

ALGUNOS ASPECTOS DE LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO EN SANTO TOMAS DE AQUINO

Introducción a la doctrina de la iluminación de la inteligencia en el sistema tomista

Oscar E. Mas Herrera

Hacia mediados de S. XIII, cuando Sto. Tomás de Aquino comenzó su vida profesoral, debió afrontar en materia de teoría del conocimiento dos escuelas diferentes, marcadas ambas por la influencia agustiniana, más fuerte en un caso que en el otro. La primera escuela se servía de la distinción aristotélica entre intelecto posible e intelecto agente para afirmar la existencia de un intelecto humano dotado de actividad propia y personal, permaneciendo sin embargo fiel a la doctrina agustiniana de la iluminación. La segunda escuela proponía esta doctrina agustiniana de la iluminación como la solución única al problema del conocimiento, rehusando al hombre de intelecto agente propio, y no reconociéndole este papel sino a Dios. Sto. Tomás advirtió pronto que si se quería tratar el problema propuesto con todo rigor filosófico, menester era escoger entre dos posibilidades: o bien considerar esta iluminación como el don que Dios nos hace de un intelecto agente dotado de un poder suficiente para alcanzar la verdad (y tal será la posición tomista), o bien aceptar que esta luz natural del intelecto carece de todo lo que le es necesario para la realización de su función propia, y entonces la iluminación divina sobreagregada, convierte a Dios en nuestro propio intelecto agente. Desde el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, hacia 1255, Sto. Tomás descompone el problema en tres elementos: 1) ¿Conviene o no atribuir al hombre un intelecto agente? No duda en afirmarlo: rehusar a cada individuo mi intelecto agente es rehusarse al alma el principio activo que le permitirá cumplir su función natural (1). 2) ¿Cuál es el pensamiento del propio Aristóteles en cuanto a la naturaleza del intelecto agente? (2). Santo Tomás responde que casi todos los filósofos concuerdan con

(1) *In II Sent.* dist. 17, qu. 2, art. 1. concl.

(2) Aristóteles dice en su *De Anima* III, 430 a 10.18, hablando del intelecto agente, que “es este intelecto el que es *separado*, imposible y sin mezcla, que es por esencia acto...”; y un poco más abajo: “Es un ver *separado*, imposible y sin mezcla, que es por esencia acto...”; y un poco más abajo: “Es una ver *separado* que no es más que lo que es esencialmente y sólo eso es inmortal y eterno” (sigo la trad. francesa de J. Tricot, París, Vrin, 1959). El problema deriva del participio *choriszeis*: separado (del verbo *chorizo*. dividir, separar). Tricot indica en nota que “*choriszeis*, quizás no tiene el sentido de *choristós*. Este participio parece indicar una operación del espíritu, que separa por abstracción lo que está realmente unido. Se debería, por tanto, comprender (así): el intelecto agente está separado por abstracción del intelecto paciente, y es entonces solamente que es su propia esencia y que ninguna distinción puede ser establecida entre él mismo y su quiddidad (...). Pero también se puede suponer que

Aristóteles en hacer dos sustancias distintas de los dos intelectos. El se limita a decir que la interpretación del *De Anima* propuesta por Avicena, es la más aceptada y parece aceptarla como auténtica: *in hoc fere amne philosophi concordant post Aristotelem* (3) ¿Qué debe pensarse de la doctrina que considera a Dios como nuestro intelecto agente? El joven profesor (3) dice que se puede considerar esta posición como “bastante probable”: “Así, por lo que se ha visto, se sabe que casi todos los filósofos están de acuerdo en este punto después de Aristóteles (III *De Anima*, text. 19 y 20), a saber: que el intelecto agente y el intelecto posible se diferencian en su sustancia, y que el intelecto agente puede ser una cierta sustancia separada, la última de las sustancias separadas, para que así se junte al intelecto posible como las inteligencias superiores a las almas de los cuerpos celestes. Pero tal cosa, según la fe, no puede ser sostenida (...) Y por ello algunos Doctores católicos corrigieron esta opinión y compartiéndola parcialmente, establecieron de manera bastante probable que Dios mismo es el intelecto agente, puesto que vuelta hacia El, nuestra alma es feliz, y confirmamos esto por la sentencia de S. Juan (1.9): *Erat lux vera quae illuminat omnem omnem venientur in huc mundum*”(4). Sin embargo la duda que parece indicar ese *satis probabiliter* no va a durar mucho tiempo; en sus obras posteriores Sto Tomás va a eliminar para siempre la doctrina de Dios intelecto agente.

¿Por qué razones el Aquinate se rehúsa a atribuirle a Dios el papel de intelecto agente, posición tan cara a los agustinianos de la época?

a) En tanto al problema consiste en saber si el intelecto es único y separado (como lo entendía Avicena), o personal, Sto. Tomás responde por consideraciones principalmente filosóficas. Un intelecto agente personal garantiza mejor la cabalidad de una persona y el cumplimiento de sus operaciones; b) Pero puede también haber allí alguna mezcla de errores teológicos. En efecto, la afirmación de un alma universal puede ocultar un cierto panteísmo más o menos manifiesto contra el que el autor se levanta vigorosamente (5). No queda entonces más que una solución, la solución tomista: *parvum lumen intelligibile, quod est nobis connaturale*.

Sin embargo, Sto. Tomás no cree con ello traicionar el sentido de la Doctrina de San Agustín, la *auctoritas* más reverenciada de la época, y si él se rehúsa a identificar el Dios iluminador del Obispo de Hipona con el intelecto agente del Aristóteles interpretado por Avicena, es porque Sto. Tomás creía con ello quedar más cerca del verdadero

Aristóteles tiene en vista una separación real del intelecto agente, destinada a asegurar su trascendencia y su inmortalidad” (op. cit., pp. 182–183). Gilson, por su parte, escribe que: “Todo lleva a creer que, en el pensamiento de Aristóteles, el hombre no es sino la unión de su alma y de su cuerpo del que ella es la forma, y que este intelecto del cual él habla es otra substancia intelectual en contacto y comunicación con nuestra alma, separada de nuestro cuerpo por el hecho mismo que no entra en la composición de nuestra individualidad concreta, inmortal en consecuencia, pero con una inmortalidad que es la suya y no la nuestra” (Gilson: *L'esprit de la Philosophie Médiévale*, vol. I, Paris, Vrin, 1932, p. 183). ¿No convendría matizar esta opinión de Gilson habida cuenta del siguiente texto de Aristóteles: “... lo que es propio a cada cosa es por naturaleza lo que es para esta cosa lo más excelente y lo más agradable. Y para el hombre, por lo tanto, eso será la vida del intelecto, si es cierto que el intelecto ocupa el grado más alto del hombre mismo”? (*Ética Nicomaquea*, X, 7, 1178 a 7–10, según trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1959).

(3) “En 1252 (época de la redacción del Comentario a las Sentencias) fray Tomás era el más joven de los Bachilleres de la Universidad (de París). No tenía más que veintisiete años” (Ch. D. Boulogne O. P., *Saint Thomas d'Aquin ou le génie intelligent*, Nouvelles Éditions Latines, Paris, 1958, p. 46).

(4) *In II Sent.*, dist. 17, qu. 2, art. I, Resp.

(5) Cf. *Contra Gent.*, II, 85; *Sum. Theol.* I, 90, 1.

pensamiento agustiniano que los agustinianos avicenzantes de entonces. “Un Dios que fuera a un mismo tiempo El mismo y nuestro propio intelecto es radicalmente inaceptable para el tomismo; un Dios que ilumine nuestro intelecto agente sin confundirse con nosotros, no es en modo alguno inasimilable para el tomismo y no tiene incluso en el fondo sino verdad” (6). Pero ¿qué pensar de la interpretación tomista de la doctrina de San Agustín? ¿Cambiando la doctrina del *Maestro interior* y de la *luz intelectual* por la teoría de la abstracción que depende de las causas segundas, creyó Sto. Tomás dar una interpretación fiel a la posición agustiniana? Dicho de otra manera: ¿Creyó él que lo que significaba para San Agustín la expresión “luz interior” era lo mismo que para él, desde su perspectiva aristotélica?

* * *

Es indubitable que un estudio de la *Quaestio XI* (De Magistro) del *De Veritate* (7) pone de manifiesto que el Aquinate apunta directamente la doctrina agustiniana de la iluminación, que él llama el intelecto agente “luz del intelecto”, y opina en el artículo I de la citada cuestión que este intelecto es una semejanza y la participación del divino Intelecto (*Hujusmodi autem rationis lumen (...) est novis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis*). Es también verdad que propone el *lumen rationis* en el lugar del *magister interior* de San Agustín. Pero no parece que pretenda decir lo mismo que el Padre africano. Quizá el momento más problemático de esta asimilación del pensamiento agustiniano a los marcos de Aristóteles es la interpretación que Sto. Tomás hace del célebre texto del *De Trinitate* de San Agustín que se refiere a la luz *sui generis* (8).

En la *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, art. 10 *sed contra*, Santo Tomás cita el controversial texto concluyendo que: “... Esta luz por la que conoce nuestro espíritu es el intelecto agente”: *Lux autem ista qua mens nostra intelligit, est intellectus agens* (8 bis).

(6) Etienne Gilson, *Porquoi Saint Thomas a critiqué Saint Ausutin*, Archives d' Histoire Doctrinale et littéraire du Moyen Age, Paris, Vrin, 1926, p. 118).

(7) Esa *quaestio* fue editada por la Universidad de Costa Rica, Serie de Filosofía No. 22, traducida por Fr. Antonio Figueras, O. P., Ciudad Universitaria, 1968 (2a).

(8) “... *sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente conditore, subiuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea...* (De Trin, XII, 15, 24). Fr. Luis Arias O. S. A. traduce así: “Es preferible creer que, disponiéndolo así el Hacedor, la esencia del alma intelectiva descubre en las realidades inteligibles del orden natural dichos recuerdos, contemplándolos en una luz incorpórea especial” (Bibli. Aut. Cristianos, Obras de San Agustín, Tomo V, Madrid, 1956, p. 691). Es decir, ese *sui generis* significa, de acuerdo a este criterio interpretativo, que la luz de la inteligencia fue concebida por San Agustín como especial y sobreañadida, y no inherente a la potencia natural humana, como lo es en el pensamiento de Santo Tomás. El problema, como lo veremos, radica en que el Aquinate se empeñó en dar a ese texto una lectura conforme a su propia doctrina, dando de mano al punto de vista histórico.

El texto citado ha dado origen a una profusa literatura, pero en general los comentaristas y traductores contemporáneos, con alguna excepción (cf. Charles Boyer S. J., *L'idée de la vérité dans la philosophie de Saint Agustin* Paris, Beauchesne, 1941 (X édit.), p. 199, n. 1), se inclinan, como lo hace el P. Arias a entender esa luz *sui generis* en el sentido de algo que tiene naturaleza propia. Así lo hace P. Arias, S. J. en su traducción francesa: “*lumière inmatérielle qui a sa nature propre*” (*Oeuvres de St. Aug. vol. XVI, Desclée de Brouwer, Paris, 1955, p. 257*); Montgomery, en su traducción inglesa (*St. Augustine*, London, 1914, p. 127) pone: *of a unique character* Cf. Gilson, *Introd, a l'étude de St. Aug.*, Paris Vrin, 1929, p. 107, n. 3 y Jolivet *La doctr. august. de l'illumination*, Rev. Philo., n. 4.5.6, Paris 1930, pp. 475 ss., obras ambas en que se encontrará una posición razonable en este sentido.

(8bis) *Quaestiones Disputate*, Vol. I, Typogr. Pontificia, Taurini. P. Marietti, 1895, p. 356.

¿Se habrá equivocado el Aquinate al interpretar a San Agustín? No lo creemos, nos inclinamos a pensar con Colleran que: “Eso no significa necesariamente que Sto. Tomás haya sostenido que San Agustín pensaba explícitamente la referida doctrina, pero ello parece implicar que la existencia de esa facultad (el intelecto agente) puede ser deducida de ese texto” (9). No se puede negar que aquí el Angélico llama intelecto agente al *lumen* de San Agustín, pero la lectura del mismo artículo pone en evidencia que su teoría del conocimiento, de corte aristotélico, difería profundamente de la agustiniana. En el mismo artículo (*De spiritualibus creaturis*, a 10, ad 8) asienta: *Agustinus autem Platonem secutus quantum fides catholica patiebatur, non posuit species rerum per se subsistentes... Aristoteles autem per aliam viam processit* (pp. 359–360). En este importante artículo el Aquinate señala cómo Agustín rechaza la noción de especies de cosas subsistentes en sí, poniendo en su lugar las razones eternas de las cosas en el Espíritu divino, gracias a las cuales, y con la asistencia de la luz divina, juzgamos los hombres sobre las cosas. Aristóteles, en cambio, precisa Santo Tomás, procedió de una manera diferente: creyó primeramente que había algo estable en los objetos sensibles y que los sentidos pueden alcanzar un juicio verdadero si se dirigen a los objetos que les son propios, y que, finalmente, por encima de los sentidos, la potencia intelectual juzga la verdad no por medio de inteligibles existentes fuera de ella, sino gracias al intelecto agente (10). Es entonces cuando Santo Tomás declara, en célebre sentencia, que “no importa mucho decir que Dios nos hace participar de las cosas inteligibles o que es nuestra luz natural, quien las construye”: *non multum autem refert dicere, quod ipsa intelligibilia participantur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participetur* (11). Evidentemente el principio de dependencia esencial de la creatura al respecto del Creador en el acto humano más noble —el conocimiento de la verdad— estaba salvado, y teológicamente el Angélico no tenía quizás nada más que pedir; pero desde el punto de vista filosófico la cosa varía y él quedará insatisfecho en tanto que Dios, fuente primera de nuestros conocimientos, no es convenientemente separado del intelecto creado por el que recibimos y producimos esos conocimientos. Y en este punto la confusión de doctrinas es imposible y Santo Tomás es el primero que lo nota. En efecto, él siempre creyó que el agustinismo era esencialmente un platonismo cristiano: “Agustín, imbuído en las doctrinas de los platónicos, recogió cuanto de ellas, halló conforme con la fe y corrigió lo que era contrario a ella” (12). Santo Tomás jamás se equivocó en este punto ni pretendió ser discípulo de Agustín en los campos en los que no lo fue. El vio bien cuál era el pensamiento del Padre de Hipona, y en lugar de establecer una epistemología en la que la inteligencia alcanza la verdad por la iluminación que Dios hace de las especies, propuso un espíritu humano capaz de iluminar las cosas, puesto que recibe *ex natura* ese poder de Dios. La aparente confusión de la iluminación agustiniana con el intelecto agente de Aristóteles, no es sino un caso de lo que von Hertling llama “una asimilación silenciosa

(9) Joseph M. Colleran, C. SS. R., *The Treatises De Magistro of St. Augustine and St. Thomas*, tesis presentada en el Instituto “Angelicum” de Roma en 1939; The Paulist Press, New York, 1945, p. 79.

(10) “*Aristoteles autem per aliam processit... Primo enim, multipliciter ostendit in sensibilibus esse aliquid stabile. Secundo, quod indicium sensus verum est de sensibilibus propriis, sed decipitur circa sensibilia communia magis autem circa sensibilia per accidens. Tertio, quod supra sensum est virtus intellectiva, quae indicat de veritate, non per aliqua intelligibilia extra existentia, sed per lumen intellectus agentis, quod facit intelligibilia*” (*De spir. creat.* a. 10, ad 8 *circa finem*, edic. citada, p. 360).

(11) *De spir. creat.*, loc. cit. ad finem, p. 360.

(12) *Sum Theol.* I, 84, 5 ad Resp.

por una interpretación correctiva" (13); o. en otros términos, una transformación del sentido del texto agustiniano a la luz de su propia doctrina. Este procedimiento, por otra parte, es lo que se llamaba en la Edad Media *expositio reverentialis*. Gran preocupación de los autores de la época era el armonizar la doctrina de los Padres de la Iglesia —de entre los cuales San Agustín era el más eminente— tratando de hacerlos concordar entre ellos y, además, con el pensamiento de la época. Santo Tomás no solamente se sirve con frecuencia de esta técnica de interpretación (14), sino que la justifica en un texto capital, del que habremos de contentarnos con una sola frase suficientemente representativa: *si aliqua in dictis antiquorum doctorum inveniuntur quae cum tanta cautela non dicantur quanta a modernis servatur, non sunt contemnenda auto objienda; sed nec etiam ea extendere oportet, sed exponere reverenter* (15). Sobre todo a propósito de San Agustín, el Aquinate evita señalar contradicciones; transforma el sentido de sus textos, imponiéndole correcciones ya ligeras ya profundas, excusándolo de haber seguido a Platón: *utitur opinionibus Platonis* (16). "Crear que Santo Tomás no es consciente de su método cuando lleva los Padres a sí —dice el P. Pierre Mandonnet—, o que no comprende el fondo del pensamiento de San Agustín por ejemplo, sería un infantilismo. (...) En lugar de decir que los Padres se equivocaron más o menos, o que él piensa diferente a ellos, los expone *reverenter* como él llama esta manera de proceder" (17).

* * *

San Agustín había propuesto el problema del conocimiento en su diálogo *De Magistro* en los siguientes términos: a) Instruir se reduce a significar; b) No se puede aprender nada por medio de signos, pues o bien ya los conocemos y nada nuevo aprendemos, o bien los ignoramos y entonces ningún conocimiento nos aportan; c) La sola vía de alcanzar la verdad de nuestros juicios es "consultar" al solo Maestro: Cristo que está en los cielos (18). De ese "Maestro Interior" todo hombre aprende la verdad o falsedad de las cosas que le son propuestas por otro hombre.

Desde el punto de vista psicológico o gnoseológico, San Agustín no va más allá en sus explicaciones. Santo Tomás creyó que su tarea era desarrollar y clasificar esta doctrina a la luz del sistema de Aristóteles. Para Santo Tomás decir que "conocemos la verdad porque Dios nos la enseña", no parecía suficiente y quería saber cómo es que Dios nos instruye. Y si la respuesta radicaba en la doctrina de la iluminación, va a interrogarse sobre la naturaleza y la operación de esta luz. De esta manera, las espirituales concepciones del Padre africano llegarán a ser fórmulas precisas y filosóficas en el Doctor Angélico.

(13) G. von Hertling, *Agustimis Citate bei Th. von Aquin*, München, 1905, p. 558, cit por Colleran *op. cit.*, p. 81.

(14) G. von Hertling, en la obra citada, pp. 535–602, examina el método tomista de citar a San Agustín a través de 250 citas, 200 de las cuales las toma de la *Summa*.

(15) *Contra errores Graecorum*, prol., cit. por M. D. Chenu, O. P. *Introd. à l'étude de St. Th. d'Aquin*, Paris, Vrin, 1954 Xe edit.), p. 125.

(16) *Sum. Theol.* I, 77, 5.

(17) P. Mandonnet, O. P., *Siger de Bravant et l'averroïsme latin au XIII siecle*. Louvain, 1908–1911, I. p. 45, nota.

(18) El diálogo agustiniano *De Magistro*, en edición bilingüe, es fácilmente accesible en las *Obras de San Agustín* publicadas por la Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, tomo III de dichas obras.

San Agustín y Santo Tomás de Aquino, filósofos cristianos ambos, van a concordar mucho más en el terreno teológico que en el filosófico. Es indudable que los grandes principios de discernimiento y de selección, exigidos por la fe católica, van a orientar radicalmente la especulación epistemológica de ambos; en especial convendría aquí subrayar la dependencia total de la creatura al respecto del Creador y la distinción real de la creatura y del Creador. Pero también es cierto que numerosos elementos significarán considerables divergencias entre ellos. Las concepciones sobre la naturaleza son el primer punto de litigio: en efecto, San Agustín concibe una naturaleza impotente sin la asistencia de Dios. De ahí una marcada tendencia a insistir sobre lo que la naturaleza *no* puede hacer, más bien que sobre lo que puede hacer. Reuniendo en Dios las ideas de Platón —con su realidad, eficacia e inteligibilidad—, sin comprobancearlas con formas, esencias y naturalezas definidas, (como lo hará Santo Tomás), San Agustín establece un universo de una cierta pobreza ontológica: “sin duda, Dios da a los seres ser lo que son, pero no les da sino ser poca cosa: receptáculos dotados de poca eficacia e inteligibilidad” (19).

La diferencia sobre la concepción del hombre entre ambos autores es otra causa de divergencias filosóficas. Santo Tomás experimenta menos la necesidad de una liberación del error y del pecado; por eso, la preocupación platónica de sustraer al alma de toda acción del cuerpo, jamás le pareció necesaria. En San Agustín, el alma y el cuerpo tienen relaciones semejantes a las que existen entre las ideas y la materia en Platón. El alma agustiniana se une a su cuerpo como una idea, unida por el amor que le tiene. El alma tomista se une a su cuerpo como la forma de la materia, por la necesidad que tiene de él. De allí el conocimiento *per phantasmata* y la abstracción, pieza central de la noética tomista. En San Agustín, la trascendencia jerárquica absoluta del alma con relación al cuerpo, impide la procesión del conocimiento intelectual a partir del conocimiento sensible. E incluso el conocimiento sensible no procede, propiamente hablando, del cuerpo material, como se desprende de sus últimos libros del *De Musica*, como se verá más adelante. El pensamiento se refiere a las Ideas, develadas por Dios en la iluminación, de donde se sigue el carácter superfluo de un intelecto agente para tornar las cosas inteligibles y de una doctrina de la abstracción concomitante.

* * *

¿Qué puede entenderse por “la doctrina de la iluminación” en Santo Tomás? El Aquinate no tiene una tal doctrina que sea el centro o cúspide de su teoría del conocimiento. Tiene simplemente una epistemología según la cual el espíritu del hombre, naturalmente iluminado, realiza su función propia de conocer la verdad: todo lo que se entiende se lo entiende por la fuerza de la luz intelectual (20). El espíritu humano es luminoso porque está abierto al mundo de las cosas que lo rodean; es capaz de reducir las cosas a conceptos, y de componerlas y dividir las (conceptualmente) en el juicio. El espíritu humano es “luz” en el sentido amplio del término, dice Santo Tomás (21). Pero en el tomismo todo ocurre tan simplemente, que el hecho que la sede de la verdad sea el entendimiento definido como *lumen rationis* (22), no mueve a considerar el hecho de la

(19) Etienne Gilson, *Reflexions sur la controverse St. Thomas—St. Augustin*, Bibl. Thomiste, XIII, París, Vrin, 1930, p. 376.

(20) “...Cum omne quod intelligitur, ex vi intellectualis luminis cognoscatur...” (*De Veritate*, IX, a. 1, ad 2 um).

(21) “Si accipiatur nomen luminis secundum suam primam impositionem, metaphorice in spiritualibus dicitur... Si autem accipiatur secundum quod est in usu loquentium ad omnem manifestationem extensum, sic proprie in spiritualibus dicitur”. *Sum Theol.* I, 67, 2 resp.

(22) *De Magistro* a. 1, resp, circa finem.

iluminación como un fenómeno extraordinario que conllevaría una dinámica cognoscitiva especial (como sí lo es en San Agustín, a juzgar por su diálogo *De Magistro* libro XI) (23), sino como un dato tan propio a la adquisición de la verdad, que el simple enunciado de la teoría del conocimiento tomista, nos lo torna perfectamente nato; nada permite dudar que “la corta luz intelectual que nos es connatural, basta a nuestra entendimiento” (24).

“Dios es la causa del saber en el hombre de un modo excelentísimo, ya que dotó su misma alma con la luz del entendimiento y le imprimió la noticia de los primeros principios, que vienen a ser como los gérmenes del saber” (25); tal es el principio de toda la teoría tomista del conocimiento, y no es sino en virtud de ese principio que se debe explicar toda la dinámica cognoscitiva. Se advierte con evidencia que Santo Tomás hace suya la doctrina de la iluminación agustiniana en cuanto a su principio esencial: el alma es luminosa porque Dios la ilumina. La diferencia entre ambos Doctores habrá que buscarla en otra parte, en el modo de la iluminación. En efecto, es la manera como actúa el alma en relación a las causas segundas, lo que nos va a indicar la distancia que separa el tomismo de la epistemología agustiniana. A nivel de los principios, nuestros autores están de acuerdo: “no hay nada de lo que hace el Dios de San Agustín que no lo haga el Dios de Santo Tomás; no hay nada de lo que creatura agustiniana pueda hacer sin Dios que la creatura tomista pudiera hacerlo sin El. En las dos doctrinas, Dios hace todo y las creaturas hacen lo que hacen. La diferencia estriba en que el Dios tomista se ha mostrado más generoso que el de San Agustín (...); creó un intelecto al que nada falta de lo que le es menester, particularmente en lo referente al ejercicio de su función propia: conocer la verdad” (26). El principio metafísico *operatio sequitur esse* es también válido en epistemología: la naturaleza no carece jamás de lo necesario, puesto que de lo contrario no existiría. Todo ser debe tener en sí el principio suficiente de su operación natural: (27) si el hombre conoce, es porque en su naturaleza hay toda una virtualidad que necesita para realizar su operación por excelencia. En efecto, de acuerdo al Angélico, en el séptimo día de la creación tuvo lugar el acabamiento de la naturaleza, incluída, naturalmente, la capacidad intelectual humana (la Encarnación de Cristo operó la realización de la Gracia y el último día operará la realización de la Gloria) (28). La cabalidad con la que Santo Tomás establece la “suficiencia” del alma humana para su operación no deja lugar a dudas: se sabe que “el acto se divide en primero y segundo. El acto primero es la forma e integridad del ser; el acto segundo es la operación” (29); ahora bien: “las operaciones

(23) Cf. Régis Jolivet: “La doctrine augustinienne de l’illumination”. *Rev. de Philosophie*, nos 4, 5, 6, Paris, 1930; en este ensayo citamos ese estudio bajo el título *Dieu Soleil des esprits*, (Paris, Desclée de Brouwer, 1934). En nuestra tesis de licencia “*Elementos epistemológicos de la doctrina agustiniana de la iluminación*”, Univ. de Costa Rica, Fac. de Cs y Lts., 1964, tratamos el tema.

(24) *Contra Gent.* II, 77.

(25) “*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*”. *De Mag.* a, 3 ad resp.).

(26) Et. Gilson: “*L’esprit de la phil. méd.*” vol. I. París, Vrin, 1932, p. 146.

(27) “*Item in natura cujuslibet moventis est principium sufficiens ad operationem ejusdem*”. (*Contra Gen.* II, 76). “*Nihil operatur nisi per aliquam virtutem, quae formaliter in ipso est*” (Ib. loc.).

(28) *Sum Theol.* I, 73, 1 ad 1.

(29) *Sum. Theol.* I, 48, 5, resp., trad de Jesús Valbuena, O. P., B.A.C., tomos II y III, Madrid, 1959, p. 578.

vitales son con respecto al alma como los actos segundos con respecto al primero (...). En un mismo sujeto, el acto primero precede temporalmente al segundo; por ejemplo la ciencia precede a la reflexión. Luego, si encontramos en un ser una operación vital, debemos suponer que una parte del alma sea con respecto a esa operación lo que el acto primero al segundo. Consta que el hombre tiene una operación propia que no tienen los animales, a saber el entender y razonar, que es operación del hombre en cuanto tal" (30). *Operatio sequitur esse*: el conocimiento, que es la operación propia del hombre, no puede derivar más que de su *esse*, lo que indica que *ex natura* el hombre está llamado a conocer la verdad (31).

Hablamos atrás de una "suficiencia" del hombre para adquirir la verdad; Santo Tomás explica en efecto que el ser humano se encuentra en potencia activa frente a la ciencia: "*scientia praexistit in addiscente in potentia non pure passiva, sed activa; alias nemo non posset per seipsum acquirere scientiam* (32). Pero examinando la misma quaestio IX del *De Veritate (De Magistro)*, encontramos fácilmente la contrapartida correspondiente a la "autosuficiencia" intelectual humana, en el hecho de la marca que el creador dejó en la creatura: "*Deus hominis scientiae causa est excellentissimo modo*"(...) "*constat quod solus Deus est qui interitus et principaliter docent*". Sin los primeros principios del conocimiento, "*quorum cognitio est nobis naturaliter insita* (33), todo saber sería imposible. La certeza de la verdad es en nosotros una participación de la luz divina. El espíritu humano no posee por sí mismo la regla infalible de la verdad, aunque la posee en sí mismo, es decir la luz del intelecto agente de donde procede toda certeza. "Así Santo Tomás puede, afirmar, o bien que la facultad intelectual basta enteramente al conocimiento cierto, o bien que no basta. No basta por sí misma, es decir, sin la posesión de esos reflejos de la verdad eterna que son los principios universales. Pero si se toma la

(30) *Contra Gentiles* II, 60, ad *Quod autem*, edic. bilingüe, dirigida por L. Robles Carcedo, O. P. y A. Robles Sierra, O. P., B.A.C., I vol., Madrid, 1967, p. 570.

(31) Debe enfatizarse el hecho de que para nuestro autor el *esse* de una substancia es, fundamentalmente, su existir, (Cf. Gilson: *Le Thomisme*, VIe. edit., Paris Vrin, 1965, pp. 169-170 ss.) Así: "El ser o existir (*ipsum esse*) es lo más perfecto de todo, pues se compara con todas las cosas como acto, y nada tiene actualidad sino en cuanto existe, y por ello es la existencia la actualidad de todas las cosas, hasta de las formas" (*Sum. Theol.* I, 4, 1 *ad 3 um*, Trad. R. Suárez, O. P., B.A.C., ed. bilingüe, I. vol., Madrid, 1964 (3 ed.), p. 363). Además: "Bien que la existencia sea distinta de la esencia, no le está, sin embargo, sobreañadida a la manera de un accidente, sino que está determinada si se lo puede decir, por los principios de la esencia" (*In Metaph. Arist.* IV 6, n. 558, traducido de la versión de J. Rassam, *Saint Thomas, l'être et l'esprit*, textes choisis, Presses Univ. de France, Paris, 1964, p. 18).

(32) *De Magistro*, art. 1, *resp.*

(33) *De Mag.*, a. i, ad *Sum*: "En todo aquel que es enseñado, el saber preexiste, no ciertamente, sino a modo de razones seminales, en el sentido de que los conceptos universales, cuyo conocimiento nos ha sido infundido de un modo natural, vienen a ser como gérmenes de todos los conocimientos que de ellos se derivan..." "En nosotros preexisten ciertos gérmenes de las ciencias, vale decir, las primeras concepciones del entendimiento, que al momento, mediante la luz del entendimiento agente, son conocidas (esas primeras concepciones) mediante las especies abstraídas de las cosas sensibles, ya sean complejas como las dignidades, ya sencillas como las ideas del ser, de lo uno y otras semejantes, que inmediatamente aprehende el entendimiento". (*De Mag.*, a. 1, *resp.*, trad. de A. Figueras, O. P. ya citada). Santo Tomás llamaba *dignitates* lo que los griegos llamaron *axiomata*, es decir, ciertos principios lógicos y ontológicos fundamentales al conocimiento. En la Edad Media se citaban, entre otros, los siguientes: "*Supremum infimi attingit infimum supremi*", "*In quolibet generi id quod maxime dicitur est principium aliorum*", "*Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*". "*Ordo agentium responde ordinis finium*". Cf. M. D. Chenu, *Intr. à l'étude de St. Thom. D'Aquin*, ya citado, p. 158.

facultad intelectual...(dotada) de los primeros principios en los que consiste la asistencia especial de Dios, entonces se puede decir que se basta enteramente para el conocimiento de la verdad" (34).

* * *

La doctrina de la iluminación se reduce en Santo Tomás, como lo vemos, a la participación de la luz divina por la posesión del intelecto agente y de los primeros principios. Esta interpretación del pensamiento de San Agustín fue en realidad la creación de una doctrina de la iluminación novedosa, que no fue compartida por los agustinianos del S. XIII (35). "Santo Tomás altera la economía de la iluminación agustiniana y le confiere una nueva significación. La tesis fundamental de la iluminación queda intacta. En el tomismo, lo mismo que en agustinismo, no conocemos la verdad sino en las ideas divinas y a la luz con la que el Verbo nos ilumina, pero no nos ilumina de igual manera en ambas doctrinas. Según Santo Tomás la iluminación consiste precisamente en el don hecho por Dios al hombre al crearlo, don cuya negación constituye el fondo mismo de la noética agustiniana: un intelecto suficiente para producir su verdad. A partir de Santo Tomás de Aquino estamos en posesión de una luz natural, la del intelecto agente, que no es ni el pensamiento de San Agustín, ni el intelecto agente de Aristóteles. Como el intelecto aristotélico, es capaz, al contacto con la experiencia sensible, de engendrar los primeros principios con ayuda de los cuales constituir progresivamente el sistema de las ciencias; pero como el pensamiento agustiniano, es por ser una participación de la verdad, que es capaz de engendrar nuestras verdades. En lugar de caer de lo alto, sobre un intelecto naturalmente incapacitado, la luz de la verdad se le incorpora de una cierta manera, o mejor aún, este intelecto se convierte en esta misma luz, de manera analógica y a título de participación" (36). Intelecto agente y primeros principios: sobre esos dos elementos, diferentes, pero sin embargo inseparables, va a girar la doctrina del conocimiento intelectual tomista. Sobre el intelecto agente no vamos a detenernos mucho, remitiendo a la lectura de los artículos 3, 4 y 5 de la cuestión 79 de la Ia. parte de la *Summa Theologica*, y al *De Anima, quaestio unica* arts. 4 y 5. Para Santo Tomás, lo mismo que para San Agustín, el mundo que nos rodea es inteligible en tanto que salido de la inteligencia divina ("el mundo no es producto del acaso, sino fabricado por Dios, que obra por entendimiento; así, es necesario que en el divino entendimiento exista la forma a cuya semejanza fue hecho el mundo") (37), pero su inteligibilidad está únicamente en potencia, pues el principio de individualización de las formas, la materia, es impenetrable a la inteligencia. La materia no origina sino imágenes sensibles incapaces por sí mismas de ser objeto de intelección; es por tanto, a partir de esas imágenes que se produce todo el proceso cognoscitivo: *principium nostrae cognitionis est a sensu*. Así, debe reconocerse

(34) R. Jolivet, *Dieu, soleil des esprits*, cit. supra, p. 489.

(35) En efecto, esta tesis es contradicha por los franciscanos Mateo de Aquasparta, *Quaest. dis. de cognitionis*, q. 2, resp. (Edit. Quaracchi, p. 251) y Roger Marston *De humana cognitionis ratione anecdota quaedam* (Quaracchi, 1883, p. 203, ss.) Duns Scoto, al contrario, logra, como Sto. Tomás, conciliar los textos de San Agustín con su propia doctrina, que en el fondo, en este tema, está de acuerdo con la tesis tomista. Cf. E. Gilson, *L'esprit de la phil. méd.* I vol. Cap. VII, nota 18, pp. 272-273.

(36) E. Gilson, *L'esprit de la phil. Méd.* I vol., p. 145.

(37) *Sum. Teol.*, I, 15, 1, trad. citada.

un intelecto agente que produzca las especies intelibles por abstracción de sus condiciones materiales, además del intelecto posible, en virtud del cual el alma puede recibir toda clase de modificaciones (38). Se sabe, por otra parte, que nada pasa de la potencia al acto si no es mediante algún ser en acto (*nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu*); así, en virtud del intelecto agente, el universo material, de inteligible en potencia, se torna inteligible en acto. Este intelecto es “una cierta virtud derivada de un intelecto superior”, o “intelecto separado, que según enseña nuestra fe, es el mismo Dios, creador del alma, y el único en quien halla su felicidad, y de quien participa el alma humana su luz intelectual, conforme lo expresa el Salmo (IV, 7): *signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*”.

El carácter indispensable de los primeros principios quedó enfatizado con las citas del *respondeo* del art. 1 del *De Magistro*. Jamás se insistirá suficientemente sobre la importancia que presenta la inmanencia de la luz divina en el espíritu humano dentro del tomismo. Es deplorable que por miedo al ontologismo, algunos comentaristas de nuestro autor no den a esta parte fundamental de la gnoseología tomista todo el relieve que merece. Los textos al respecto de este tema son abundantes; he aquí algunos: “...La luz de nuestro entendimiento, poseída naturalmente o por gracia, no es otra cosa que una impresión de la Primera Verdad” (39) “el entendimiento humano tiene una forma —su misma luz inteligible— que es de por sí suficiente para conocer algunas cosas inteligibles: aquéllas a cuyo conocimiento podemos llegar a través de las cosas sensibles” (40); “...La luz intelectual existe en un sujeto a modo de forma permanente y perfecta, perfecciona el entendimiento, principalmente con el conocimiento del principio de aquellas cosas que por él se dan a conocer; así, por la luz del entendimiento agente conoce principalmente los primeros principios de cuanto está al alcance de la razón natural” (41).

Sin embargo, bien podría decirse que el texto más interesante a propósito de la luz intelectual y de los primeros principios, es el artículo V de la cuestión 84 de la Primera Parte de Suma Teológica. Es, sin duda, uno de los pasajes donde la confluencia del agustinismo y del peripatetismo es más evidente, y donde el genio de Santo Tomás logra con más brillantez la síntesis de corrientes diversas en la construcción de una doctrina que le es personal. El Angélico se pregunta allí si el alma intelectiva conoce las cosas materiales en las razones eternas y su respuesta va a ser afirmativa (42). Desde el *Sed contra* invoca la autoridad de San Agustín (*Confess*, XII, 25): “Si ambos vemos que es verdadero lo que tú dices y ambos vemos que es verdadero lo que yo digo, ¿dónde, pregunto, así lo vemos? ciertamente ni yo en tí, ni tú en mí, sino ambos en aquella inmutable verdad que está sobre nuestras mentes”. Esta “verdad inmutable” que funda la iluminación de la inteligencia en San Agustín será también la garantía de la verdad de todo conocimiento para Santo Tomás. En el *Respondeo* el Aquinate comienza por ocuparse de la dificultad n. 3 que acaba de proponer y que también está sacada de San Agustín. En su libro “*Ochenta y tres cuestiones*” q. 46, el Padre de Hipona había

(38) *Sum Theol.*, I, 79, 3. *sed contra*.

(39) *Sum. Theol.*, I, 88, 3, ad 1 un. Se continúa citando de acuerdo a la traducción de la Bibl. de Autores Cristianos, Madrid, en su edición bilingüe de la *Summa*.

(40) *Sum. Theol.*, I–II, 109, 1.

(41) *Sum. Theol.*, II–II, 171, 2.

(42) El texto de este artículo es suficientemente accesible, por lo que nos limitaremos a comentarlo, evitando las notas innecesarias.

admitido, en lugar de las ideas platónicas, la existencia de las razones de todas las cosas en el Espíritu Divino, conforme a las cuales todo fue hecho y gracias a las cuales, el alma humana conoce las cosas.

¿Cómo conciliar semejante doctrina con la de Santo Tomás, que preconiza el conocimiento a través de los sentidos? ¿Cómo hacer confluír a esa fuente inagotable de la espiritualidad cristiana, que es la doctrina agustiniana, el aparente materialismo aristotélico?

Nuestro autor explica, y ya el texto nos es bien conocido, que San Agustín *qui doctrinis Platoniorum fuerat imbutus*, había aceptado de los filósofos paganos todo lo que no estaba en oposición con la verdad de la fe cristiana, poniendo al servicio del cristianismo lo que encontraba verdadero en los antiguos. Platón había llamado "ideas" las formas de las cosas, enseñando que eran independientes de la materia y dotadas de una cierta actividad creadora. El conocimiento, para él, reducíase en consecuencia, a la participación de las ideas así definidas, cosa manifiestamente contraria a la fe cristiana. Por eso San Agustín no admite las ideas platónicas, pero sí, en cambio, la existencia de "razones" de todas las creaturas en el Espíritu Divino, por las que el alma humana conoce todas las cosas. Entonces, continúa Santo Tomás, a la pregunta de si puede el alma humana conocer todas las cosas en las razones eternas, hay que responder que una cosa puede ser conocida en otra de una doble manera: por conocimiento explícito e inmediato, como en un objeto ya conocido (por ejemplo, en un espejo se ven las cosas cuya imagen es reflejada). De esta manera, que es la de los bienaventurados, el alma no puede ver las cosas durante la vida presente. Pero también se puede conocer una cosa en otra "como un principio de conocimiento", por ejemplo como cuando decimos que vemos en el sol lo que percibimos gracias a su luz. En este sentido, débese afirmar que el alma conoce las cosas en las razones eternas, puesto que participando de ellas, lo conocemos todo. "Pues la luz intelectual que hay en nosotros no es más que una cierta semejanza participada de la luz increada, en la cual están contenidas las razones eternas" (*Loc. cit. resp.*).

¿Podría acaso el Aquinate quedarse aquí, dando de mano al mundo material y a los sentidos de nuestro cuerpo? Ciertamente no, una semejante posición, racionalista a secas, no convendría en modo alguno a su teoría del conocimiento, donde las ideas de mayor nivel de abstracción arrancan de alguna manera de los objetos materiales que nos rodean. Y así, continúa explicando Santo Tomás, no conocemos las cosas materiales por la sola participación de las razones eternas (lo que equivaldría a ignorar las causas segundas): "además de la luz intelectual necesitamos, para conocer las cosas materiales, de las especies inteligibles que nos vienen de los objetos mismos" (43).

Toda esta doctrina del artículo que acabamos de comentar (*Sum Theol.*, I, 84, 5), está resumida de una manera admirable por el propio Aquinate en un texto célebre: "Agustín, que siguió a Platón cuando se lo permitió la fe católica, no admitió que las esencias de las cosas subsisten por sí mismas; en lugar de eso, puso las razones de las cosas en la mente divina, y estimó que nosotros juzgamos todas las cosas gracias a ellas en tanto que nuestro intelecto es iluminado por la luz divina, no, por supuesto, que veamos esas razones en sí mismas, lo que sería imposible a menos de ver la esencia de Dios, sino en el

(43) "El objeto propio del entendimiento humano en su estado incorporado, explica Santo Tomás en la misma question (art. 7, *resp.*), es la esencia o naturaleza *existente en la materia corporal*". Por lo demás, los primeros principios, condición necesaria de todo conocimiento, se obtienen a través de la experiencia sensible: "...los primeros principios de las ciencias especulativas son captados por los sentidos" (...) "toda la consideración de las ciencias especulativas no puede ir más allá de donde conduce el conocimiento de las cosas sensibles" (*Sum. Theol.* I-II, 3, 6.).

sentido que esas razones supremas imprimen su sello en nuestro espíritu" (44).

En Santo Tomás la distinción entre luz natural y luz sobrenatural es neta. El hombre conoce gracias a su intelecto agente y a los primeros principios, virtudes ambas intrínsecas al compuesto humano, que sería inconcebible sin ellas. El cuadro del conocimiento humano está determinado por el mundo material que nos rodea y todo conocimiento que pretenda alcanzar los grados superiores de la jerarquía universal (Dios, los espíritus puros), debe someterse a la vía de analogía, pues es "gracias a la naturaleza de las cosas visibles que se alcanza a poseer algún conocimiento de las cosas invisibles" (45).

Hablando del don de profecía, Santo Tomás marca estrictamente la diferencia entre la luz natural del intelecto agente y cualquier otro tipo de luz especial y sobreañadida. La luz natural es una cualidad o forma permanente —dice— que permite que nuestra alma pueda ser llamada intelectual, mientras que el don de profecía es una luz completamente especial, que el profeta experimenta *per modum passionis*, algo así como el aire, que no siendo luminoso en sí, sufre la influencia de la luz del sol (46). De modo que la profecía, en tanto que el conocimiento de cosas futuras tal como ellas preexisten en el Espíritu de Dios, no tiene carácter natural sino milagroso: es un conocimiento sobrenatural, por el que el profeta recibe de manera extraordinaria la impresión de especies nuevas y un enriquecimiento de la luz intelectual para juzgar bien esas especies (47).

El raptó místico es otro caso de un conocimiento de tipo especial y gratuito; consiste, según el Angélico en "la elevación del alma, por la fuerza de una naturaleza superior, desde lo que es natural a lo que es sobre la naturaleza" (48). El hombre, en efecto, tiende hacia las realidades divinas hacia las cuales está ordenado, sirviéndose de las cosas creadas de acuerdo a la sentencia paulina: *Invisibilia Dei per la quae facta sunt conspiciuntur* (Rom I, 20), pues, "elevarse a lo divino conabstracción de los sentidos no es

(44) "*Augustinus autem Platonem secutus quantum fides catholica patiebatur, non posuit species rerum per se subsistentes; sed loco earum possuit rationes rerum in mente divina, et quod per eas secundum intellectum illustratum a luce divina de omnibus iudicamus: non quidem sic quod ipsas rationes videamus, hoc enim esset impossibile, nisi Dei essentiam videremus; sed secundum quod illae supremae rationes imprimunt in mentes nostras*" (De spiritualibus creaturis, qu. un art. X, ad 8^{um}, ed. cit., p. 359). Notemos como Santo Tomás no advierte en San Agustín la más íntima traza de ontologismo; "il nous semble que St. Thomas a vu juste", dice el P. Charles Boyer comentando el texto (*L'idée de la vérité dans la Phil. de St. Augustin*, p. 185).

(45) *Sum. Theol.*, I, 84, 7 resp.

(46) "*In intellectu igitur humano lumen quoddam est quasi qualitas vel forma permanens, scilicet lumen essentialis intellectus agentis, ex quo anima nostra intellectualis dicitur. Sic autem lumen propheticum in propheta esse non potest (...) Unde oportet quod lumen propheticum non sit habitus, sed magis sit in anima prophetae per modum cuiusdam passionis ut lumen solis in aëre*". (De veritate, qu. 12, a.i, resp., *Quaest. Disput.*, Marietti, Taurini, 1953).

(47) Cf. toda la qu. 12 del *De Veritate*, espec. los arts. 4, 3, y 7. Es interesante señalar que para Santo Tomás el don de profecía en su más alto grado, no lo posee sino quien además de poder anunciar las cosas que constituyen la materia de la profecía, es capaz, gracias a una iluminación particular, de juzgar otras que han sido vistas de manera imaginaria (como Daniel, a propósito del sueño de Nabucodonosor, *Daniel*, cap. II); de manera que aún en la revelación prolética, a veces hay lugar a que ésta se realice con ayuda de especies impresas abstraídas de las imagenes sensibles. Cf. *Sum. Theol.* II—II, qq. 171—178, especialmente q. 173, a.2.

(48) "*(Raptus est) ab eo quod est secundum naturam, in id quod est supra naturam, vi superioris naturalis elevatio*": *Sum. Theol.*, II—II, 175, 1 dif. 1. La definición no es del propio Santo Tomás, sino la que estaba en el uso tradicional de las escuelas de su tiempo. En el *De Veritate*, q. XIII (*De Raptu*), da la misma definición, "a Magistris" como él dice, con la variante *contra naturam*.

natural de hombre" (49). De manera que la diferencia establecida entre la luz natural y la luz sobrenatural no significa en modo alguno un divorcio entre ambas. Los tres momentos de la vía agustiniana, señalados en la sentencia *ab exterioribus ad interiora, ab interioribus ad superiora*, los vamos a encontrar mucho más entabados en el tomismo que en el agustinismo, a tal punto que orientarán, además de la espiritualidad del Angélico, su quehacer filosófico, donde toda divergencia hostil entre las cosas exteriores y las interiores y entre éstas y las superiores, se torna indispensable, y la vieja sentencia de Dionisio, tantas veces citada por Santo Tomás, lo preside todo: "*divina sapientia semper fines priorum conjungit principiis secundorum*": la divina Sabiduría siempre une los extremos de las cosas principales con los comienzos de las cosas subordinadas...

* * *

Hacia el final de su vida, cuando Fray Tomás de Aquino redactaba la *Quaestio Disputate "De Anima"* (1269–1270), su teoría del conocimiento, bien que sin perder un ápice de su austeridad filosófica de línea aristotélica, parece tender a subrayar una posición espiritualista que se torna, ahora, singularmente explícita. Doctrinariamente, el "*De Anima*" es tan tomista en todos sus datos y presupuestos como cualquiera de sus escritos anteriores; su oposición a las teorías filosóficas de la escuela franciscano-agustiniana destaca a lo largo de los veintiún artículos que comprende la cuestión. El art. VI, (*Utrum anima composita sit ex materia et forma*) por ejemplo, en el que niega que el alma esté compuesta de materia y forma, y por ende, que haya más de una forma en el compuesto humano, es una formidable defensa de lo que habían sido sus propias tesis desde que comentaba las sentencias, dentro de la línea de Alberto Magno (quien a la época del "*De Anima*", viejo y decrepito, ya había puesto abajo ante los embates doctrinales de los franciscanos capitaneados por el poderoso San Buenaventura, General de los Menores y teólogo favorito del Papa Gregorio X). El Art. XII (*Utrum anima sit suae potentiae*) es también polémico; se niega allí a confundir el alma con sus potencias, como gustaban hacerlo los agustinianos de entonces, quienes se apoyaban para el caso en diversos textos del *De Trinitate* de San Agustín, en especial en unas líneas del libro X, cap. 11, párrafo 18. Santo Tomás no se desdice de sus criterios doctrinales, aunque el antiaristotelismo cundía entonces en los medios eclesiásticos—universitarios de corte tradicional, y el peligro de ser tenido por averroísta acechaba peligrosamente a los seguidores del Estagirita (50).

(49) *Sum. Theol.*, II–II, 175, 1, *ad 1^{um}*. Paremos mientes que incluso cuando se trata del raptó, Santo Tomás no olvida nuestra condición somática, rechazando toda solución que pueda romper el orden universal, como sería el caso de una elevación a las realidades divinas a espaldas de los sentidos. No será lo mismo para San Agustín ni para la Escuela Franciscana medieval. San Buenaventura distingue entre el *oculus carnis*, que ve el mundo sensible, el *oculus rationis*, por el que el hombre desarrolla la vida intelectual, y el *oculus contemplationis* que en el último grado del itinerario del alma hacia Dios, se acerca a Dios en éxtasis mental y místico (*excessus mentalis et mysticus*). (Cf. Et. Gilson: *La philosophie de St. Bonaventure*, París, Vrin, 1953 (3a edic.), espec. en el cap. XII: *L'illumination intellectuelle*, la sección IIIa. y la nota 1, p. 307–308). Santo Tomás no confunde de ninguna manera entre actividad sensible y actividad intelectual, pero en su sistema, la segunda es impensable sin la primera. En cuanto al *oculus contemplationis*, él lo sitúa tanto como el Doctor franciscano en el terreno de lo extraordinario, pero sin negarle una cierta asistencia de los sentidos.

(50) Existiría la posibilidad, indemostrable históricamente, que la terminación de la segunda etapa profesoral de Santo Tomás en París (1269–1272), hubiese sido tronchada por órdenes superiores, provenientes de alguna autoridad (¿la Curia Romana?) que pudo encontrar al Maestro dominico sospechoso de contaminación herética. Cf. Ch. D. Boulogne, "*St. Thomas d'Aquin, on la génie intelligent*", *cit. supra*, V parte, cap. III, donde se ofrece una descripción detallada de este aspecto doloroso de la vida de Santo Tomás, tan poco conocido.

Sin embargo no es menos cierto lo anteriormente apuntado; fray Tomás retoma en el *De Anima* ideas que ya había expresado anteriormente y que ahora parecieran espiritualizar más sensiblemente su epistemología, gracias a la influencia de la rica veta agustiniana. Fundamentalmente, va a sostener que la perfección más acabada de la inteligencia humana sólo puede lograrse gracias a la iluminación que Dios opera en el hombre, cuando inunda su interioridad de manera extraordinaria; o dicho de otra manera, que lo natural en el hombre, su muda naturaleza, en lo que al conocimiento se refiere, sólo alcanza su cabal plenitud por la asistencia gratuita y sobreañadida de una luz diferente y superior a la que constituye su ser natural de hombre. “El intelecto agente no se basta por sí mismo para actualizar perfectamente al intelecto posible, puesto que no posee las razones determinadas de todas las cosas. En consecuencia, para la última perfección del intelecto posible, se requiere que éste se una de una cierta manera, a ese intelecto en el que residen las razones de todas las cosas” (51).

¿Cuál es esta “cierta manera” de unirse a Dios? Santo Tomás, yendo más allá del terreno puramente filosófico, lo explica en la misma cuestión *De Anima*: “Puesto que afirmamos que el intelecto agente es como una virtud de la que participa nuestra alma, a manera de una cierta luz, necesario es admitir otra causa exterior de la que esa luz participe. Y esa causa decimos que es Dios que enseña interiormente, en tanto que infunde en el alma esta luz. Además, por encima de esta luz natural, Dios agrega, según su gracia, una luz más abundante que permite al alma conocer lo que la razón natural no puede alcanzar: tal es la luz de la fe y la luz profética” (52).

Se manifiesta así con toda evidencia cómo, sosteniendo insistentemente la teoría aristotélica del intelecto agente, Santo Tomás admite e integra en su epistemología la doctrina agustiniana de la iluminación, estableciendo un intelecto agente que no es otra cosa que una participación de la luz divina y que, por otra parte, jamás alcanzará su perfección sino en el campo sobrenatural. Ya lo había establecido en la *Suma*: “Puesto que la naturaleza del hombre depende de una naturaleza superior, el conocimiento natural no basta para su perfección” (53). Y también en la *Contra Gentiles*: “Para alcanzar el último fin se le añade al hombre sobre la propia naturaleza cierta perfección, es decir, la gracia. Luego es preciso también que sobre el conocimiento natural del hombre se añada cierto conocimiento superior a la razón natural, que es el conocimiento de la fe, que versa sobre lo que no ve la razón natural” (54), pero quizás es más explícito en los citados textos del *De Anima*.

Llegados a este punto, la similitud entre las doctrinas tomista y agustiniana salta a la vista; cierto que el elemento que nos ocupa, la participación del hombre en la luz divina, ofrece en cada uno de ellos modalidades diversas, pero no deja de ser en ambos la piedra angular. No se trata de favorecer ningún concordismo, y conviene a todas luces subrayar el

(51) “*Intellectus agens non sufficit per se ad reducendum intellectum possibilem perfecte in actum, cum non sint in eo determinatae rationes omnium rerum. Et ideo requiritur ad ultimam perfectionem intellectus possibilis quod uniatur aliquantulum illi agenti in quo sunt rationes omnium rerum, scilicet Deo*”. (*De Anima*, q. un., art. VI, ad 9^{um}, ed. cit., p. 389).

(52) “*Uterius autem cum posuerimus intellectum agentem esse quamdam virtutem participatam in animabus nostris, velut lumen quoddam: necesse est ponere aliam causam exteriorem a qua illud lumen participatur; et hanc dicimus Deum, qui interior docet, in quantum huiusmodi lumen anima infundit; et supra huiusmodi lumen naturale, addit pro suo beneplacito copiosus lumen ad cognoscendum ea ad quae naturalis ratio attingere non potest; sicut est lumen fidei, et lumen prophetiae*”. (*De Anima*, art. V, ad 6^{um}).

(53) *Sum. Theol.* II-II, 2, 3, ad 1^{um}.

(54) *Contra Gent.* III, 152, ad *Amplius*.

hecho que aunque Santo Tomás aclara, como lo hemos visto, “que poco importa” (*non multum autem refert*) decir, como San Agustín, que la captación de los inteligibles se logra por la participación de Dios, o decir, como lo hace él mismo, que los inteligibles son producto de nuestra razón, luz participada de la divina luz; importa grandemente, en cambio, señalar las diferencias de la explicación psicológica del hecho. Bien dice Jolivet (55), que hay que entender el “poco importa” en el sentido de que tanto en Santo Tomás como en San Agustín el principio de la Iluminación queda a salvo: los hombres comprendemos un mundo comprensible porque Dios, principio de toda verdad, es el garante de la exactitud de nuestro conocimiento. Por el contrario, si se trata de fundar una exacta psicología racional del proceso cognoscitivo, la insistencia del Angélico por apartarse de San Agustín y plegarse a la psicología de Aristóteles, basta para mostrar hasta qué punto el tema es de grave importancia. El papel del intelecto agente, la doctrina de la abstracción y la formación del concepto, piezas centrales de la noética tomista, y extrañas al pensamiento del padre de Hipona, establecen insoslayables diferencias entre nuestros autores, quienes si bien sostienen una metafísica semejante, muestran, en cambio, una psicología diversa.

* * *

Sin embargo, una vez superados los aspectos psicológicos y metodológicos, vemos cómo Santo Tomás, el ponderado y siempre formal pensador, es, a su manera, el más aprovechado discípulo de Agustín. El conocimiento, que tiene a Dios como causa primera y fundamental, lo tiene también como fin último y término de plenitud. La iluminación de la inteligencia es un círculo que comienza y termina por el mismo Maestro Interior. Creemos que cuando entre dos autores se da esta identidad profunda en su opción fundamental, los matices de diferencia, bien que importantes, no son otra cosa que las vías personales por las que transitan cada uno por separado para alcanzar la misma verdad; el genio de cada uno no es otra cosa que una manera diferente de alcanzarla.

(55) Dieu, soleil des esprits, pp. 494-495.