Respecto a lo que Tomás respondería a ello, vale la pena considerar lo que Lonergan expresa: «reflexionando sobre la naturaleza del entendimiento y especialmente sobre la naturaleza del principio activo de la luz intelectual es como llegamos a conocer la verdad. Pero es algo arriesgado intentar especificar el curso exacto de tal reflexión. Aquino mismo no ofreció una explicación del procedimiento que él hubiera seguido; así que sólo reuniendo las piezas sueltas dispersas es como podemos llegar a una posición epistemológica que puede llamarse tomística, pero difícilmente puede llamarse tomista. Sin embargo, puede pensarse que dos puntos básicos son suficientemente claros. La reflexión epistemológica implicará un tipo de razonamiento, pero ese razonamiento no es una deducción (ya que no puede asumirse ninguna premisa), sino más bien un desarrollo de la intelección por el cual llegamos a captar cómo exactamente nuestras mentes están proporcionadas respecto al conocimiento de la realidad. Este punto se sigue del análisis antes expresado del juicio; cuadra con la naturaleza del problema; no necesita ampliarse. El otro punto tiene que ver con el contenido preciso del acto de intelección crítica y reflexiva. Parecería que este acto consistiera en una captación de la infinitud innata del entendimiento; porque, por una parte, el pensamiento tomista subraya esa infinitud innata y, por otra, por esa infinitud puede uno captar la capacidad de la mente para conocer la realidad». Lonergan, *Verbum*, 95-96.

origen de esta investigación. Rahner coincide con Gardeil en que la analogía en cuestión es una de las imágenes más usadas para referirse la función específica del intelecto agente: la abstracción. Justifica su afirmación basado en el artículo de M. Honecker, *Der Lichtbegriff in der Abstraktionslehre des Thomas von Aquin. Eine ideengeschichtliche Studie*[287].

> ¿Qué quiere decir esta imagen? Si nos atendemos sencillamente a la imagen misma, se nos dice por de pronto que se trata de un hacer visible al *phantasma* por el *intellectus agens*. Ésta es, en general, la tarea de la luz con respecto al objeto iluminado por ella. El 'ser visible' es en nuestro caso, naturalmente la conciencia. En el caso de la abstracción, no se trata del llegar a ser sabido del *phantasma*, pues éste ya es ciertamente sabido, mediante la sensibilidad, por el único y unitario conocer humano[288].

Sobre estas palabras hay tres cosas por comentar. Inicialmente, que hay un primer sentido de la analogía, más general, el que corresponde a la visibilización o iluminación del fantasma. Este término refiere a la aprehensión instantánea del intelecto sobre las afecciones recibidas por los sentidos, por lo que se entiende la problemática que plantea el jesuita alemán respecto a que, si sólo se considera en este primer sentido pareciera que habría una duplicación de lo conocido. Lo segundo que hay que considerar de sus palabras es, conforme a este primer sentido, que Rahner está asimilando conciencia con 'el ser visible'. Y para sustentarlo recurre a una cita del Aquinate –de la que más adelante se detallará– donde éste hace la distinción en el empleo de la 'luz' para señalar tanto lo palpable o visible, como lo referente a lo cognoscitivo.

Lo tercero a comentar sobre estas líneas de Rahner es algo que da para más discusión, dado que se trata de lo concerniente a la abstracción. De ésta no puede decirse que es lo mismo que la iluminación en el sentido general, el primer sentido, es decir, que la abstracción sólo se trata de la iluminación de un fantasma. Y para

[287] Así lo expresa el mismo Rahner en una nota a pie de página donde coloca un Cf. con la cita del artículo y la afirmación de que ahí mismo se encontrarán los textos de santo Tomás sobre el tema: M. Honecker, *Der Lichtbegriff in der Abstraktionslehre des Thomas von Aquin*, Phil Jahrb. 48, 1935, pp. 268-288. En Karl Rahner, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino* (Barcelona: Herder, 1963), 213.

[288] Rahner, *Espíritu en el mundo*, 213.

detallarlo expresa que, para santo Tomás «la unidad de la conciencia ya está dada de antemano, cuando se trata de la abstracción»[289]; o sea que, si bien, desde la perspectiva antropológica del tomismo se habla de múltiples facultades del ser humano –que residen en el alma–, hay una unidad de conciencia, por lo que no puede pensarse que, para conocer algo, éste algo tiene que ser conocido tanto por lo sensible como por lo intelectivo, sino que hay un solo proceso en el que ambas facultades participan: el proceso del conocimiento humano. «Santo Tomás desenvuelve detallada y principalmente el problema de la relación de dos facultades en el hombre único de igual manera con ocasión del problema de la relación voluntad intelecto»[290].

Una vez aclarado lo anterior se comprende que la iluminación del intelecto va más allá de lo correspondiente a lo sensible. Cuando se asemeja la abstracción –la actividad fundamental del intelecto agente– con la iluminación, no se está ilustrando el sensible particular, sino que, más bien, tiene que vislumbrarse lo universal:

> Lo que deviene visible, por tanto, mediante la luz del *intellectus agens* es tan sólo que la *quididad* sensiblemente dada es universal, que puede darse en múltiples aquestos; *cognoscere id quod est in materia individuali* (el contenido cualitativo permanece, por consiguiente, sensiblemente sabido *in materia individuali*, *in phantasmate*) '*non prout*' *est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali quam repraesentant phantasmata*. El conocimiento del *non prout* es la aportación única de la *abstractio* como tal[291].

Lo universal es lo obtenido. Lo material se ha conocido y a partir de ahí es que se ha llegado a un conocimiento todavía más hondo: «el *intellectus agens* es aquello por lo que el contenido del *phantasma* es conocido como universal, por tanto, es también *illud per quod aliquid cognoscitur*»[292]. No es que se quede en la instancia sensible, ya que, por ésta, más bien, ya se ha pasado, ya se tiene. Va hacia lo más profundo del

---

[289] Rahner, *Espíritu en el mundo*, 213.

[290] Rahner, *Espíritu en el mundo*, 213. Aquí, el jesuita da algunas referencias para estudiar el tema en el *corpus thomisticum*: *Summa Theologiae* I, q.82 a.4 ad1; q.87 a.4; I-II, q.17 a.1 co.; a.3 ad3; *Super Sententias* III d.23 q.1 a.2 ad3; *De veritate* q.22 a.12 co.

[291] Rahner, *Espíritu en el mundo*, 215. El texto latino citado por Rahner es de santo Tomás y es traducido así: «conocer lo que está en una materia individual y no tal como está en dicha materia, es abstraer la forma de la materia individual representada en las imágenes». *Summa Theologiae* I, q.85 a.1 co.

[292] Rahner, *Espíritu en el mundo*, 215. Traducción del texto latino: «aquello por lo cual algo es conocido»

ente, a la mismísima instancia del acto de ser. Por eso propiamente puede llamarse conocimiento, más, por ello, también, es que ha de comprenderse que el intelecto agente está al nivel del ser, del acto de ser, o sea, igualmente en acto.

Antes de continuar, es importante considerar una precisión que el mismo jesuita alemán plantea. Si bien la luz no se queda en lo sensible, en lo que simplemente aparece, sino que ahonda en la cosa hasta lograr la apropiación de su mismo acto de ser, no puede dejarse de lado que, tal consecución estará condicionada por ese mismo acto de ser. El *actus essendi* implica una luminosidad determinada, de acuerdo a su propia naturaleza o, dicho con otros términos, conforme a su lugar en la escala ontológica de los entes: la luz de cada entidad es proporcional a su acto de ser. De ahí que Rahner afirme que,

> Para entender la luz del *intelectus agens* se ha de concebir mejor esta *actualitas.* Esta actualidad tiene que ser, para decirlo de una manera general, una realidad de ser que pertenece ya de alguna manera al ámbito del conocer y de la 'cognoscibilidad', del ser como 'ser cabe sí'. De otro modo no podría comprenderse cómo esta *actualitas* puede ser 'luz' que hace algo cognoscible[293].

Y, por ello, puede inferirse que, la profundidad en la cosa también estará condicionada por la capacidad asimilativa del propio entendimiento humano. Habrá realidades, como Dios, que la desbordarán, sin significar esto que algo no pueda verse.

Entonces, es posible comprender el papel del intelecto agente como luz natural: se le llama de esta manera en tanto que el entendimiento es la vía o el medio que posibilita el conocimiento del objeto, «es la posibilitación general del ver intelectual, sin suministrar de por sí un objeto determinado»[294]. Pero Rahner todavía hace un par de apreciaciones más: la primera, ya que todo objeto conocido ha precisado de la luz, ha de concebirse que el lugar de ésta es el de un constitutivo del conocimiento; la segunda, que si bien no puede conocerse la luz de manera independiente como un objeto más, sí se logra en tanto que el objeto al que ha posibilitado aprehender

[293] Rahner, *Espíritu en el mundo*, 215-216.
[294] Rahner, *Espíritu en el mundo*, 216.

cognitivamente es conocido, es decir, allí simultáneamente se aprehende a la otra, se le «copercibe» en el acto mismo del conocimiento[295].

3.5. Otras interpretaciones: Gardeil, Fosbery, García Cuadrado

Para el dominico Henry-Dominique Gardeil, la luz natural es una de las denominaciones con las que Tomás se refiere a la acción del intelecto agente –las otras dos son «la metáfora de la abstracción» y «la causalidad común del intelecto agente y de la '*species*'»–. Expresa que tal es una forma de responder a una puntual pregunta: «¿Cómo comprender la acción por la cual el intelecto agente va a hacer inteligible en acto lo inteligible en potencia de las imágenes y permitir así la recepción de la semejanza espiritual del objeto?»[296]. Además, señala lo siguiente:

> Esta comparación saca provecho felizmente de la necesidad de un principio activo distinto del objeto para hacer posible la intelección. Y sugiere también ciertos caracteres de la actividad de este principio: la no-colocación de la luz evoca la ausencia de determinación formal del intelecto agente; su espiritualidad relativa, la espiritualidad efectiva de la actividad de esta facultad. Por el contrario, con esta analogía no se ve bien cómo el intelecto posible va a ser actuado él mismo, y además está uno orientado hacia la concepción falsa de un inteligible existente frente a la inteligencia como un objeto que contemplar, cuando que en realidad no se puede hablar de inteligible en acto sino en la facultad receptora misma[297].

Entonces, el uso de esta analogía, al parecer de Gardeil, refleja rasgos precisos sobre la actividad intelectual del ser humano. Para empezar, la distinción entre el sujeto y el objeto, en la que el objeto se ha de concebir pasivamente, o en potencia, mientras que al sujeto de manera activa. También señala la relevancia del intelecto agente en la dinámica cognoscitiva, así como la espiritualidad correspondiente al ser una potencia del alma. Pero no sólo eso, sino que también el dominico francés advierte limitación en esta analogía al no ser capaz de registrar el proceso de actualización del intelecto

[295] Ver Rahner, *Espíritu en el mundo*, 216-219. Allí mismo dice lo siguiente: «la luz del *intellectus agens* es ella misma aprehendida por el pensar, no porque ella misma sea objeto sobre el que recaiga la mirada del conocimiento, sino en cuanto es simultáneamente copercibida como fundamento de la visibilidad del objeto».
[296] Gardeil, *Iniciación*, 110.
[297] Gardeil, *Iniciación*, 110-111.

posible, así como tampoco muestra el lugar propio del inteligible en acto: la misma facultad humana.

Del lado dominico, además de Gardeil[298], Aníbal Fosbery se ha dedicado al tema de la luz natural en santo Tomás. Un hecho del que parte el fraile argentino es que el Aquinate nunca trató el tema directamente o de manera independiente, por lo que, para poder dar cuenta de la naturaleza de la luz natural habrá que rastrear el término en la bastedad del *corpus thomisticum*, considerando que la cuestión la va desarrollando conforme fue plasmando, a través de la escritura, su pensamiento filosófico y teológico[299]. Ahora bien, más allá de esto, según Fosbery, el mérito de Tomás fue el de poner orden a las variadas interpretaciones arraigadas en el cristianismo, en la teología de su época, determinando con claridad la naturaleza de la luz y la iluminación.

La hegemonía de san Agustín en los planteamientos teológicos del siglo XIII es de donde Tomás parte, pero sin quedarse allí, puesto que él logra superarla de la mano de Aristóteles, dándole un lugar a éste en el pensamiento cristiano que ha perdurado hasta el presente. El gran problema de la posición iluminista neoplatónica y agustiniana –como Lonergan también expresó con cierta anterioridad–, era que situaba a tal luz por encima de la naturaleza humana, volcándose –sin darse cuenta– hacia la perspectiva de Avicena, donde el intelecto agente es considerado de manera externa al sujeto humano, aunque de manera cristiana, eliminando al ángel o criatura espiritual como origen de la luz, y situando al principio primero que es Dios y su Verbo allí. Fosbery enuncia las implicaciones, ignoradas muchas veces, por los defensores de estas posiciones: por una parte, intelectos posible y agente, e incluso el alma intelectiva, separados del hombre; por otra, panteísmo, lo que traía consigo confusión

[298] Y otros que no se han estudiado debido a mi limitación idiomática.

[299] Se ha escrito a propósito que, «la cuestión la va desarrollando conforme fue plasmando, a través de la escritura, su pensamiento filosófico y teológico», y no que, «la va desarrollando conforme a la evolución de su pensamiento filosófico y teológico», porque Fosbery mismo rechaza la tesis de J. Guillet –propuesta en el artículo "La Lumiere intellectuelle d'aprés S.Thomas", *AHDLM,* 2 (1927), 78-88– de que hay un progreso en el Aquinate sobre este tema. Dice: «Nosotros no creemos descubrir, como quiere el P. J. Guillet, una suerte de evolución progresiva en el pensamiento de santo Tomás respecto a este problema. Más bien, son diversos modos de explicación: en las *Sentencias* se entretiene en manifestar el fundamento de su posterior explicación de la Suma». Fosbery, *La doctrina*, cap. VII.

entre la distinción del conocimiento sobrenatural o revelado, del natural; pero, también, aniquilación de la capacidad autónoma de conocimiento por parte del ser humano. Así lo explica el dominico:

> dado que el entendimiento posible debe adecuarse al entendimiento agente ambos serían por tanto únicos y separados para todos los hombres y consiguientemente, el alma intelectiva en cuanto tal. Ahora bien, al identificarse el alma con Dios y ser, al mismo tiempo, forma del cuerpo humano, se caía en un panteísmo. Por otro lado, no se distinguían de modo adecuado el orden del conocimiento sobrenatural, revelado directa e inmediatamente por Dios, del natural. Y, por fin, siendo el intelecto divino el medio formal por el cual conoceríamos, se suprimía el conocer como acto vital e inmanente del sujeto, es decir, en cuanto postulado por las virtualidades de su propia naturaleza[300].

Y como el mismo fraile argentino continúa diciendo, no es que los pensadores cristianos de la época terminaran de entender estas implicaciones, no estaban conscientes de ellas, puesto que, de ser así, seguramente, las hubieran rechazado al darse cuenta que apuntaban hacia conclusiones contrarias a la fe católica. No obstante, su falta de atención o comprensión no anuló el problema, sino que, más bien, lo mantuvo, alimentando con ello la controversia. Es, pues, en este contexto en el que se sitúa la reflexión del *Doctor Angelicus* sobre la luz natural, un ambiente que, bien podría denominarse apologético.

En el *Comentario al De Anima de Aristóteles* Tomás delinea algunas de las más básicas posiciones que se han de tener sobre la luz, rechazando posiciones contrarias que estaban muy difundidas. «La luz para el Angélico Doctor no será ni una sustancia corporal, ni espiritual, ni la forma sustancial del sol como ser intencional en el aire, sino una 'cualidad activa»[301]. Según Fosbery, el motivo principal por el que no concuerda con ellas, es que, el medieval tiene muy claro que el trasfondo de tales es una «concepción cosmológica emanantista», propia de las posiciones neoplatónicas, en la que se implican conclusiones contrarias sus profundas convicciones, a su misma vida de fe –como lo referente a la *creatio ex nihilo*, atribuida a Dios, principio primero y

[300] Fosbery, *La doctrina*, cap. VI.
[301] Fosbery, *La doctrina*, cap. VII.

máximo del universo–; y en donde, se concede a la imagen de la luz un lugar privilegiado, como el mejor recurso para la explicación del mundo. La luz para Tomás, pues, es una cualidad, un accidente que tiene una correspondencia con una sustancia determinada. Entre citas del joven Aquinate, del dominico Juan de santo Tomás y del monje benedictino Jospeh Gredt, Fosbery declara que la luz debe entenderse como

> un accidente modificativo de la sustancia en sí misma, puesto que no otra cosa es la cualidad. Y como el calor, que es 'una cualidad activa que sigue a la forma substancial del fuego', pertenecerá a la tercera especie de este predicamento. Será por tanto un accidente causado por una alteración sensible, fruto de un movimiento continuo y sucesivo que pasa de una cualidad a otra. En definitiva, una cualidad que inhiere en un sujeto a modo de alteración sensible permanente o inmediata[302].

En otros términos, con la luz se desea designar a una facultad cuyo origen y sentido se encuentra en la forma específica a la que concierne. Una facultad que compromete la realidad íntegra del ente, incluyendo así, su ámbito material. Aquí vale hacer una aclaración, que el mismo Aníbal Fosbery efectúa. Con lo dicho, podría complicarse la comprensión sobre la naturaleza del entendimiento. Hay que considerar que, Tomás no estuvo de acuerdo con una toma de posición radical que lleve, o bien, al extremo de una perspectiva corporalista sobre la luz, o bien, al horizonte espiritualista de la misma; ambas concepciones en su extremidad son inaceptables. Como buen partidario de la moderación que era, habría, más bien, que situarle en un plano intermedio, analógico, en el que pueda advertirse la luz y la iluminación tanto en el ámbito de los seres materiales como en el de seres espirituales, pero no sólo de manera separada, sino, permitiendo, también, una relación mutua entre estos distintos niveles ontológicos. Por ello, respecto a la explicación del fraile argentino, habría que concentrarse en el vínculo profundo que señala entre la facultad y la forma, y su implicación integral en la naturaleza del ente.

[302] Fosbery, *La doctrina,* cap. VII.

¿Por qué Tomás recurre a la luz para referirse al intelecto agente? No sólo por un mero seguimiento ciego al pensamiento aristotélico. Al parecer de Fosbery, el motivo principal se debe a que el Aquinate vislumbra una semejanza entre el acto cognoscitivo del hombre y la luz corporal, en cuanto al acontecimiento o razón –como el dominico latinoamericano escribe– de manifestación. Las cosas son vistas o manifiestas por razón de la luz que permite su distinción. De igual manera, el conocimiento es una especie de visión de la realidad, y éste sólo puede lograrse mediante la actuación del intelecto agente. Por ello, concebir a éste como la luz que por naturaleza el hombre tiene, es una excelente analogía. Pero el asunto en Tomás es todavía más que una analogía bien aplicada. Fosbery señala dos ámbitos, uno objetivo y otro subjetivo, en el *corpus* del santo doctor. El primero se encuentra en el *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*, donde encuentra el análisis del efecto objetivo de la luz, o sea, de lo que ésta logra que suceda: la manifestación[303]. El plano subjetivo, es decir lo correspondiente a la visión, se escudriña, por su parte, en la *Suma de Teología*[304]. En suma, el Aquinate se refiere al intelecto agente como luz natural no por mera arbitrariedad, sino conforme a un escudriñamiento en el que la claridad conceptual es el motivo principal.

Más recientemente el tema se ha estudiado en la Universidad de Navarra. A finales del milenio pasado, el sacerdote español José Ángel García Cuadrado ha publicado una investigación sobre ello, pero con la particularidad de que el enfoque principal ha de ser el de la metafísica del célebre comentador tomista, Santiago Báñez. Lo primero que ha de ser dicho sobre su estudio es que, para él, sin lugar a duda, la denominación del intelecto agente como luz natural es una metáfora a la que recurre santo Tomás para ayudarse a describir la naturaleza del agente, siempre de manera imprecisa[305]. No obstante, es importante tener en cuenta que, esta afirmación tiene en su trasfondo la complejidad de la multiplicidad de aplicaciones en las que el Aquinate empleó esta metáfora. Así, la adjudica «al acto de ser en el contexto de la Creación.

[303] El argentino cita como fuente de su afirmación *Super Sententias*, d.22, q.1. En Fosbery, *La doctrina*, cap. VII.
[304] Ver: *Summa Theologiae* I, q.67 a.3. En Fosbery, *La doctrina,* cap. VII.
[305] Para él, justo en esto, en la imprecisión de Tomás para abordar la cuestión del intelecto agente, es en donde la perspectiva de Báñez encuentra su lugar, puesto que, ésta lleva «a sus últimas consecuencias ontológicas las imprecisas descripciones de sus predecesores». García Cuadrado, *La luz del intelecto agente*, 183.

Pero habla también de la luz natural de la razón, o la luz de los primeros principios, o de la ley natural como una cierta luz que ilumina el bien adecuado a la naturaleza humana»[306].

Antes de entrar en el detalle propio de esta analogía, el español advierte sobre la percepción negativa del pensamiento metafórico en el contexto positivista, que busca la univocidad y, con ello, la erradicación de toda ambigüedad en el lenguaje que tienda a la verdad. Aquí, la metáfora no encuentra más sitio que el de ser un elemento de ornato, correspondiente a la retórica y a la poesía. Él rechaza tal posición y se une al reclamo hecho –en el último cuarto del siglo pasado– por el lingüista George Lakoff y por el filósofo Mark Johnson, que la sitúa en el ámbito de lo conceptual que se da en la vida cotidiana y como elemento fundamental del funcionamiento cognitivo básico[307]. Según estos autores, la naturaleza de la metáfora es netamente conceptual, pero para poder asumirla, es preciso, primero, la ligazón a la experiencia en la que se ha gestado, ya que, «ninguna metáfora puede entenderse o siquiera representarse adecuadamente de modo independiente de su base experiencial»[308]. Ahora bien, esto conlleva una indagación sobre la experiencia cotidiana que posibilitará la toma de consciencia sobre una cuestión relevante: la vida ordinaria está mucho más colmada de metáforas de lo que se llega a sostener. Y todavía más: «buena parte de la coherencia y el orden de nuestra actividad conceptualizadora se basa en el modo en que nuestros sistemas de metáforas estructuran nuestra experiencia»[309]. En otras palabras, la metáfora es más que una simple casualidad o ambigüedad que surge en la dinámica comunicativa; se trata de un recurso fundamental que parte de la experiencia humana, pero que, a su vez, posibilita la estructuración de ésta –es ámbito y fundamento de la experiencia–, más no sólo eso, pues, con ello, también es la cimentación de la expresión más acabada de la misma: el concepto. Lo dicho brinda,

[306] García Cuadrado, *La luz del intelecto agente*, 184.
[307] Cita una obra de estos autores, en conjunto, y otra sólo del filósofo: George Lakoff y Mark Johnson, *Metáforas en la vida cotidiana* (Madrid: Cátedra, 1986), y Mark Johnson, *Philosophical Perspectives on Metaphor* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981). Para ver la posición del profesor de Navarra respecto a la metáfora, véase García Cuadrado, *La luz del intelecto agente*, 185-189.
[308] George Lakoff y Mark Johnson, *Metáforas en la vida cotidiana*, 56. En García Cuadrado, *La luz del intelecto agente*, 185.
[309] Mark Johnson, *Philosophical Perspectives on Metaphor*, 342. En García Cuadrado, *La luz del intelecto agente*, 186.

entonces, otra valoración a la metáfora: ésta se eleva por encima de una mera cuestión de estética, adjudicándose un sitio en el entorno epistemológico, y con ello se justifica su inclusión en el discurso filosófico.

El siguiente paso que da García Cuadrado es el de un breve repaso de la tradición tomista respecto a la analogía. Conforme a las investigaciones del extinto profesor de la Universidad de Navarra, Jesús García López, señala que hay dos tipos de analogía: la de atribución o proporción y la de proporcionalidad. La primera es la que apunta a una semejanza entre formas y puede acontecer tanto porque uno de los términos en pugna contenga la forma que se análoga –pone como ejemplo el vocablo militar, que corresponde formalmente al sujeto que se ha enlistado en la milicia, pero se puede extender a otras entidades, como vehículos o inmuebles–, como porque el término formalmente se adecúe a todos los analogados, aunque de manera diferente o desigual –y aquí ejemplifica con la palabra bien–. Por otra parte, la analogía de proporcionalidad indica la semejanza en cuanto a las relaciones de los entes; y ésta, también puede ser de dos tipos: o bien, propia, cuando la significación de algo en efecto concierna a la esencia del ente significado; o bien, impropia, metafórica o translaticia, cuando la significación no contenga más que una parte de la esencia del ente en cuestión. Cita a Tomás[310] para ahondar en este segundo tipo de analogía, expresa que la analogía de proporcionalidad propia muestra algo esencial mientras que la metafórica se acerca a la equivocidad, y concluye que,

> El valor cognoscitivo de la analogía es desigual. Mientras que la analogía de atribución y la de proporcionalidad propia nos desvela aspectos esenciales de la realidad, la metáfora sólo de manera impropia nos dice algo de la realidad; son más fuertes las desemejanzas reales que las semejanzas. Por esta razón la metáfora es más apta para expresar bellas imágenes que para transmitir verdaderos conocimientos[311].

[310] «Un nombre puede ser aplicable de dos maneras: primero propiamente, y segundo por semejanza (o impropia y metafóricamente). Es aplicable propiamente cuando se toma según toda la significación del nombre. Es aplicable por semejanza (o impropiamente) cuando se toma solamente algo de lo que se incluye en la significación del nombre. Así el nombre de 'león' se aplica propiamente a todos aquellos individuos en los que se encuentra la naturaleza significada por ese nombre; pero se aplica propiamente a todos aquellos individuos que tienen algo de leonino, como la audacia o la fortaleza, a los cuales se les llama metafóricamente leones». *Summa Theologiae*, I q.13 a.9. En García Cuadrado, *La luz del intelecto agente*, 188.

[311] García Cuadrado, *La luz del intelecto agente*, 188.

Es entonces que da el paso a una interrogante crucial: la analogía de la luz aplicada al intelecto agente por Tomás, ¿es propia –o esencial–, impropia –o metafórica–? Su posición va a ser la de la una analogía de proporcionalidad propia, pero, primero presenta la de Maréchal, para quien no es más que un simbolismo prescindible, propio de la escuela agustiniana, pero también presente en el aristotelismo[312]. Contra esta perspectiva refiere las posiciones de Guillet y Maquart –estudiosos de principios del siglo pasado–, pero fundamentalmente la del célebre comentarista tomista Santiago Báñez. Guillet define la denominación del intelecto agente como luz natural como una verdadera analogía[313]; Maquart como una analogía propia, con un «profundo valor metafísico», sin ninguna cercanía a ser una mera metáfora[314]. El dominico Báñez abordó la cuestión mucho tiempo atrás en su comentario a *Summa Theologiae* de santo Tomás. Parte de lo dicho por éste en el artículo primero de la cuestión 67 que trata la «obra de la diversificación en cuanto tal», donde se analiza la posibilidad de distinguir la luz como una propiedad de los seres espirituales; allí Tomás indica lo siguiente:

> De un nombre cualquier conviene tener presente dos aspectos: su sentido original y el sentido con el que se usa. Un ejemplo claro lo tenemos en la palabra visión, cuyo sentido original indicaba el sentido de la vista; pero por la dignidad y la certeza de ese sentido, la palabra se ha extendido, con el uso, para indicar todo conocimiento que se tiene por los sentidos (Así decimos: Mira cómo sabe, mira cómo huele, mira qué caliente está); y también para indicar el conocimiento intelectual […]. Algo parecido puede decirse de la Luz. Pues, primero, dicho nombre fue instituido para indicar lo que permite que la vista vea; después se empleó para indicar todo aquello que permite cualquier tipo de conocimiento. Por lo tanto, si se toma el nombre Luz en el primer

[312] Maréchal lo expresa así: «Según el simbolismo de la iluminación, tan caro a la antigua escuela agustiniana, el entendimiento agente ilustrado por la luz divina, ilustra a su vez –dice santo Tomás– al objeto material y lo hace inteligible. Pero ésta no es más que una forma figurada, empleada ya por Aristóteles para designar el hecho mismo de la cognoscibilidad próxima de los objetos materiales bajo la influencia del entendimiento agente». Joseph Maréchal, *El punto de partida de la metafísica*. *V. El tomismo ante la filosofía crítica* (Madrid: Gredos, 1959), 190-191. En García Cuadrado, *La luz del intelecto agente*, 189.

[313] Ver J. Guillet, "La lumière intellectuelle d'après Saint Thomas", en *Archives d'Histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age*, 2 (1927), 79-88.

[314] Ver F. X. Maquart, "De l'action de l'intellect agent", en *Revue de Philosophie*, 39 (1929), 380-416.

> sentido, entonces, y tal como dice Ambrosio, se aplica metafóricamente a los seres espirituales. Si se toma en el segundo sentido, entonces, se aplica con propiedad[315].

Dice García Cuadrado que, primeramente, la atención debe recaer en lo que se dice al principio, que de un nombre puede considerarse su origen o sentido prístino, pero también el uso que llega a asumir. El sentido originario de la luz está ligado a la visión, y a su vez, ésta al conocimiento, tanto sensible como intelectual, pero no sólo sino también al sobrenatural –del que más adelante se dirá más–, en resumen, al acto cognoscitivo. Así, de alguna manera, la luz en su sentido originario está cercana a la significación del conocimiento. Pero esto no es lo que la determina como una analogía en el sentido extenso del término, algo más allá de una simple metáfora. La delimitación como una analogía fuerte es otorgada por el uso del término, como lo señala el dominico salmantino:

> Bañez afirma que el nombre de luz por el uso se extiende a significar toda virtud manifestativa de alguna cosa, y en cuanto a esto, se encuentra propiamente en las cosas espirituales, y no en cuanto significa cualidad sensible. La luz, en primer lugar, se impone para significar cierta cualidad sensible; sin embargo, después se extiende a significar todo aquello que manifiesta algo. Pues bien, como aclara Báñez, el término 'luz' se dice no de manera metafórica, sino de manera propia de la luz intelectual. Se trata de una analogía de proporcionalidad, porque así como se comporta la luz corporal para el conocimiento corporal, así hace también la luz espiritual para el conocimiento espiritual. Se trata de una semejanza de relaciones: entre el objeto conocido por la visa y la luz que hace visible al objeto, hay una relación de semejanza (propia, no metafórica) similar a la que se establece entre la cosa inteligida y el principio que lo hace inteligible[316].

Cuadrado continúa diciendo que, si bien el término *lumen* nos refiere en primer lugar a lo sensible, a la luz corpórea y posteriormente a lo espiritual, hay que considerar con claridad lo dicho: por el uso, en el sentido estricto, luz refiere a todo lo que posibilita la manifestación de algo. Por ello, primero ha de concebírsele en el ámbito de lo espiritual que en el de lo corporal, pues conforme a la perspectiva tomista, a los seres

[315] *Summa Theologiae* I, q.67 a.1 co.
[316] García Cuadrado, *La luz del intelecto agente*, 190-191.

espirituales les compete en primera instancia la capacidad manifestativa que es el conocimiento; al hombre mismo sin sus facultades espirituales no podría ver –concebir– la luz sensible.

Aunque con esto ya se han dado algunos chispazos de la cuestión, el profesor García Cuadrado se plantea una pregunta decisiva: ¿puede identificarse esta luz espiritual con el intelecto agente? Lo primero que debe responderse es que Tomás nunca abordó la cuestión sistemáticamente ni de manera evidente. Tampoco el comentador al que está siguiendo el estudioso de Navarra, Báñez. No obstante, intenta responder a la interrogante planteada conforme a una triple distinción expresada por este último. Y, antes de detallarla, presenta una observación relevante. Aparentemente, podría hacerse sin más la asimilación entre la luz espiritual y el entendimiento agente, dado lo que se ha dicho sobre ella y sobre la naturaleza de éste. Sin embargo, dice que debe tenerse presente una consideración: «pueden existir otras modalidades de luz espiritual que no cabrían dentro del intelecto agente»[317]. Así pues, luz espiritual e intelecto agente no son meros sinónimos –o mejor dicho, una analogía propia–, por lo que antes de asumirlos como tal es necesario precisar aún más.

En su comentario a la *Summa Theologiae*, Santiago Báñez ofrece una distinción triple que se adecúa a los diversos modos de manifestación, y, por tanto, de luz. La primera forma de ésta corresponde a la luz que es perceptible por la mirada, la luz denominada corpórea; su opuesto es la oscuridad. El segundo modo es la manifestación entendida como sensibilidad, –o con mayor precisión– la vida sensible que tiene como contrario la insensibilidad. En tercer tipo de luz es la *vis rationis*, la facultad racional que tiene antagónico la bestialidad o irracionalidad[318]. Con la distinción de estos tres modos, Báñez contribuye a la aclaración de la relación entre la imagen de la luz y el intelecto agente. En cada uno puede vislumbrarse que su esencialidad corresponde a la posibilitación de la manifestación de algo, de la propiciación de la vista, entendida ésta en un sentido genérico. La luz, como tal, ni se

[317] García Cuadrado, *La luz del intelecto agente*, 192.
[318] Ver Santiago Báñez, *SCH* I (3°), 116 c-d. En García Cuadrado, *La luz del intelecto agente*, 192.

ve[319] ni ve; su finalidad es que otro, vea. Por eso, dice García Cuadrado amparándose en las investigaciones de mediados del siglo pasado, de P. Dunne[320] y de Bernard Lonergan[321], y conforme al tercer modo de luz –*vis rationis*– puede señalarse al intelecto agente como luz, dado que su naturaleza implica que éste no sea el que entienda, sino el que actualice o, dicho con otros términos, el que suministre la iluminación necesaria para que otro, el entendimiento posible, sea el que vea: «el intelecto agente no es la vista, sino la luz por la cual y en la cual conocemos»[322]. La analogía, entonces, corresponde con propiedad a la naturaleza del intelecto agente, no es una adjetivación arbitraria o fruto de una mera ocurrencia, sino una válida imagen para señalar lo esencial de una facultad del alma humana.

Para María del Rosario Neuman, en su estudio sobre *Metafísica de la inteligibilidad y la autoconciencia en Tomás de Aquino*, la caracterización más relevante que ofrece la comprensión del intelecto como luz natural es la de ser medio, y más específicamente, medio del conocimiento[323]. Como se ha dicho antes, Tomás no ha abordado la cuestión de manera directa, es decir, no ha expresado las razones por las que la luz natural es una imagen adecuada para identificar al intelecto agente. Lo que sí ha manifestado en sus textos, en concreto en el *De Veritate* y en las

[319] «el entendimiento agente no puede objetivarse a sí mismo, no puede conocerse. Y esto es así porque es principio activo, principio objetivador y no objetivado». García Cuadrado, *La luz del intelecto agente*, 179. «la luz del entendimiento agente no se hace explícita y, actualmente, tema de consideración». Murillo, *Operación,* 185. «Se da por tanto la paradoja de que siendo luz del agente, luz inteligible, y, por tanto, máximamente cognoscible, no es objetivable». María del Rosario Neuman, *Metafísica de la inteligibilidad y la autoconciencia en Tomás de Aquino* (Pamplona: Eunsa, 2014), 176.

[320] P. Dunne. "The Production of the Intelligible Species." *The New Scholasticism*, 27 (1953), 176-197. De este artículo cita el siguiente texto: «Podemos comparar el intelecto agente a la luz, el fantasma al cuerpo coloreado, y el intelecto posible al ojo que recibe la impresión resultante». García Cuadrado, *La luz del intelecto agente*, 192.

[321] A Lonergan le dedica un párrafo donde expresa que su planteamiento propone entender la analogía de la luz aplicada al entendimiento agente como la mejor manera de expresar la esencia misma de éste. A pie de página coloca el siguiente texto –lo pone en el idioma original en que Lonergan lo escribió, el inglés, pero aquí se ha recurrido a la traducción utilizada previamente–: «Así como la luz corpórea, se suponía, no incluye en sí misma los diversos colores del espectro sino sólo reducía al acto ya sea los colores mismos o el diáfano a través del cual se percibían los colores, de manera semejante el entendimiento actuante no incluye las determinaciones específicas de las naturalezas variadas de las cosas materiales sino que sólo es capaz de hacer a cualquiera de esas naturalezas inteligible en acto. De aquí que, mientras que la imagen causa en el entendimiento en potencia la determinación del acto de entender, el entendimiento actuante causa el elemento de inmaterialidad, de inteligibilidad en acto». Lonergan, *Verbum*, 93.

[322] García Cuadrado, *La luz del intelecto agente*, 193.

[323] Ver Neuman, *Metafísica*, 176-180.

Sentencias, es que la luz del intelecto es como el medio que facilita la compresión del entendimiento entendiente[324]. Pero la fundamentación de la afirmación de Neuman no se reduce a estas declaraciones del Aquinate, se sustenta, además, en muchas otras ocasiones en las que el pensador medieval describe al intelecto agente o a la luz de éste como la actualizadora o posibilitadora del conocimiento de algo. Su planteamiento parte de la interrogante sobre si la luz del entendimiento se conoce directamente, es decir, si el intelecto se concibe a sí mismo de manera primaria y sin mediación alguna. Con base en la obra de Tomás y de algunos comentadores contemporáneos –como Murillo, Cardona, Canals e incluso el mismo Rahner–, niega la eventualidad de esto y sostiene la mediación del agente para el conocimiento primario de cualquier otra entidad.

3.6. Santo Tomás

Además de los comentadores es preciso voltear la mirada a los textos mismos de santo Tomás. Al respecto varias cosas salen a relucir de inmediato: el hecho de que, algunos de los fragmentos más relevantes ya han aparecido en las líneas precedentes; el de que el pensador medieval nunca sistematizó la cuestión; y el dato, no menos importante, de la gran cantidad de apariciones del término en el *corpus thomisticum*[325]. Ya se ha citado el texto de la *Suma de Teología* donde Tomás aborda el asunto de si la luz es dicha o no en sentido propio de los seres espirituales. Hay que decir que el contexto en el que tal se desarrolla es el del "Tratado de la creación corpórea", y en éste, la cuestión 'sobre la obra de diversificación en cuanto tal' –*STh* I q.67–. Para complementar lo dicho allí, es preciso voltear a otra obra donde también trata el asunto: el *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*[326].

En las *Sentencias*, el *Doctor Communis*, al igual que lo hace años después en la *Suma*, afirma que la significación estricta de la luz pertenece al ámbito de lo corpóreo. La atribución que de ella se hace a los seres espirituales es tan sólo en un mero sentido metafórico. Éste es el sentido en el que san Ambrosio y Dionisio lo

[324] Ver *De veritate*, q.18 a.1 ad1; *Super Sententias* IV, d.49 q.2 a.1 ad15.
[325] El término *lux* en sus diversas declinaciones, aparece en cerca de cuatro mil veces en la obra de Tomás.
[326] También lo hace en el *Comentario al De Anima de Aristóteles*, pero sin ninguna novedad a lo que se dice en los otros dos textos.

entendieron, a diferencia de san Agustín, para quien pareciera ser al revés, es decir, concebir su sentido primario como atributo de los seres espirituales[327]. Tomás no acepta la coincidencia con el de Hipona «porque nada que es esencialmente sensible conviene a las criaturas espirituales, a no ser metafóricamente»[328], y la naturaleza de la luz es de este tipo, corpórea, sensible. Así pues, «dado que la luz es una cualidad esencialmente visible, y es una cierta especie determinada en las cosas sensibles, no puede predicarse del ser espiritual salvo en un sentido equívoco o metafórico»[329]. No obstante, el asunto no termina allí, puesto que –al igual que como lo hace en la *Suma*, pero explicado de una manera mucho más clara–, apuntala una semejanza más profunda, la cual puede considerarse una auténtica «comunidad de univocidad o de analogía» –como Tomás mismo la describe–, una semejanza de proporcionalidad. «En los seres espirituales, se llama luz aquello que se comporta respecto a la manifestación intelectiva como se comporta la luz corpórea respecto a la manifestación sensitiva»[330]. Ahora bien, de manera contraria al caso del origen del término, donde el sentido de éste es más propio en la luz corpórea que en los seres espirituales, el Aquinate expresa que, en cuanto manifestación –o en cuanto al uso que a esta palabra se le da, como detalla en el texto de la *Suma*–, la palabra compete primordialmente a los seres espirituales, porque la manifestación intelectiva es más veraz o auténtica que la sensible.

En la *Suma*, después de tratar lo anterior, Tomás cuestiona la corporalidad de la luz, algo que sorprende, puesto que, en el artículo precedente se ha dicho que el sentido originario del término corresponde a la luz corporal. Su posición es que la luz no puede ser concebida por tres motivos particulares, los cuales ya se encuentran

[327] En primera instancia rechaza la posición de Agustín, pero no se queda así, pues en el broche final de la solución del artículo en cuestión, lo reivindica. Esto es así por la distinción con la que ha considerado a la luz. En sentido originario el término se refiere a la luz corpórea, por lo que ésta no puede adjudicarse a los seres espirituales en primera instancia. En el sentido de la significación o uso, donde la luz se refiere en primera instancia no a un ente corporal, sino a la posibilitación de la visión, el término ha de situarse primariamente en los seres espirituales, dada la superioridad de la visión intelectual respecto de la material. Conforme a esto último, la posición agustiniana no está en el error, sino que es adecuada. «San Agustín atiende más a la razón de manifestación que al nombre luz. O bien, se puede decir que […] él afirma todo esto como un punto de búsqueda y no como una aseveración definitiva». *Super Sententias* II, l.2 d.13 a.2 ad2.

[328] *Super Sententias* II, l.2 d.13 a.2 co.

[329] *Super Sententias* II, d.13 a.2 co.

[330] *Super Sententias* II, d.13 a.2 co.

presentes con anterioridad tanto en su *Comentario al De Anima de Aristóteles*[331], como en el de las *Sentencias de Pedro Lombardo*[332]: lugar, movimiento y lo referente a la generación y corrupción. Niega la corporalidad debido al lugar, ya que si la luz es un cuerpo implica que tenga un lugar específico. Este sitio no puede permitir múltiples cuerpos, es único y exclusivo, por lo que ¿cómo podría explicarse la presencia de la luz a la par de otro cuerpo? –claramente él no tiene las nociones de la física contemporánea para poder salir de este escollo y los siguientes–. El movimiento es el segundo motivo por el que no puede ser corporal, ya que éste implicaría que su suceso fuera instantáneo, como lo es la iluminación. Pero, en la cosmovisión del Aquinate no hay tal instantaneidad en el movimiento de un cuerpo, éste ha de ser siempre perceptible en todo su transcurso. Y, no sólo eso, sino que también el movimiento implica una finalidad lineal, naturalmente determinada, más en el momento de la iluminación no se aprecia tal incidente, hay, por el contrario, una tendencia hacia todas partes. El tercer y último motivo por el que no acepta la corporalidad de la luz es lo concerniente a la ligazón entre la materia y la generación y corrupción de la misma. La materia de la luz no podría surgir de la nada, puesto que, de ser así, sería un acto de creación, el cual le corresponde únicamente al ser divino; por ello se tendría que situársele en el ámbito de la generación a partir a de la corrupción de cuerpos precedentes. ¿Cuáles serían estos? La respuesta inmediata sería las tinieblas, por lo que éstas también tendrían que ser consideradas como cuerpos y enfrentarse a las mismas adversidades planteadas para la luz. Así, pues, es inaceptable la consideración de la luz como algo corporal[333].

Tanto en la *Suma*, como en los comentarios a las *Sentencias de Pedro Lombardo* y al *De Anima de Aristóteles*, Tomás aborda una interrogante más, fruto de su desaprobación de la luz como materia, y de relevancia para la comprensión del intelecto agente como luz natural: ¿es la luz una cualidad –un 'accidente' dice en las *Sentencias*–? En los tres textos su posición será afirmativa: la luz sí es una cualidad o accidente. En el primero de ellos –*Suma*–, parte de la autoridad de Juan Damasceno

[331] Ver *De Anima* l.2 lect.XIV n.406-408.
[332] Ver *Super Sententias* II, d.13 a.3 co.
[333] Ver *Summa Theologiae* I, q.67 a.2 co.

–quien concibe la luz como cualidad[334]– y relata las perspectivas erróneas –y sus respectivas refutaciones– de su estimado mentor y maestro Alberto Magno, así como la de su colega y amigo Buenaventura, quienes piensan la luz ya sea como ser intencional[335], ya sea como forma sustancial del sol. Sin embargo, lo de más interés está en las pinceladas que da sobre su postura afirmativa: la luz es una cualidad, pero no pasiva, sino netamente activa, consecuencia de la forma sustancial del ente con luz propia[336]; lo que, además, implica que sea una cualidad que está «*firmiter stabilitur*» –firmemente establecida o anclada– en el ente con tal forma, que sólo permanecerá activa en la presencia de su agente originario[337]; y, por último, que la luz «coopera instrumentalmente en la producción de formas sustanciales; y también en hacer que los colores sean visibles»[338].

En su planteamiento de las *Sentencias* se encuentra una distinción de interés. También parte de lo dicho por Juan Damasceno, pero aquí también recurre a Avicena, quien en su *Comentario al De Anima de Aristóteles* hace una diferenciación entre la luz original –*lux*– y la luz ambiente –*lumen*–. Ambas son una cualidad, pero la primera lo es del cuerpo lúcido en cuanto tal, o sea, del ente que es la fuente misma de la luz; la segunda, lo es del cuerpo diáfano, es decir, del intermediario entre la fuente originaria y el destino final de la luz[339]. Con base en esto, el Aquinate afirma la *lux* como la causa primera que participa de sí a la *lumen*, además de señalar que la actualidad de ésta será proporcional a la proximidad que tenga con aquélla[340]. «Por lo cual, la luz original y la luz ambiente difieren del mismo modo como difieren el calor

[334] Ver Juan Damasceno, *De Fide Orth.* C.8: MG 94,816.
[335] Sobre esto, reproduzco la oportuna nota a pie de página de los traductores de la edición de la *Suma* que se está siguiendo [p.631, nota 'd']: «La expresión ser intencional es un concepto de la gnoseología: *intentio* es la relación existente entre la imagen cognoscitiva del sujeto que conoce y el objeto del cual recibe esa imagen que lo expresa. El ser intencional sólo tiene existencia en las facultades cognoscitivas. Se compone así al ser natural, que designa la existencia de un objeto en su realidad. Sto. Tomás expresa aquí el pensamiento de una forma que nos permite hacer una paráfrasis para entenderlo mejor: pensando en la percepción del color: el color tiene su ser natural propio en la pared, pero no es ese color materialmente considerado lo que llega al ojo, sino que a través del aire manda una especie de sustituto, una imagen, algo espiritual, intencional».
[336] Ver *Summa Theologiae* I q.67 a.3 co.
[337] Ver *Summa Theologiae* I q.67 a.3 ad1.
[338] Ver *Summa Theologiae* I q.67 a.3 ad3.
[339] Ver Avicena, *De Anima* III, 1. En *Super Sententias* I, l.2 d.13 a.3 co.
[340] Ver *Super Sententias* II, d.13 a.3 co.

que está en un sujeto que es por sí mismo caliente y el calor que está en un cuerpo calentado»[341].

La consideración precedente es de suma importancia, puesto que, en lo referente a la denominación del intelecto agente como luz natural, Tomás nunca ocupa el término *lux* para ello, sino el de *lumen*. De esto no hay duda alguna; el Aquinate adjudica *lumen* al intelecto agente. Explícitamente, puede encontrarse esta alusión en diversas obras[342], de las que destacan las *Sentencias*, la *Suma contra Gentiles*, la *Suma de Teología* y las *Cuestiones disputadas sobre la Verdad*. En otras ocasiones la designación no es tan explícita, ya que no dice «luz del intelecto» sino de otras formas, como luz natural[343] o luz de la razón[344], pero de igual manera, sin problema alguna puede entenderse que se refiere a lo propio del intelecto agente y del intelecto humano en general. En cada ocasión se desvelan rasgos de la luminosidad natural, esencial, o específica del hombre: es participada, finita o limitada, connatural a la naturaleza del ser humano, principio de la ciencia, medio del encuentro con la verdad y con ello de la sabiduría, siempre dispuesta para los primeros principios, *via abstractionis,* imposible de conocer de manera directa.

[341] *Super Sententias* II, d.13 a.3 co.

[342] Ver *Super Sententias.* I, q.1 a.3 qc.2 ad2; d.3 q.4 a.5 co.; q.5 a.1 ad1; d.34 q.2 a.1 ad2; q.3 a.1 ad1; II, d.3 q.3 a.4 ad4; d.7 q.2 a.2 co.; d.8 q.1 a.5 ad6; d.28 q.1 a.5 ad4; III, d.14 q.1 a.1 qc.2 co.; a.3 qc.1 ad1; qc.5 ad3; d.23 q.2 a.1 ad4; a.3 qc.3 ad2; IV, d.49 q.2 a.1 ad15; *Contra Gentiles* II, c.59 n.14; III, c.45 n.9; c.46 n.4; *Summa Theologiae* I, q.55 a.2 arg.2; q.84 a.6 ad1; q.87 a.1 co.; q.117 a.1 co.; I-II, q.56 a.3 co.; II-II, q.171 a.2 co.; III, q.9 a.4 co.; q.12 a.1 ad3; a.2 s.c.; a.4 co.; *De veritate*, q.2 a.2. co.; q.8 a.4 ad4; q.8 a.8 arg.3; a.9 arg.8; q.9 a.1 arg.18; ad2; ad18; q.10 a.6 co.; ad1; a.8 ad s.c.10; q.11 a.2 arg.1; q.12 a.7 s.c.1; q.18 a.1 ad1; a.5 ad6; a.7 co.; q.20 a.2 co.; *Q. D. De anima*, a.15 ad8; ad19; *De spiritualibus creaturis*, a.9 ad7; a.10 co.; ad5-9; *et al.*

[343] Ver *Super Sententias* II, d.8 q.1 a.5 ad6; d.9 q.1 a.8 arg.3; d.22 q.1 a.2 ad2; d.28 q.1 a.4 co.; a.5 co.; d.39 q.3 a.1 ad3; III, d.14 q.1 a.3 qc.1 co.; d.24 q.1 a.2 qc.1 arg.2; co.; d.25 q.2 a.1 qc.2 ad2; IV, d.49 q.2 a.4 co.; *Contra Gentiles* III, c.154 n.4; c.162 n.8; *Summa Theologiae* I, q.12 a.11 ad3; a.13 co.; q.106 a.1 ad2; I-II, q.56 a.3 co.; q.62 a.3 co.; q.68 a.2 co.; q.109 a.1 ad1-2; q.110 a.3 co.; II-II, q.2 a.3 ad2; q.8 a.1 co.; ad1-2; *De veritate*, q.8 a.9 ad5; q.11 a.3 arg.3; q.12 a.1 arg.9; a.8 ad4; q.14 a.9 arg.2; ad2; *Q. D. De Anima*, a.5 ad6; *De spiritualibus creaturis*, a.10 ad1; *De malo*, q.16 a.12 co.; ad7; *et al*.

[344] Ver *Super Sententias* II, d.22 q.1 a.2 ad2; d.28 q.1 a.4 co.; d.42 q.1 a.4 ad3; *Contra Gentiles* III, c.162 n.8; *Summa Theologiae* I-II, q.19 a.4 co.; q.86 a.1 co.; ad1; a.2 co.; q.91 a.2 co.; II-II, q.171 a.5 arg.3; q.173 a.4 arg.2; q.180 a.2 ad3; *De veritate*, q.11 a.1 co.; ad9; ad17; a.2 co.; q.14 a.1 ad7; q.16 a.3 arg.1; a.12 co.; *et al*.

3.7. Otras luces: *lumen fidei* y *lumen gloriae*

Algo más queda por decir. Tomás tiene claro que la luz natural no es suficiente para la comprensión de la totalidad de lo real. La composición hilemórfica que configura la naturaleza humana, implica limitación, finitud, incluso en sus instancias más nobles, como son las facultades espirituales. Por ello es que, una constante en la posición gnoseológica del Aquinate es la que reconoce que la luz intelectual del hombre no puede iluminar adecuadamente ciertas realidades. Dice él que, «las sustancias intelectuales inferiores, esto es, las almas humanas, tienen la potencia intelectual naturalmente incompleta»[345]. Para poder comprender o acercarse a la comprensión de entidades que le sobrepasan –como es el caso del ser divino–, se precisa de un auxilio externo, de una luz que se le concede, con el fin de complementar su iluminación propia. En este sentido, puede mencionarse, por ejemplo, la relación entre el maestro y el alumno. La luz natural del primero ayuda a iluminar una determinada realidad, buscando la facilitación en la asimilación de ella por el segundo. El maestro es el agente externo que complementa o perfecciona la iluminación del alumno. Sin embargo, es preciso decir que, ésta no es la concepción primaria que se desea evocar cuando se habla de las otras luces[346]. Además de la luz natural, en el *corpus thomisticum* se encuentra la denominación de otras luces, las cuales refieren a procesos de iluminación distintos: *lumen fidei* y *lumen gloriae.*

Como ya se ha expresado líneas arriba, a diferencia de la luz natural, la iluminación que provee cada una de estas otras luces, es externa o ajena a la naturaleza del ser humano. El intelecto agente le corresponde, le caracteriza, o le determina. No puede concebirse un hombre sin tal. En cambio, los otros no definen a la naturaleza humana. Ésta puede ser partícipe o receptora de estas iluminaciones, pero nunca por propia iniciativa. Tampoco es algo que los seres humanos puedan manipular a su antojo, de tal manera que el mérito de los contenidos iluminados sea suyo. La causa que está detrás de ellas es doble. Por una parte, como ya se ha dicho,

[345] *Summa Theologiae* I, q.55 a.2 co.

[346] Si se desea profundizar en esta relación hay que atender lo reflexionado por el Aquinate en el *De Veritate,* q.11.

el intelecto humano es limitado. Hay realidades que lo sobrepasan y de las cuales no puede considerar si quiera un poco por sí mismo:

> Algunas cosas verdaderas son proporcionadas a la razón natural y otras exceden la razón natural. Exceden la razón natural aquellas cosas que no pueden concluirse desde los primeros principios evidentes de suyo. En efecto, como los primeros principios son como instrumentos del intelecto agente […], es necesario que aquellos sean proporcionados a su virtud, así como los órganos corporales son proporcionados a la virtud motriz[347].

Por tanto, sólo puede llegarse a concebir algo sobre ellas mediante el auxilio de un agente superior que en sí posea la comprensión de estas. Éste es Dios. Así, se voltea hacia la causa primerísima de toda iluminación: la gracia, la voluntad, el amor y la misericordia del ser divino. De este modo, como expresa el Aquinate, es como el ser divino perfecciona al ser humano, por una parte, de forma natural, por otra, de manera sobrenatural[348]. El mérito personal del hombre nunca ha de ser concebido como la piedra angular de la luz que posee, incluso aunque ésta le caracterice esencialmente. Y si ya la capacidad cognoscitiva es algo que el ser humano no ha conquistado por sí mismo, hay que decir que, la fe, la revelación y la visión beatífica son también un don inmerecidísimo.

En cuanto a la luz de la fe, es preciso mencionar primeramente que, es la propulsora de la razón del hombre hacia horizontes de comprensión más amplios, aquellos que, como se ha dicho en el párrafo anterior, por sus propias fuerzas –por su sola naturaleza–, no podría si quiera considerar en lo mínimo: «así como el apetito sensible es elevado por el gobierno de la razón hacia lo que está sobre él, así también la razón superior es elevada por la luz de la fe a lo que está sobre su conocimiento natural»[349]. Para entender mejor su función específica, Tomás recurre a la comparación, asimilándola con la luz del intelecto agente. Así como ésta devela los principios que son el cimiento de la inteligibilidad del mundo material –y de parte, muy limitada, del mundo espiritual–, *lumen fidei,* por su parte, concede al ser humano la

[347] *Super Sententias* II, d.28 q.1 a.5 co.
[348] Ver *Summa Theologiae* I-II, q.68 a.2 co.
[349] *Super Sententias* II, d.24 q.3 a.5 co.

visión de los principios que permiten cierta comprensión sobre la naturaleza divina y todo lo concerniente a ella. En otros términos, de igual forma que la luz natural es la posibilitadora de toda ciencia racional, la luz de la fe es la posibilitadora de la teología como ciencia[350]. Y esto conlleva otra implicación. La teología es, según el pensador medieval, la reina de las ciencias. Tanto por la certeza en las conclusiones, como por la dignidad de la materia que trata, de tal manera que puede llegar a describirse como el culmen de la inteligibilidad de lo real[351]. Como tal, entonces, también se ha de asumir que, la luz de la fe es, en primera y última instancia, un perfeccionamiento de la naturaleza humana, puesto que, en la perspectiva del fraile dominico, el perfeccionamiento del hombre se da –no de manera única o exclusiva– a través de la intelección, del conocimiento del mundo.

El ser humano iluminado por la fe, pues, goza de mayor perfección que el que sólo está iluminado por su naturaleza racional. Sin embargo, la fe no es la luz máxima que el hombre puede recibir. Conforme a su convicción cristiana, Tomás concibe la continuidad de la existencia aún haya llegado la muerte. Si la persona ejerció las virtudes durante su vida, si vivió conforme a la voluntad del ser divino, entonces le será gratificado con la beatitud, que el Aquinate concibe como la visión de la esencia de Dios. Mas tal perfección supera toda capacidad intelectual presente en los seres creados, es un don que va más allá de la suficiencia de la luz natural, por lo que es preciso que ésta sea perfeccionada añadiéndole otra luz[352]. La luz de la gloria, pues, está más allá de todo esfuerzo humano, es una luz trascendente, sobrenatural, una gracia que Dios otorga, no cualquiera, sino la más alta, aquella que concede una beata eternidad[353].

[350] Ver *Super Sententias* I, Pról. q.1 a.3 qc.2 ad2.
[351] Ver *Summa Theologiae* I, q.1 a.5; I-II, q.66 a.5 ad3; *Super Sententias*, Pról. q.1 a.1; *Contra Gentiles* II, cap.4.
[352] Ver *Super Sententias* III, d.14 q.1 a.1 qc.3 co.
[353] Para profundizar aún más en el tema es recomendable consultar la cuestión 12 de la *Summa Theologiae* I.

Conclusiones

Al final de este trabajo de investigación hay tres cuestiones sobre las que se debe detallar aún más. La primera corresponde a algo que, de suyo, goza de claridad en la tradición tomista. El Aquinate no es sólo un repetidor de Aristóteles, un mero comentador del Estagirita, un discípulo sin criterio personal, conceptualista que sólo repite los términos, vacíos de originalidad o mutación, del pensador griego. Quien se ha adentrado en los escritos del medieval sabe que la forma en que éste comprende la filosofía es la de la sierva al servicio del discurso teológico. Y en el caso de la inteligencia humana no es la excepción. Además de esto, a grandes rasgos puede decirse que, mientras que en el discípulo de Platón se encuentra ambigüedad a la hora de trata el tema, en Tomás se halla mayor claridad. Y esto nos lleva a más distinciones, como la que tiene que ver con el entendimiento posible, el cual, cuando es abordado por Aristóteles carece de una clara delimitación de su especificidad, mientras que cuando el Aquinate habla del mismo detalla su función, y con ello su distinción, respecto al agente. Lo mismo sucede en torno a la tarea principal de este último, la cual tiene que ver con la abstracción, que en el tomismo ha provocado varias interpretaciones–. Otra diferencia se encuentra en lo que respecta al acontecer de los intelectos con la muerte del sujeto. El *Doctor Communis* expresa con claridad que el intelecto agente perdura tras la muerte, mientras que el posible no; el filósofo griego, por su parte, pareciera postular una cierta eternidad del νούς ποιητικός y la corruptibilidad del νούς παθητικός. Justo esto es lo que ha ocasionado tanta polémica en las interpretaciones de la edad media.

En esto de las distinciones entra en escena la polémica organizada por el profesor de Navarra, Sellés. Dos cuestiones ha querido disputar contra Tomás: el intelecto agente como acto propio del ser humano, y su concepción como potencia del alma. La primera, resultado de una influencia –su amadísimo, como puede verse en múltiples textos y videos, colega y amigo, Leonardo Polo– que ha hecho una lectura

con un punto de partida en Aristóteles, pero con un culmen distinto. La segunda, más fruto de un afán exegético que concibe la perspectiva del filósofo griego sobre el intelecto, como su genial aportación a la historia del pensamiento. Cabe mencionar que, en sus escritos, Sellés demuestra tener conocimiento sobre las objeciones que los tomistas le pueden plantear por sus afirmaciones. E, incluso, decide efectuar una advertencia a éstos contra el dogmatismo en el que pueden caer los seguidores de un autor, apelando a la fidelidad a la verdad que uno debe de tener, y a la actitud de apertura crítica y de conciencia de la propia falibilidad, que el mismo Tomás vivió. Pero, así como se ha de reconocer que las afirmaciones del profesor Sellés no son fruto de puro ingenio, también debe apreciarse que las del pensador medieval tampoco lo son. Por ello, respecto a lo del acto específico de la naturaleza humana hay que decir que, a menos que el ser personal se reduzca a la pura capacidad de inteligir, no puede concebirse el intelecto agente como el acto propio del ser personal del ser humano. Ser persona es mucho más que ello, y –con los textos de Tomás en mano– puede afirmarse que esto era su parte de su convicción –aunque hay que reconocer que la reflexión más detallada del ser humano como persona es un trabajo más reciente–. La antropología tomista entiende como acto propio del ser humano al alma, la cual refiere a más actividades que sólo inteligir. Tales actividades, no son actos sustanciales, sino actos que se desencadenan de un acto primero, fundamental; son actos segundos, potencias activas o facultades, cuya raíz es el alma, una participación del Ser por antonomasia. Si fuera el agente el acto radical del ser humano, lo único que los hombres harían sería inteligir, y nada más que ello. Respecto a lo otro, la distinción que evidencia Sellés en el uso de los términos ἐνέργεια y ἐντελέχεια por parte de Aristóteles, de los cuales el primero es usado más para señalar al intelecto agente, lo primero que puede hacerse es una retorsión. Dice él sobre los estudiosos de santo Tomás:

> […] la literatura existente sobre el Aquinate, debido al innegable prestigio del autor, tiende en exceso a justificar su doctrina –en cualquier tema que se trate–; por otra parte, que el estudioso suele considerar que está ante la cima del pensamiento occidental y que, por tanto, más que proseguirlo, debe aprenderlo, copiarlo y reiterarlo. Ambas dificultades tienen un inconveniente, a saber, que no permiten hacer progresar

> el saber. Pero esta actitud no es tomista, ya que Tomás ni dijo ni quiso decir nunca una última palabra sobre ningún tema, sencillamente porque supo que el conocimiento humano es irrestricto y, por ende, no cabe una última palabra sobre cualquier tema conocido[354].

Por una parte, es cierto que hay tomistas con perspectivas 'cuadradas', que piensan que más allá del *Doctor Communis* ya no hay algo de valor en el pensamiento filosófico; e, igual que Sellés considero una cerrazón que traiciona el núcleo mismo de la labor de Tomás. Por otra parte, el argumento puede ser aplicado a él mismo al querer aprender, copiar y reiterar la posición aristotélica respecto a la concepción del intelecto agente, del νούς ποιητικός. Independientemente de ser o no ser tomista, el asumir a este entendimiento como el específico acto personal del ser humano implica ignorar «la ingente bibliografía» –como Sellés mismo dice respecto a la literatura tomista del tema– posterior –incluyendo la de Tomás–, que señala la dificultad que presenta tal posición. Como si estuviera ante «la cima del pensamiento occidental» sobre el tema. Claro que no se trata de demeritar el aporte del Estagirita, al contrario, se le reconoce por ser el primero en abordar la naturaleza de la inteligencia humana. Pero, también se ha de ser capaz de reconocer que su planteamiento ha sido complementado por lecturas posteriores. De igual manera, no puede pensarse que con Tomás ya se ha dicho todo lo que podría decirse sobre el tema, pero el pensamiento posterior tiene que presentarse con mejoramiento sobre el tema, sin enredarse en problemáticas que desde antes ya se hubieran –de alguna forma– enfrentado. El trabajo crítico que efectúe una revisión de la noción del intelecto agente, a la luz del pensamiento moderno y contemporáneo, con el fin de lograr una actualización de este concepto es algo que se me queda de tarea para otro momento.

Al final del presente trabajo de investigación, también debe decirse algo más sobre la función específica del entendimiento agente. Es un hecho que la abstracción ha sido un tema muy estudiado en la tradición tomista. Sin embargo, como se ha comentado en el lugar respectivo, la interpretación de esta noción ha sido orientada más por la posición de Cayetano que la de Tomás; teniendo, además, como fuente

[354] Sellés, *El intelecto agente*, 42.

primaria del *corpus thomisticum* uno de los textos juveniles, en vez de alguna de las obras de madurez que refleja una posición distinta. Por los motivos ya expresados en el apartado donde se aborda este tema, me quedo con la interpretación que se basa en la cuestión 85 de la *prima pars* de la *Summa Theologiae*, en la que se entiende a la abstracción como forjadora de conceptos y de juicios. En este sentido, el trabajo de Lonergan es de mucha relevancia, no sólo por coincidir en la posición que considera el juicio como una de las manifestaciones fundamentales del intelecto agente, sino por el modo cómo lo aborda y expresa[355].

Sobre la concepción del intelecto agente como luz natural, pueden decirse todavía algunas cosas más. Primero, y dado que se abordó la posición de Blumenberg, debo decir que no se trata de una metáfora absoluta. Y esto es así porque de serlo significaría que el entendimiento agente siempre se escapa de la comprensión y discurso del ser humano. Pero la posición de Blumenberg no se desecha del todo, puesto que la pregunta fundamental que motiva su investigación sobre los *Paradigmas para una metaforología* –«¿bajo qué presupuestos pueden tener legitimidad las metáforas en el lenguaje filosófico?»– está presente en este trabajo al considerar los motivos por los que Tomás emplea *lumen naturale* para referirse al intelecto activo. Que hay una relación entre la fantasía y el *lógos* es un hecho, al menos así lo revela esta conceptualización. Que este tipo de imágenes enriquecen continuamente –como decía Blumenberg– el mundo conceptual, también es algo que ha de aceptarse. Conforme a la tradición tomista, la metáfora es una de las formas en que se exhibe la analogía –como se ha visto en el capítulo final–. Pero ésta no es la que corresponde a la luz natural, puesto que, se trata todavía de algo más propio que ella: una analogía de proporción propia, el modo más perfecto de la analogización. La razón de ello estriba en que tanto la luz, como el intelecto agente, proporcionalmente significan lo mismo. Con el entendimiento uno ve, según una proporción, la realidad que le circunda.

[355] Cabe decir que, en lo que respecta a este asunto, también queda tarea, ya que en el proceso de investigación se encontraron textos de Carlos Llano y Leonardo Polo que bien pueden aportar a la discusión, pero que no se consideraron por meras cuestiones de tiempo.

Es innegable la relevancia que la analogía de la luz ha tenido en el pensamiento filosófico y religioso de occidente. En este trabajo se han tomado tan sólo algunas de las perspectivas más relevantes, las cuales han preparado el camino para que en el siglo XIII Tomás la usara con tanta naturalidad. Sin duda alguna, san Agustín fue un pilar importante, pero como en muchos otros temas, el Aquinate quiso ir más allá de él para enseña otra perspectiva sobre la realidad. Mientras que la iluminación que presenta el de Hipona muestra una radical dependencia epistemológica del hombre a Dios, la iluminación de santo Tomás, sin dejar de ligar en última instancia al ser creador, ofrece una visión de la naturaleza humana más autosuficiente. Hoy en día se ha estudiado más la relación entre los medievales de occidente y los árabes, por lo que también hay que darle un lugar a Avicena. Su posición contribuye a la estructuración del pensamiento tomista, principalmente en cuanto que su influencia se dio en medievales a los que el Aquinate replicó en múltiples ocasiones.

Los comentadores de Tomás que se han abordado brindan mucha «luz» en la consideración de la naturaleza intelectual del ser humano como *lumen naturale*. Con Gardeil coincido en las limitaciones que presenta esta analogía: se ha señalado una íntima vinculación entre los intelectos posible y agente, pero con esta imagen sólo se apunta al agente, descobijando al posible; además –y esto considero es lo más importante–, con ella fácilmente puede asumirse un realismo ingenuo, puesto que podría orientar hacia la idea de la existencia de un inteligible preexistente a la inteligencia, que tan sólo se descubre o devela. De Lonergan asumo lo que expresa sobre el surgimiento de esta analogía, la afirmación de que no se trata de puro capricho creativo, de una mera ocurrencia momentánea, sino de un proceso de introspección; pero, también que, para poder comprender esta luz es preciso efectuar una observación introspectiva –entendiendo ésta en el mismo sentido al que el jesuita se refiere–. El escrito de Karl Rahner era de sumo interés, debido al proyecto originario; –que, por cuestiones de tiempo no pude estudiar de la forma que se precisaba, por lo que también se queda como tarea pendiente–. Del jesuita alemán me apropio de su atención a la relación entre la luz natural y el acto de ser humano; no, en el sentido querido por Sellés, sino conforme a lo afirmado por Rahner de que la comprensión de

lumen naturale implica el entendimiento respecto a la actualidad propia del hombre, «del ser cabe sí».

Al final de este trabajo puedo afirmar con certeza que la noción de luz es crucial en la reflexión de santo Tomás. Principalmente, se le encontrará en todo lo que concierne a la naturaleza intelectual del ser humano, con su aprendizaje, con su crecimiento espiritual. Si en algún momento se quisiese volver al proyecto originario, ese que buscaba articular el *Dasein* del 'primer' Heidegger con la antropología tomista, tal vez donde debería profundizarse es en la relación entre el acto de ser y la capacidad iluminativa (activa y pasiva) de la naturaleza humana, según santo Tomás. Este ha sido un primer paso; quedan pendientes muchos más, hay múltiples tareas abiertas que podrían trabajarse en posteriores investigaciones.

Bibliografía

Fuente (obras de santo Tomás):

- *De ente et essentia*, 1252-1256. Traducción de Abelardo Lobato presente en la edición de los *Opúsculos y cuestiones selectas* de santo Tomás de Aquino, tomo I (filosofía), coordinada por Antonio Osuna Fernández-Largo, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001. Traducción de Eudaldo Forment, Pamplona: EUNSA, 2006.
- *Scriptum super quatour libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, 1254-1256. Edición preparada por Juan Cruz Cruz: Vol. I/1 "El misterio de la Trinidad", Pamplona: EUNSA, 2002. Vol. I/2 "Nombres y atributos de Dios", Pamplona: EUNSA, 2004. Vol. II/1 "La creación: ángeles, seres corpóreos, hombre", Pamplona: EUNSA, 2005. Vol. II/2 "El libre arbitrio y el pecado", Pamplona: EUNSA, 2008.
- *Quaestio disputata de veritate,* cuestión 1, 1256. Traducción de Gabriel Ferrer Aloy presente en la edición de los *Opúsculos y cuestiones selectas* de santo Tomás de Aquino, tomo I (filosofía), coordinada por Antonio Osuna Fernández-Largo, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001. Cuestión 10, 1257-1258. Traducción de Justino López Santamaría presente en la edición de los *Opúsculos y cuestiones selectas* de santo Tomás de Aquino, tomo II (filosofía), coordinada por Antonio Osuna Fernández-Largo, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.
- *Summa contra Gentiles seu de veritate catholicae fidei*, 1259-1264. Traducción dirigida por Jesús M. Pla Castellano: Libros I y II "Dios. Su existencia, su naturaleza. La creación y las criaturas", Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952. Libros III y IV "Dios, fin último y gobernador supremo. Misterios divinos y postrimerías", Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953. Traducción de Carlos Ignacio González, Ciudad de México: Porrúa, 2010.

- *Compendium Theologiae sen Brevis Compilatio Theologiae ad Fratrem Raynaldum*, 1261-1269. Traducción de ¿? presente en la edición de los *Opúsculos y cuestiones selectas* de santo Tomás de Aquino, tomo V (teología), coordinada por Antonio Osuna Fernández-Largo, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008.
- *Summa Theologiae*, 1266-1273. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España: Partes I y I-II, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006. Partes II-II y III, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
- *Expositio super Librum De Causis*, 1269-1273. Traducción de Juan Cruz Cruz, Pamplona: EUNSA, 2000.
- *Quaestio disputata de anima*, 1266-1267. Traducción de Donato González-Reviriego presente en la edición de los *Opúsculos y cuestiones selectas* de santo Tomás de Aquino, tomo I (filosofía), coordinada por Antonio Osuna Fernández-Largo, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001. Traducción de Ezequiel Téllez Maqueo, Pamplona: EUNSA, 2001.
- *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, 1267-1268. Traducción de Ángel Martínez Casado presente en la edición de los *Opúsculos y cuestiones selectas* de santo Tomás de Aquino, tomo I (filosofía), coordinada por Antonio Osuna Fernández-Largo, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- *In Aristotelis Librum De Anima commentarium,* 1267-1268. Traducción de María C. Donadío Maggi de Gandolfi, Buenos Aires: Fundación Arché, 1979.
- *De unitate intellectus contra Averroistas Parisienses*, 1269-1270. Traducción de Abelardo Lobato presente en la edición de los *Opúsculos y cuestiones selectas* de santo Tomás de Aquino, tomo I (filosofía), coordinada por Antonio Osuna Fernández-Largo, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

Consulta general:

- Ábed Yabri, Mohamed. *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas complementarias.* Madrid: Trotta, 2001.
- Afnan, Soheil Muhsin. *El pensamiento de Avicena.* Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Agustín de Hipona. *Obras apologéticas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.
- Agustín de Hipona. *Tratado de la Santísima Trinidad*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.
- Agustín de Hipona. *La Ciudad de Dios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.
- Agustín de Hipona. *Tratados sobre el Evangelio de San Juan (1)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.
- Agustín de Hipona. *Cartas (I°)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.
- Aranguren, Javier. *El lugar del hombre en el universo. «Anima forma corporis» en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 1997.
- Aristóteles. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1978.
- Beuchot, Mauricio. *Hermenéutica, analogía y símbolo*. Barcelona: Herder, 2004.
- Beuchot, Mauricio y Francisco Arenas-Dolz. *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, Barcelona: Anthropos, 2008.
- Blumenberg, Hans. *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta, 2018.
- Buber, Martín. *¿Qué es el hombre?* Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Collado, Santiago. *El juicio veritativo en Tomás de Aquino*. *Cuadernos de Anuario Filosófico no. 162.* Pamplona: Universidad de Navarra, 2003.
- Crombie, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón. 1. El hombre y la sociedad*. Madrid: Alianza, 1979.
- Crombie, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón. 2. Teoría del conocimiento y de la naturaleza.* Madrid: Alianza, 1979.

- Damasio, Antonio. *El extraño orden de las cosas. La vida, los sentimientos y la creación de las culturas.* Ciudad de México: Grupo Planeta, 2018.
- Derisi, Octavio Nicolás. *Actualidad del pensamiento de san Agustín.* Buenos Aires: Guadalupe, 1965.
- Fosbery, Aníbal Ernesto. *La doctrina de la iluminación y el Medioevo.* Mar de la Plata: Universidad Fasta, 2011.
- Galán Vélez, Francisco. *Una metafísica para tiempos posmetafísicos. La propuesta de Bernard Lonergan de una metametodología.* México: Universidad Iberoamericana, 2015.
- García Acuña, Santiago. "La analogía entre el ser finito y el ser infinito. Analogía entis" En: *Jornada sobre la analogía*, coordinado por Alfonso Pérez de Laborda, 131-182. Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología "San Dámaso" 2006.
- García Cuadrado, José Ángel. *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Báñez.* Pamplona: EUNSA, 1998.
- Gardeil, Henry-Dominique. *Iniciación a la filosofía de santo Tomás de Aquino. 3. Psicología*. Ciudad de México: Tradición, 1974.
- Gosling, J. C. B. *Platón.* Ciudad de México: UNAM, 2008.
- Jolivet, Régis. *San Agustín y el neoplatonismo cristiano.* Buenos Aires: CEPA, 1941.
- Kenny, Anthony. *Tomás de Aquino y la mente*. Barcelona: Herder, 2000.
- Lomba, Joaquín. *Avicena esencial. El ser necesario posee la belleza y esplendor puros.* Barcelona: Montesinos, 2009.
- Lonergan, Bernard. *Verbum: Word and Idea in Aquinas*. Toronto: University of Toronto Press, 1997.
- Murillo, José Ignacio. *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 1998.
- Neuman, María del Rosario. *Metafísica de la inteligibilidad y la autoconciencia en Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 2014.
- Núñez Pliego, José Manuel. *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino*. *Cuadernos de Anuario Filosófico no. 210*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2008.

- Oroz Reta, José y José Antonio Galindo Rodrigo. *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy. Tomo I: La filosofía agustiniana.* Valencia: EDICEP, 1998.
- Pérez Valera, José Eduardo. *Filosofía y método de Bernard Lonergan*. México: Jus, 1992.
- Platón. *Diálogos III.* Madrid: Gredos, 2008.
- Platón. *La República.* Ciudad de México: UNAM, 1971.
- Przywara, Erich. *Analogia entis I.* Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2013.
- Pseudo Dionisio Areopagita. *Obras completas.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.
- Rahner, Karl. *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*. Barcelona: Herder, 1968.
- Reale, Giovanni. *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las «Doctrinas no escritas».* Barcelona: Herder, 2003.
- Sellés, Juan Fernando. *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre. I. Siglos IV a.C.-XV*. Pamplona: EUNSA, 2012.
- Spinoza, Baruch. *Ética. Demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Gredos, 2014.

Artículos académicos:

- Abbà, Gabrielle. “La nuova concezione dell’habitus virtuoso nella Summa Theologiae di San Tommaso d’Aquino.” *Salesianum*, 43 (1981): 71-117.
- Beuchot, Mauricio. “La analogía en algunos medievales.” *Revista Albertus Magnus,* vol. 1, no. 1 (enero-junio 2012): 99-110. https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5663412.pdf
- Bermúdez Torres, Víctor. “Sobre el concepto de metáfora y de metaforología en Hans Blumenberg.” *Paradoxa*, 17 (2015): 81-111.

- Bowman, L. J. “The Development of the Doctrine of the Agent Intellect in the Franciscan School of the Thirteenth Century.” *Modern Schoolman*, 59 (1973): 251-279. JSTOR.
- Canals Vidal, Francisco. "El *lumen intellectus agentis* en la ontología del conocimiento de Santo Tomás." *Convivium: revista de filosofía*, 1 (1956): 100-136. https://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/view/76144/98951
- Caston, Victor. “Aristotle’s Two Intellects: A Modest Proposal.” *Phronesis,* 44/3 (1999): 199-227. JSTOR
- Clavell, Lluis. “Il primo principio della conoscenza intellectuale.” *Atti dell’VIII Congreso tomístico*, VII (1982): 62-73.
- Cuccia, Emiliano Javier. “El problema tomístico de la abstracción. Una reconsideración en torno a la interpretación tradicional y sus limitaciones.” *Cauriensia*, Vol. X (2015): 245-263. https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5324104.pdf
- Danesi, Marcel. “Sentido, concepto y metáfora en Vico: una óptica interpretativa de las investigaciones científicas sobre la metáfora.” *Cuadernos sobre Vico,* 11-12 (1999): 107-127. http://institucional.us.es/revistas/vico/vol.11-12/8.pdf
- Durán Guerra, Luis. "Metáfora y mundo de la vida en Hans Blumenberg", *Revista de Filosofía*, vol. 35, Núm. 2 (2010): 105-127. https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/download/RESF1010220105A/8843/
- Fernández-Burillo, Santiago. “Intellectus Principiorum: de Tomás de Aquino a Leonardo Polo (y ‘vuelta’).” *Anuario Filosófico,* 29 (1996): 509-526. http://hdl.handle.net/10171/850
- García López, Jesús. “La analogía en general.” *Anuario Filosófico*, vol. 7 (1974): 193-223. http://hdl.handle.net/10171/1882
- García López, Jesús. “La abstracción según santo Tomás.” *Anuario Filosófico*, vol. 8 (1975): 205-221. http://hdl.handle.net/10171/1899
- González, Lucero. “La doctrina de Tomás de Aquino sobre la analogía como recurso para el conocimiento natural de Dios. Una meditación filosófica sobre sus

límites y alcances.” *Revista Perseitas*, vol. 3, núm. 2 (julio-diciembre 2015): 154-174. https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5151694.pdf

- Haldane, John. “Aquinas and the Active Intellect.” *Philosophy,* 67/260 (1992): 199-210. JSTOR
- Hellín, José. “Obtención del concepto del ente objeto de la metafísica.” *Pensamiento,* 66/17 (1961): 135-164. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2483388
- Herrera, Oscar. “Algunos aspectos de la teoría del conocimiento de Santo Tomás de Aquino: introducción a la doctrina de la iluminación de la inteligencia en el sistema tomista.” *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 13/36 (1975): 57-71. https://philpapers.org/rec/MASAAD
- Houser, R. E. “El fraile y el visir sobre el ámbito de las ciencias teoréticas.” *Anuario Filosófico*, 48/1 (2015):19-54. http://hdl.handle.net/10171/57564
- López Salgado, Cesáreo. “Abstractio y Separatio como acceso a la Metafísica.” *Sapientia,* vol. 19, no. 72 (1964): 102-116. http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/greenstone/cgi-bin/library.cgi?a=d&c=Revistas&d=sapientia72
- Mejía, Andrés. “El intelecto activo: Una posible solución al conflicto entre inmanencia y trascendencia.” *Revista Estudios Filosóficos,* 13/24 (2012): 35-41. http://bdigital.unal.edu.co/42747/1/45023-215839-1-PB.pdf
- Salas, Salas. “Santo Tomás: analogía y participación.” *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 41, 104 (2003): 153-164. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2447154
- Sellés, Juan Fernando. “El entendimiento agente según Tomás de Aquino.” *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2002): 105-124. https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/301772.pdf
- Sellés, Juan Fernando. “¿Personalización o despersonalización del intelecto agente? Polo y los filósofos árabes Avicena y Averroes.” *Studia Poliana*, vol. 5 (2003): 147-165. http://hdl.handle.net/10171/9830

- Soto Bruna, María Jesús. “Luz y opacidad. Una consideración de lo real desde el conocimiento humano.” *Anuario Filosófico,* no. 29 (1996): 1037-1050. http://hdl.handle.net/10171/862
- Soto Bruna, María Jesús. “Conocimiento e iluminación en la primera generación franciscana. A propósito de Rom 1,20.” *Scripta Theologica,* vol. 30/3 (1998): 881-889. http://hdl.handle.net/10171/13339
- Velarde-Mayol, Víctor. “El sentido del concepto. Un estudio a través de Tomás de Aquino.” *Revista española de filosofía medieval*, no.0 (1993): 251-262. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=620508
- Vicente Burgoa, Luis. “¿Abstracción formal o separación? Desde Tomás de Aquino a Cayetano.” *Estudios filosóficos,* 48/138 (1999): 211-256. https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5324104.pdf

Sitios web:

- http://www.corpusthomisticum.org/
- http://www.philosophica.info/
- http://www.poesialatina.it/