

El apriorismo del conocimiento en Santo Tomás de Aquino

I

El profesor Dr. L. CILLERUELO, entre otros "hobbies" intelectuales, cultivó con verdadero entusiasmo la gnoseología agustiniana, tan traída y tan llevada por los filósofos de todos los tiempos a partir de S. Agustín.

El punto concreto que llamó su atención fue la famosa iluminación intelectual propuesta por Agustín, en la que, según alguno, se habría verificado aquello de "luz más luz, oscuridad", ya que "es tal la multitud de luces e iluminaciones de que nos habla el santo y tantas que le añaden sus intérpretes, que llegan a ofuscarlos"¹.

Poco a poco se fue haciendo más claridad en este no fácil problema; sin embargo, al mismo tiempo que se apuntaba la solución de la "cruda dificultad" acerca de "Dios que es luz" y "la luz interior en la que vemos las cosas inteligibles"², se preguntaban siempre los que ofrecían una solución a base de un innatismo si tal solución no sería arbitraria. El prof. CILLERUELO, de amplia erudición agustiniana, y, en este caso, echando mano de una intuición ajena a posturas tradicionales escolásticas que no le preocupaban lo más mínimo, contribuyó no poco a esclarecer la gnoseología agustiniana con su teoría de la "Memoria Dei" y de la "Memoria sui", existentes en el hombre, como auténtica enseñanza del de Hipona. Fruto de sus elucubraciones filosóficas fueron unos cuantos estudios que vieron la luz sucesivamente³. Gracias a sus entusiasmos, otros siguieron sus huellas, y así ha podido quedar en claro que en los

1. J. GONZALEZ QUEVEDO, "La iluminación agustiniana": *Pensamiento* 11 (1955) 5-6.

2. J. GONZALEZ QUEVEDO, "La interioridad del mundo inteligible según san Agustín": *Miscelánea Comillas* 17 (1951) 1-66.

3. L. CILLERUELO, "Teoría agustiniana de la sensación": *Revista Portuguesa de Filosofía* 5 (1948) 451-474; ID., "Introducción al estudio de la "memo-

escolásticos agustinos el apriorismo de Agustín había caído en buena tierra, aunque, como la postura del maestro, y quizás por las mismas razones, la de éstos había pasado desapercibida⁴.

Una gran dificultad, sin duda, que contribuyó a que se llegase al olvido de esa iluminación agustiniana de tipo innatista, fue el famoso adagio de la "tabula rasa" y la consiguiente abstracción universal del conocimiento intelectual, teoría hecha clásica en la filosofía escolástica y que parecía avalada por la autoridad del de Aquino. Pero ¿era esto tanta verdad? ¿Acaso no existe en Sto. Tomás una adhesión a la postura agustiniana —o si la hubo en algún momento fue por él abandonada— respecto de un innatismo no de ideas platónicas sino de un innatismo nocional del que nos había hablado Agustín?

Sabido es que la obra del Angélico fue progresiva en el tiempo y en la ideología⁵, como podría esperarse de un hombre que no se ancló en una postura inmovilista y que sabía muy bien que la investigación constante y la autocritica adecuada debían ser características de una inteligencia siempre abierta y en camino hacia el infinito⁶. Pero esto no quiere decir que no sea en toda su obra donde haya de encontrarse su auténtico pensamiento; o dicho de otra manera: que su pensamiento hubiera seguido una dialéctica de negación, en el futuro, de todo lo dicho en el pasado. Teniendo esto en cuenta podemos hacer objeto de estas páginas sobre gnoseología

ria" en san Agustín": *La Ciudad de Dios* 164 (1952) 5-24; ID., La "memoria sui": *Giornale di Metafisica* IX/4 5 (1954) 478-492; "La "memoria Dei" según san Agustín": *Augustinus Magister*, I (Paris 1954) 499-509; ID., "Originalidad de la teoría del conocimiento en san Agustín": *Revista de Filosofía* 14 (1955) 136-138; ID., *La originalidad de la noética agustiniana* (Zaragoza 1960) 179-206; ID., "San Agustín genio de Europa. La interioridad y la reflexión": *Religión y Cultura* 9 (1958) 85-108; 12 (1958) 555-557; 27 (1962) 392-406; ID., "San Agustín genio de Europa. San Agustín y Kant": *Religión y Cultura* 14 (1959) 1871211; ID., "La noción agustiniana y la teoría kantiana": *Religión y Cultura* 16 (1959) 605-614; ID., "San Agustín y Rosmini": *Religión y Cultura* 6 (1961) 46-48; ID., "Pro memoria Dei": *Revue des Etudes Augustiniennes* 12 (1966) 65-84; ID., "Deum videre": *Salmanticensis* 12 (1965) 3-31; 13 (1966) 231-281.

4. J. MORAN, "Hacia una comprensión de la "memoria Dei" según san Agustín": *Augustiniana* 10 (1960) 185-234; ID., "La teoría agustiniana del conocimiento. Valladolid, 1961; ID., "Juan Lorenzo Berti y su interpretación de la "memoria Dei" agustiniana": *La Ciudad de Dios* 176 (1963) 235-264; F. CASADO, *La teoría de la "memoria Dei" en la tradición agustiniana*. Valladolid, 1967; R. RODRIGUEZ APOLINARIO, *Teoría del conocimiento en san Agustín*. Lima, 1976 (Tesis inédita ad Lauream); M. CAMPELO, *La Noética en san Agustín*. Barcelona, 1976 (Tesis inédita ad Lauream).

5. L. IZZALINI, *Il principio intelletivo della ragione umana nelle opere di S. Tommaso d'Aquino*. Roma, 1943. Creemos esta obra de importancia excepcional para una interpretación gnoseológica objetiva de santo Tomás.

6. S. RAMIREZ, *Introducción a Tomás de Aquino*, B.A.C. Madrid, 1975.

de Sto. Tomás una serie de textos, aun de la etapa final, que nos harán conocer su genuino pensamiento en este problema.

II

La "memoria sui" agustiniana en Sto. Tomás de Aquino.

Comenzaremos, naturalmente, por la cuestión acerca del conocimiento que el alma tiene de sí misma, que el santo trata tanto en las *QQ. de Veritate* como en la *Suma Teológica*, donde se pregunta si la mente humana se conoce a sí misma y cómo, es decir, si se conoce inmediatamente o a base de algo intermedio⁷. Sabemos que, según la gnoseología escolástica tradicional, el conocimiento intelectual se verifica por abstracción a través de los sentidos; así se había interpretado el *omnis cognitio incipit a sensu*. El Angélico comienza analizando lo que pueda entenderse por "conocerse a sí misma el alma *per essentiam suam*", que puede entenderse de dos maneras: a) o bien como significando "conocer la esencia o naturaleza" del alma⁸, y b) o bien que se signifique el conocerse existencialmente como *principio* del conocimiento que el alma tiene de cualquier otro objeto⁹. Hace en seguida Sto. Tomás otra distinción acerca del conocimiento que el alma puede tener de sí misma y que él denomina conocimiento "habitu" y "actu". Este último nos interesa. Creo que podríamos traducir en términos modernos el conocimiento "habitu" por conciencia *funcional*, y el conocimiento "actu" por conciencia *intencional*. Entendemos por conciencia *funcional* el conocimiento que la mente tiene de su propia existencia mientras está conociendo cualquier otra cosa. Es una conciencia que ordinariamente pasa desapercibida, por lo mismo que no es una conciencia refleja intencional donde se da la plena consciencia. La conciencia *intencional* tiene lugar cuando la mente,

7. "Utrum mens seipsam per essentiam cognoscat, vel per aliquam speciem": (*QQ. de veritate X, 8*); "Utrum anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam": (*S. Th. q. 87, a. 1.*)

8. "Respondeo dicendum quod cum quaeritur utrum aliquid per essentiam suam cognoscat, quaestio ista dupliciter potest intelligi. Uno modo ut per hoc quod dicitur, *per essentiam suam*, referatur ad ipsam rem cognitam, ut illud intelligatur per essentiam cognosci cuius essentia cognoscitur; illud autem non, cuius essentia nos cognoscitur, sed accidentia quaedam eius"; "...qua cognoscitur anima quantum ad id quod omnibus animabus est commune. Illa enim cognitio quae communiter de omni anima habetur, est qua cognoscitur animae naturae": *De veritate X, 8, c.*

9. "Alio modo ut referatur ad id quo cognoscitur; et sic intelligitur aliquid per essentiam suam cognoscit, quia ipsa essentia est quo cognoscitur; et hoc modo ad praesens quaeritur, utrum anima per essentiam suam intelligat se": *De veritate X, 8, c.*

con un segundo acto, vuelve sobre sí misma, reconociéndose como *causa* o principio de actos tenidos anteriormente. En el primer caso, el de la conciencia funcional, tenemos un conocimiento de la mente por sí misma, es decir, sin intermedio, siendo ella misma *sujeto* y *objeto* del conocimiento por una presencia inmediata de sí a sí misma. Esta es precisamente la postura de Tomás reflejando el pensamiento agustiniano que se ha denominado actualmente la "memoria sui". He aquí textos a propósito:

"Quantum igitur ad *actualement* cognitionem qua aliquis considerat se *in actu* animam habere, sic dico quod anima cognoscitur *per actus suos*. In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere et alia huiusmodi vitae opera exercere... Nul- lus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit; quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit vel sentit"¹⁰.

Evidentemente en este texto se trata de la conciencia *intencional* por la que, en virtud del principio de causalidad, se da cuenta la mente de su existencia como siendo *causa* o principio de sus actos. Veamos ahora textos en pro de la conciencia *funcional*:

"Sed quantum ad cognitionem *habitualement*, sic dico, quod anima *per essentiam suam se videt*, id est, *ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens*, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc quod habet alicuius scientiae habitum, ex ipsa praesentia habitus, est potens percipere illa quae subsunt habitui. Ad hoc autem quod *percipiat anima se esse*, et quid in seipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus; sed ad hoc *sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens*"¹¹.

En este mismo artículo de la Q. X que estamos comentando, Sto. Tomás, en el *Ad primum* —que corresponde al *Sed contra* en que ha recordado aquellas palabras de Agustín: "la mente se conoce a sí misma por sí misma, ya que es incorpórea; y si no se conociera a sí misma no se amaría"¹², a pesar de afirmar en esta misma respuesta una teoría universal de la abstracción partiendo de los sentidos y a través de los fantasmas¹³, sostiene, sin embar-

10. *De veritate* X, 8, c.

11. *De veritate* X, 8, c.; cf. también *S. Th.* I, q. 9, c.

12. *De Trinitate* IX, 3.

13. "Dicendum quod intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam

go, que para el conocimiento habitual de sí misma, de su existencia, no necesita de tales fantasmas¹⁴. Y es, precisamente, porque este conocimiento es independiente de los fantasmas y por ser tan inmediato —*essentia sua sibi innata est*—, por lo que *no hay posibilidad de error en el percibirse vivencialmente existente*¹⁵. Otro cantar es cuando se trata de conocer la *naturaleza* del alma, acerca de la cual hay que “construir”, “hacer” de alguna manera la verdad conceptual, entrando de lleno, por consiguiente, la posibilidad de errar acerca de la misma¹⁶. Hay otro texto muy indicativo de la conciencia funcional de la que venimos hablando; es éste: “Eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere”. En este texto se nos viene a decir: la mente, la inteligencia, al pensar cualquier otro objeto distinto de sí, con esa misma operación de entender dicho objeto *se piensa a sí misma*, se capta a sí misma; es decir, ella es sujeto y objeto de una misma intelección sobre sí misma¹⁷.

Pero no sólo en las *QQ. de Veritate* encontramos este apriorismo que podríamos llamar radical del conocimiento de sí mismo. En la *Suma Teol.* tenemos planteada la misma cuestión. También aquí aquilata la expresión “conocerse per essentiam”¹⁸. También aquí hay que fijarse bien, a menos que queramos admitir contradicciones evidentes en un mismo artículo, en la distinción entre conocerse como “se habere animam intellectivam ex hoc quod Socrates vel Plato percipit se intelligere”, que es conocerse en particular, y conocerse “secundum quod naturam mentis ex actu intellectus consideramus”. Volvemos aquí a la distinción entre el existir de la mente y su naturaleza. Para lo primero basta la *presencia de la*

a phantasmatibus abstrahat; nec etiam potest habere habitualement notitiam aliorum a se, quae scilicet in ipso non sunt, ante abstractionem praedictam, eo quod species aliorum intelligibilium non sunt ei innatae”: *De veritate X*, 8 ad 1.

14. Sed essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatibus acquirere... Et ideo mens antequam a phantasmatibus abstrahat, sui notitiam habitualement habet, quae possit percipere se esse”: *De veritate X*, 8 ad 1.

15. “Ad secundum dicendum quod nullus erravit unquam in hoc quod non perciperet se vivere, quod pertinet ad cognitionem qua aliquis percipit quid in anima sua agatur; secundum quam cognitionem dictum est, quod anima per essentiam suam cognoscitur in habitu”: *De veritate X*, 8 ad 2.

16. “Sed error apud multos accidit circa cognitionem naturae ipsius animae in specie”: *De veritate X*, 8 ad 2.

17. “Intellectus... ex eo quod cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum intelligere”: I^a, q. 14, a. 2, ad 3. “Intellectus autem cum sit potentia non utens organo corporali, potest cognoscere actum suum, secundum quod patitur quodammodo ad objecto, et informatur per speciem objecti”: *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2, ad 3.

18. *S. Th.* I, q. 87, a. 1.

mente a sí misma; en el segundo caso se requiere una investigación más sutil:

“Nam ad primam cognitionem de mente habendam, *sufficit ipsa mentis praesentia*, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur *se cognoscere per suam praesentiam*. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio”¹⁹.

III

Es cosa sabida que Sto. Tomás evitó la posibilidad de un panteísmo averroísta en la Escolástica con su operación de trasplante de aquel entendimiento agente aristotélico, que venía “por la puerta”, afirmándolo como facultad propia del alma. Y no cabe duda tampoco que la teoría de la abstracción fue muy de su agrado como teoría del conocimiento intelectual. Asimismo no sería exacto pensar que en la teoría de la abstracción haya habido un progreso en las obras del Angélico en el sentido de que la abstracción hubiera sido la postura defendida en las obras del último período de su producción literaria sustituyendo a otros modos de pensar anteriores. Y parece más inexacto aún admitir que en santo Tomás una teoría de la abstracción constituya una alternativa con un apriorismo del

19. “Propter quod Augustinus dicit 10 de Trin. (c. 9, in princ.) de tali inquisitione mentis: *Non velut absentem se quaerat mens cernere; sed praesentem se curet discernere*; id est, cognoscere differentiam suam ab aliis rebus; quod est cognoscere quidditatem et naturam suam”: I.^a, q. 87, a. 1, c. Pueden consultarse también los lugares siguientes: I.^a, q. 93, a. 7, ad 4: “...seipsam intelligit quancumque aliquid intelligit”. In I Sent., d. 3, q. 4, a. 5, c.: “Dicendum quod secundum Augustinum differunt cogitare, discernere et intelligere. Discernere est cognoscere rem per differentiam sui ab aliis. Cogitare autem est considerare rem secundum partes, et proprietates suas, unde cogitare dicitur quasi coagitare. Intelligere autem dicit nihil aliud quam simplicem intuitum intellectus in id quod est sibi praesens intelligibile. Dico ergo quod anima non semper cogitat, et discernit de Deo, nec de se, quia sic quilibet sciret naturaliter totam naturam animae suae: ad quod vix magno studio pervenitur: ad talem enim cognitionem non sufficit praesentia rei quolibet modo, sed oportet ut sit ibi in ratione objecti, et exigitur intentio cognoscentis: *sed secundum quod intelligere nihil aliud dicit, quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se, at Deum indeterminate, et consequitur quidam amor indeterminate*”. In II Sent., d. 39, q. 7, a. 1, ad 1. De veritate, q. 8, a. 14, ad 6: “Ad sextum dicendum, quod, sicut Augustinus exponit seipsam in XV de Trinitate (XIV, cap. 8), hoc quod dixerat in X libro quod *mens nostra semper sui meminit, semper se intelligit, semper se vult, ad interiorum memoriam est referendum*”. C. Gentes, III, 46: “Sic igitur, secundum intentionem Augustini, *mens nostra per seipsam novit seipsam* in quantum se cognoscit quod est”. I.^a, q. 85, 2, c. I.^a, q. 89, 2, c.

conocimiento y no que resulten más bien complementarios. Vamos a dar comienzo a esta última parte de nuestro artículo con la *Q. X* de las *De Veritate* en la que, como en tantos otros lugares, santo Tomás nos habla de la abstracción partiendo de los fantasmas; así por ej., nos dice:

“Dicendum quod intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam a phantasmatis abstrahat”²⁰.

“...et secundum hoc ponitur in anima nostra intellectus possibilis cuius est recipere formas a sensibus abstractas, factas intelligibiles actu per lumen intellectus agentis”²¹.

¿Quiere decir esto que haya que negar en santo Tomás todo apriorismo en relación con un contenido intelectual? Sinceramente creemos que no. Empezaremos viendo en primer lugar su postura frente a ciertos innatismos en el artículo 6 de la citada cuestión X. El interrogante suena así: “Si la mente humana adquiere el contenido de su conocimiento intelectual a través de los sentidos”²². En la clásica estructuración de su desarrollo, entre los “videtur quod non”, los números 3, 4, 5 y 6 nos presentan la opinión de san Agustín con textos tomados de *Confes. X, 10*; *De Trin., X*; *Super Gen., XII, 16*; *De Trin., XII, 2*; *Super Gen. XII, 6*. Luego, inmediatamente, aparece el “*Sed contra*” en el que parecería negarse todo apriorismo en el orden del conocimiento intelectual, a no ser el apriorismo de la misma facultad intelectual, concluyendo: “*Ergo a sensibilibus per sensus scientiam accipit*”; “*Ergo scientia nostra a sensu oritur*”. En el cuerpo del artículo refiere varias opiniones acerca del origen del conocimiento intelectual, recordando: en primer lugar a los platónicos con su mundo ideal participado tanto por el mundo sensible como por la mente humana; otros habrían admitido una participación del conocimiento recibiendo de un entendimiento agente separado (Avicena); a otros les ha agradado el suponer el contenido intelectual como algo siempre existente en las almas, pero como adormecido a causa de su unión con el cuerpo, y reviviendo por la sola presencia de los objetos sensibles; otros sostendrían la opinión de que el alma misma, por la sola presencia de los objetos sensibles, sería la que formase las ideas como reflejo de tales objetos sensibles. Todo esto es rechazado por el Angélico, según el cual se requerirían dos causas en la formación del conoci-

20. *De veritate*, q. X, a. 8, ad 1.

21. *De veritate*, q. X, a. 2.

22. “*Utrum mens humana cognitionem a sensibilibus accipiat*”.

miento intelectual: una exterior (los objetos sensibles) que proporcionarían la materia de la inteligibilidad (“sunt intelligibiles in potentia”), y una facultad interior (el entendimiento agente) con cuya acción se formarían las ideas correspondientes a las realidades del mundo sensible (“factas intelligibiles actu per lumen intellectus agentis”) ²³. En resumen, este modo de entender el originarse del conocimiento intelectual es el que ha sido interpretado después como pura y simple abstracción.

Aquí presentamos de nuevo el interrogante: a pesar de todo esto, ¿podría todavía sostenerse que según santo Tomás *no todo* contenido intelectual tenga un origen *formal* en los sentidos? Vaya por delante que precisamente en esta cuestión X, y a propósito de los “Sed contra” en que es citado Agustín, el Angélico nos dice también:

“Unde pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud quod mens cognoscit sensus apprehendat; sed quia ex his quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum” ²⁴.

Es cierto que este ser “conducidos de la mano”, por los sensibles a los inteligibles y por los sensibles-inteligibles a lo divino, ha podido ser interpretado como un simple “desmaterializar”, “desensibilizar” al sensible, y, respecto del conocimiento de lo divino (intelligibilia divinorum), acudiendo a una concepción negativo-positiva del mismo, como lo ha hecho la teoría tradicional de la abstracción escolástica; pero creemos que esto no es una respuesta adecuada dentro de la misma obra *De Veritate*. En efecto, sin salirnos ya de este mismo artículo, y en una de las respuestas a Agustín, el Angélico hace una distinción muy interesante entre *conocer intelectualmente* las cosas sensibles a base del entendimiento agente y de fantasmas, y *juzar de esas cosas* a base de primeros principios “*quorum cognitio est nobis innata*” ²⁵. Pero, ¿en qué relación se en-

23. “Et secundum hoc verum est quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint”. *De veritate*, q. X, a. 6, c.

24. *De veritate*, q. X, a. 6, ad 2.

25. “Ad sextum dicendum, quod prima principia quorum cognitio est nobis innata, sunt quaedam similitudines increatae veritatis; unde secundum quod per eas de aliis iudicamus, dicimur iudicare de rebus per rationes immutabiles, vel veritatem increatam”. *De veritate*, q. X, a. 6, ad. 6.

cuentran estos “primeros principios, “cuyo conocimiento es innato”, con el principio intelectual que llamamos “razón”? ¿Son ellos también resultado de una abstracción de la misma razón a base de objetos sensibles o más bien son algo que ayuda a la facultad cognoscitiva a conocer intelectualmente, o a juzgar, acerca de los sensibles? Es fácil ver a través de las obras del Angélico el influjo de Agustín, del cual parece no apartarse por razón de su teoría de la abstracción. Comenzando por los *Comentarios a las Sentencias* es claro que para él Dios ha hecho al hombre semejante a sí por la inteligencia, que es una luz en los ángeles y en la razón humana, forma interior de las inteligencias²⁶. Y no cabe duda tampoco que esa inteligencia humana como intellectus agens no es para santo Tomás una inteligencia separada, lo cual es rechazado por él en la proposición “Utrum anima intellectiva vel intellectus agens sit unus in omnibus hominibus”. Pero, si nos dirá que es *bastante probable* que “Dios sea el entendimiento agente” para nosotros, ya que es verdad aquello de “Erat lux vera, etc.”²⁷, teniendo en cuenta también que en el alma existe el entendimiento agente que no es precisamente Dios. ¿Qué quiere decir esto? Hay que notar asimismo que al hablar de la distinción entre el ángel y el alma humana puede señalarse una semejanza entre ellos; esta semejanza está en que tanto el alma como el ángel son inteligencias posibles respecto de algo superior que los ilumina²⁸. ¿Qué es, pues, esta iluminación superior respecto del entendimiento posible? Es acaso el mismo entendimiento agente como simple y desnuda facultad distinta del entendimiento posible? A través de las *QQ de Veritate* aparece bastante claro que esa iluminación no puede ser reducida a una simple facultad sin contenido; o dicho de otra manera: aparece bastante claro que el ser luz el entendimiento agente no se debe sólo a una actividad suya desmaterializante y sin previo contenido innato. En efecto, ya al final del *Comentario a las Sentencias* (en el In IV Sent.) se hace alusión a algo innato que ha de presuponerse como *precedente* y punto de partida para que el alma pueda entender cualquier cosa²⁹;

26. In II Sent., d. 12, q. 1, a. 3, ad 5; I Sent. d. 3, q. 4, a. 1, ad 4; II Sent. d. 24, q. 3, a. 3, ad 2.

27. In II Sent., d. 17, q. 2, a. 1.

28. In II Sent., d. 3, q. 1, a. 6.

29. “Et ideo oportet quod omnis operatio animae procedat ex suppositione eius quod inditum est animae ex impressione primi agentis, Dei scilicet; et ideo videmus ex parte intellectus, quod ad nihil intelligendum anima procedere potest nisi ex suppositione illorum quorum cognitio est ei innata; et propter hoc non potest assentire alicui quod sit contrarium his principiis quae naturaliter cognoscit”. In IV Sent., d. 49, q. 1, a. 3, ad 2am q.

pero es en *De Veritate* donde habrá una relación de complemento Agustín-Aristóteles. A Tomás le ha llamado la atención la distinción agustiniana entre razón superior y razón inferior, y el objeto distinto de cada una de ellas le servirá para una explicación completa del conocimiento intelectual³⁰. Pero es precisamente a propósito de la naturaleza de este algo innato cuando comienza un problema de interpretación. ¿En qué consiste? Es cierto que el mismo santo Tomás da pie a esta problematicidad, ya que en el transcurso de sus obras se encuentra una dialéctica de pensamiento que es lo que se intenta poner en claro. Habría que preguntar si esta dialéctica del pensamiento del Angélico comienza por una afirmación de un contenido intelectual innato y termina por una negación del mismo, o si, por el contrario, existe más bien una especie de purificación de dicho pensamiento, como si hubiera algo así como una tesis, antítesis y síntesis. Han sido de la primera opinión los escolásticos modernos que han creído dar una interpretación genuina a base de la pura y simple abstracción que todos conocemos pero que, a la hora de la verdad, es decir, cuando se ha tratado de ver en qué consistía la “desmaterialización” del fantasma, de ninguna manera se han puesto de acuerdo, *quot capita tot sententiae*, por la sin duda insuperable dificultad del problema y de su solución al prescindir de un contenido innato intelectual³¹.

Vamos a prescindir de los textos de los *Comentarios* —obra de la primera etapa literaria de santo Tomás— en los que, como queda dicho, nos habla de un conocimiento innato para cuya participación el Angélico parece suponer el influjo de los ángeles sobre la inteligencia humana³². Nos interesan más las obras *De Veritate* y la *Suma Teol.* para ver lo más genuino de su pensamiento. Ahí tenemos, por ejemplo, la “*ratio entis*”, algo conocidísimo como forma generalísima de la mente, como primer principio al que se reducen todas las otras concepciones intelectuales³³; otras veces nos habla-

30. *De veritate*, q. XV, a. 1: “Utrum intellectus et ratio diversae potentiae sint”. También el art. 2.

31. He aquí algunas interpretaciones; BARBADO: *iluminación formal*, con modificación del fantasma; CAPREOLO: *iluminación radical*, sin modificación del fantasma; CAYETANO: *iluminación objetiva*, sin modificación del fantasma; FERRARIENSE: *iluminación virtual*, sin modificación del fantasma; JUAN DE SANTO TOMÁS: *elevación instrumental del fantasma*. (Para más detalles, cf. J. MUÑOZ, *Psychologia philosophica*, Santander 1961, 203-209).

32. “Lume che proviene in noi da Dio come attraverso gli angeli” L. IZZALINI, *Il principio intellettuale della ragione umana nelle Opere di S. Tommaso d'Aquino*, Romae 1943, 82).

33. “Respondeo dicendum, quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliquo principia per se intellectui nota... Illud autem quod primo

rá de unas "primeras concepciones intelectuales" que son como "semillas" de la ciencia³⁴; tenemos también el *art. 4 de la q. X.* dedicado a la Verdad primera como hontanar de toda verdad, tanto de la ontológica o de la realidad de las cosas, como de la verdad en la inteligencia angélica y humana³⁵, siempre como algo universalísimo, que servirá para que la inteligencia pueda juzgar acerca de las cosas sensibles. Sto. Tomás interpreta esta derivación como un *reflejo de la Verdad en el espejo del alma*³⁶. Esta participación viene a ser entonces como una auténtica expresión de lo que pudiéramos llamar la *dimensión vertical metafísico-noética* del hombre, verdadero *tirante ontológico*³⁷ que religa al hombre con el Ser supremo. Es precisamente por las "razones eternas" impresas en la mente por las que ésta se vuelve, o se relaciona con Dios por un lado³⁸, y por otro sirven para juzgar acerca de las cosas corporales³⁹.

intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens". *De veritate*, q. 1, a. 1, c.

34. "Similiter etiam dicendum est de scientiae acquisitione; quod praexistunt in nobis quaedam scientiarum semina scilicet primae communae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis, et unius, et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit. Ex istis autem principiis universalibus omnia principia sequuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur ut actu cognoscat particularia, quae prius in potentia, et quasi in universali cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam habere". *De veritate*, q. 11, a. 1, c. Fijarse en que estas "semina" praexistunt, aunque es verdad que tendrá que funcionar el conocimiento sensible (per species a sensibilibus abstractas) para que se hagan ideas actuales, que puedan aplicarse después para conocer intelectualmente las realidades científicas sensibles. También *art. 2, c.*

35. "Ad 5 dicendum quod veritas secundum quam anima de omnibus iudicat est veritas prima. Sicut enim a veritate intellectus divini effluunt in intellectum angelicum species rerum innatas, secundum quas omnia cognoscit, ita a veritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum, secundum quam de omnibus iudicamus. Et quia per eam iudicare nos possumus nisi secundum quod est similitudo primae veritatis, ita secundum primam veritatem de omnibus dicimur iudicare". *De veritate*, q. 1, a. 4, ad 5.

36. "Ad octavum dicendum, quod Augustinus loquitur de veritate exemplata ab ipsa mente divina in mente nostra, sicut similitudo faciei resultat in speculo; et huiusmodi veritates resultantes in animabus nostris a prima veritate, sunt multae, ut dictum est. Vel dicendum, quod veritas prima est quodammodo de genere animae largo modo accipiendi genus, secundum quod omnia intelligibilia vel incorporalia unius generis esse dicuntur, per modum quo dicitur Act. XVII, 28: *Ipsius enim et nos genus sumus*" *De veritate*, q. 1, a. 4, ad 8.

37. L. CILLERUELO, La "memoria Dei" según san Agustín: *Augustinus Magister*, 507.

38. "Ad quartum dicendum quod anima convertitur rationibus aeternis in quantum impressio quaedam rationum aeternarum est in mente nostra, sicut sunt prima principia naturaliter cognita, per quae de omnibus iudicat". *De veritate*, q. 8, a. 7, ad 4.

39. "Ad sextum dicendum quod prima principia, quorum cognitio est nobis

No vamos a insistir en más textos. En las *QQ. de Veritate* la iluminación agustiniana es indiscutible, y precisamente como algo que sirve de *instrumento* que complementa al entendimiento agente que también es recibido de Dios. Y por cierto, este algo innato es considerado como algo *distinto*, esas "*conceptiones primae*" son *algo otro en relación con el entendimiento agente*:

"Sic igitur homo ignotorum cognitionem per duo accipit, scilicet, per lumen intellectuale, et per primas conceptiones per se notas, quae comparantur ad istud lumen, quod est intellectus agentis, sicut instrumenta ad artificem. Quantum igitur ad utrumque, Deus hominis scientiae causa est excellentissimo modo; quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit, et notitiam primorum principiorum ei impressit, quae sunt quasi quaedam seminaria scientiarum; sicut et aliis naturalibus rebus impressit rationes seminales omnium effectuum producendorum"⁴⁰.

Como conclusión de los textos *De Veritate* parece claro tener que afirmar que el entendimiento, por naturaleza, es "tabula rasa", pero que está dotado de un contenido intelectual "sobreañadido", recibido, participado⁴¹, algo "*notissimum*", "*primum cognitum*", unas "*conceptiones primae*" que capacitan al entendimiento para el conocimiento intelectual, por abstracción, de los objetos sensibles. El entendimiento actuaría sirviéndose de ese material intelectual sobreañadido.

Exactamente el mismo pensamiento tenemos en el *Quodlibeto* X que, cronológicamente, es contemporáneo de las *QQ. de Veritate*:

"Respondeo dicendum quod, sicut dicit quaedam Glossa supra illud psalmum XI, 'Diminutae sunt veritates, etc.', ab una prima veritate multae veritates in mentibus hominum resultant, sicut ab una facie hominis resultant multae facies in speculo fracto. Haec autem resultatio verita-

innata, sunt quaedam similitudines increatae veritatis; unde secundum quod per eas de aliis iudicamus, dicimur iudicare de rebus per rationes immutabiles, vel veritatem increatam. Hoc tamen quod Augustinus ibi dicit, referendum est ad rationem superiorem, quae aeternis contemplandis inhaeret; quae quidem, quamvis sit dignitatis prior, est tamen operatio posterior; quia invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur". *De veritate*, q. 10, a. 6 ad 6.

40. *De veritate*, q. 11, a. 3.

41. L. IZZALINI, *Il principio intellettuale*, 82, compara este "sobreañadido" a lo que se añade al cristal para que sea una placa fotográfica... y en este sentido es todavía "tabula rasa".

tis est quantum ad duo; scilicet, quantum ad lumen intellectuale de quo in Ps. IV, 7: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine'; et quatum ad prima principia naturaliter nota, sive sint complexa sive incompleta. Nihil autem possumus veritatis cognoscere nisi ex primis principiis, et ex lumine intellectuali; quae veritatem manifestare non possunt, nisi secundum quod sunt similitudo illius primae veritatis; quia ex hoc etiam habet quamdam incommutabilitatem et infallibilitatem. Sic ergo in prima veritate secundum suam essentiam non omnia videntur a nobis in statu viae, cum nec ipsa per suam essentiam a viatoribus videatur; sed in ipsa ratione suae, scilicet, veritatis ab ea exemplatae, omnis veritas a nobis cognoscitur: et exinde est quod duo idem verum vident, in quantum ab eadem prima veritate resultat exemplata veritas in mente utriusque; et ita intelligendum est dictum Augustini" (Quodl. X, q. 4, a. 7).

Finalmente pasamos a la *Suma Teológica*. ¿Encontramos en esta obra de la tercera etapa literaria de Tomás esta misma teoría del conocimiento? Fácilmente se puede caer en una doble falsa interpretación; es decir, en la de afirmar que en la *Suma* tenemos una negación de los elementos apriorísticos del conocimiento intelectual admitidos en *De Veritate*, o, por el contrario, afirmar que existen los mismos elementos e igualmente interpretados.

¿Qué decir, pues, a esto? En primer lugar no cabe duda de que hay en la *Suma* expresiones que no han variado respecto del *De Veritate*; por ejemplo: hay en el hombre una "similitudo luminis increati" en el que se contienen razones eternas, una ciencia de las cosas "per participationem rationum aeternarum" que es distinta de la tenida por la sola participación de las especies inteligibles "a rebus acceptae"⁴²; "decimos ver en Dios todas las cosas, y según ese ver, juzgar de todo"⁴³; "la luz de nuestro entendimiento no es otra cosa que una cierta impresión de la verdad primera"⁴⁴, etc. Pero donde creemos que aparece más claro el pensamiento del Angélico

42. "Quia tamen praeter lumen intellectuale in nobis exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae, ad scientiam de rebus materialibus habendam: ideo non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus". I, q. 84, a. 5, c.

43. I, q. 12, a. 11, ad 3.

44. "...dicendum quod in luce primae veritatis omnia intelligimus et iudicamus in quantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale sive gratuitum, nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae, ut supra dictum est". I, q. 88, a. 3, ad 1.

es cuando trata de la *ley natural* que viene definida por él como “*impressio legis aeternae in nobis*”, o también como “*participatio legis aeternae in creatura rationali*”⁴⁵. Es entonces cuando nos preguntamos: ¿hay una identificación metafísica entre la naturaleza del entendimiento y la ley natural? O lo que sería lo mismo: ¿cuál es el constitutivo formal de la ley natural? Habría que responder a estas preguntas que, desde el momento en que según santo Tomás, la ley es una “proposición” ordenada a la acción, es ciertamente algo *hecho* por la mente, como ley que es proposición *actual* —*per rationem constitutum*—⁴⁶, pero que, antes de ser proposición actual, existe ya *habitu*, como tenida habitualmente por la razón⁴⁷. O sea, nos dice exactamente lo que había dicho en los *Comentarios a las Sent.* cuando nos expuso allí la diferencia entre ley natural, *sindéresis* y conciencia; he aquí sus palabras:

“Patet qualiter differant synderesis, lex naturalis et conscientia; quia lex naturalis nominat ipsa universalia principia iuris; synderesis nominat habitum eorum, seu *potentiam cum habitu*; conscientia vero nominat applicationem quamdam legis naturalis ad aliquid faciendum per modum conclusionis cuiusdam”⁴⁸.

Nuestro antiguo profesor E. Toccafondi, O.P., no tiene inconveniente en reconocer el mismo pensamiento, en este caso, tanto en los *Comentarios* como en la *Suma*, y no se recata de afirmar que la ley natural, como algo ya “constituido” por la razón, se distingue de la *sindéresis* como lo *actual* de lo *habitual*, distinguiéndose a su vez del entendimiento mismo, de la conciencia, de la naturaleza racional y de la ley eterna, que de suyo, está en Dios⁴⁹.

45. I-II^{ae}, q. 91, a. 2.

46. I-II^{ae}, q. 94, a. 1.

47. “Potest dici habitus quod habitu tenetur, sicut dicitur fides id quod fide tenetur... hoc modo quia praecepta legis naturalis quandoque considerantur in actu a ratione, quandoque *sunt in ea habitualiter* tantum, secundum hunc modum potest dici quod lex naturalis sit habitus; sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipsi habitus principiorum, sed sunt principia, quorum est habitus”. I-II, q. 94, a. 1.

48. *In II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 4.

49. E. T. TOCCAFONDI, *Philosophia moralis generalis*, Roma 1943, 274.

CONCLUSION

Mucho se ha dicho de la *Suma Teológica* como obra superficial porque su autor la presenta “ad eruditionem incipientium”⁵⁰; se ha pensado asimismo que en esta obra habría abandonado opiniones sostenidas en obras anteriores, como sería su postura en la teoría del conocimiento; se ha hecho notar también que en la *Suma* se encuentra una relación muy distinta con san Agustín, del cual parecía ser llevado de la mano en las *QQ. de Veritate*...

¿Qué hay de todo esto? ¿Podemos decir que ese apriorismo intelectual, tan claro en las *QQ. de Veritate*, haya dejado de existir en la *Suma*? Creemos que no. Lo que sí hay, sin duda, es un apriorismo visto en una perspectiva completamente distinta. Es decir, si en *De Veritate* los “primeros principios” o “conceptiones primae”, o como se quiera denominarlas, son algo “sobreañadido”, algo “sobrepuesto” al intelecto, algo que, derivándose de Dios a la inteligencia humana podía oler demasiado a averroísmo —no olvidemos que el entendimiento agente de Aristóteles era peligrosísimo—, en la *Suma*, en cambio, sin renunciar a tal contenido metafísico intelectual, se le considera no como algo que viene de arriba, o como algo puesto delante como objeto de contemplación para la inteligencia humana, sino como algo constituyendo esa misma inteligencia. Sirvanos para aclarar esto un ejemplo tomado del orden físico y que ya usó inicialmente Aristóteles al decirnos que el entendimiento es como la luz. En *De Veritate* la analogía correría así: el hombre, con la luz y los colores (considerados éstos como formalmente existentes en las cosas) ve los objetos sensibles; en la *Suma*, en cambio, tendríamos esto otro: el hombre, con luz que es colores, ve los objetos sensibles. En la *Suma* los “primeros principios” o “conceptiones primae” no son, como en *De Veritate*, algo distinto, objeto de la inteligencia, sino que constituye su potencialidad de acción intelectual, que al verificarse el conocimiento sensible, se “actualizarán” en principios primeros universalísimos y fundamentales que servirán para ver intelectualmente, o juzgar sobre toda la realidad sensible⁵¹. Y así resulta claro también por qué no se engañe el hombre

50. *S. Th., pról.*

51. “...dicendum quod id quod primo cadit in intellectu est ens. Unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus quod sit ens, et per consequens quod sit unum et bonum, quae convertuntur cum ente”. I-II, q. 55, a. 4, ad 1.

“Primo autem in conceptione intellectus cadit ens: quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur in 9 *Metaph.* Unde ens est proprium obiectum intellectus; et sic est primum intelligibile”. I, q. 5, a. 2. “Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus

acerca de esos primerísimos principios o primeras nociones —por ejemplo, cuando de cualquier realidad se dice que es “cosa” (así el niño) o simplemente “ser”—; y en cambio pueda errar al conocer intelectualmente las realidades ya que tiene que “hacer”, “construir” las ideas sobre las cosas, “componiendo” o “dividiendo” con la operación intelectual que llamamos juicio. Esto nos lleva también a poder fundamentar una distinción entre dos términos que no hay que confundir: “abstraer” y “extraer”. No es cuestión de extraer una especie inteligible de los fantasmas, sino de formar de ellos una especie inteligible *prescindiendo* de, no conteniendo, las condiciones individuantes que se encuentran en los fantasmas; atendamos a estas palabras:

“... virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est *repraesentativa* eorum quae sunt in phantasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum *dicitur abstrahi* species intelligibiles a phantasmatibus; *non quod aliqua eadem numero forma, quae prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat* in intellectu possibili, *ad modum* quo corpus *accipitur ab uno loco et transfertur ad alterum*”⁵².

Poco antes nos había dicho también:

“Cognoscere vero id quod est in materia individuali, *non prout est in tali materia, est abstrahere* formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata”⁵³.

Eso es simplemente abstraer: considerar sin condiciones individuantes; luego, no necesariamente extraer, ni por consiguiente “desmaterializar” materialmente.

Así entendidas las cosas tampoco habría que hacerse dificultad sobre la afirmación de que el entendimiento es “tabula rasa”. En *De Veritate* nada hay escrito en el entendimiento, ya que el apriori intelectual es algo distinto, como queda dicho; en la *Suma* el conté-

includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis: et super hoc principio omnia alia fundantur”. I-II, q. 94, a. 2.

52. I, q. 85, a. 1.

53. I, q. 85, a. 1. Véase también K. KREMER, “Der Apriorismus in der Erkenntnismetaphysik des Thomas von Aquin”, *Trierer theologische Zeitschrift* 72 (1963) 105-116.

nido intelectual habitual no son ideas sino potencialidad radical intelectual que, como *racional*, será participación noológica en el entendimiento, paralela y análoga a la participación ontológica en la realidad existencial...

FIDEL CASADO, OSA.

Estudio Teológico Agustiniانو

VALLADOLID