

TRANSMISIBILIDAD O INTRANSMISIBILIDAD DEL PENSAMIENTO.

Estudio de la cuestión XI (*De Magistro*) de las
cuestiones *De Veritate* de Santo Tomás de Aquino.

Oscar E. Mas Herrera.

Toda la pedagogía medieval, como también la antigua, estuvo hecha a base de lecturas de textos de autores reputados como "autoridades" (*auctoritates*). La escolástica universitaria dio a ese tipo de trabajo una simplificación y una altura hasta entonces desconocidas. La *lectio* es la adquisición de las disciplinas por el estudio de los textos: *Lectio est cum ex his quae scripta sunt, regulis et praeceptis informamur*: "La lección consiste en que nos informamos de las reglas y los preceptos a partir de las cosas escritas" (1).

Enseñar es leer, leer en el sentido técnico: el profesor lee su texto: su curso se llama *una lectio*, y él se llama expresamente *lector* (2). El sistema tiene sus inconvenientes; "conocer" será saber casi de memoria lo que las autoridades han escrito, preferentemente que abrir la inteligencia al conocimiento de los objetos. Así saber medicina será conocer el Canon de Avicena y no el cuerpo del hombre; dominar la gramática será conocer a Prisciano y no el lenguaje real de los hombres; hacer filosofía será recitar a Aristóteles y no buscar las últimas causas de las cosas (3). Sin

embargo, antes de la decadencia de la escolástica en el siglo XIV, en el que se prefería al estudio del propio texto el de sus innumerables exégesis, la *lectio* había prestado grandes servicios. Es ella quien está a la base del gran renacimiento del siglo XIII, puesto que es la lectura atenta de los grandes autores (y de las Sagradas Escrituras en primer lugar), lo que va a abrir la vía al desarrollo y a la profundización del pensamiento filosófico y teológico, que muy pronto encontrará su más perfecta expresión en la redacción de las *Sumas* del saber (4).

La *lectio* va a dar lugar a la *quaestio*. En efecto, las dificultades ocasionadas por los textos oscuros van a obligar una investigación más elaborada a fin de encontrar una solución satisfactoria. "La cuestión (*quaestio*) podrá nacer a flor de texto, sea de una expresión vaga que demandase precisión, sea del choque de dos interpretaciones divergentes, sea, en fin, de la oposición de dos autoridades contrarias en la solución de un mismo problema" (5). A este efecto, la dialéctica suministrada por el *Sic et Non* de Pedro Abelardo, llegará a ser el cuadro habitual de la *quaestio*. Al buscar una mejor inteligencia de los problemas, los maestros van a interrogarse a propósito de todo, oponiendo las opiniones más diversas de los autores más eminentes. El criterio del propio maestro aparecerá en el *corpus articuli* o *respondio*.

La composición de la *quaestio* comporta las siguientes partes:

A) *utrum*: se propone una pregunta que deman-

(1) Hugo de Saint-Víctor, *Didascalion*, III, 8; cit. por M.-D. Chenu, *Introducción à l'étude de S. Tomas d'Aquin*, Vrin, París, 1954 (2), p. 67.

(2) Chenu, op. cit., p. 67.

(3) Santo Tomás de Aquino será el enemigo más señalado de semejante procedimiento. A este respecto escribe el P. Santiago Ramírez O. P.: "Saber lo que piensan los demás no es un fin en sí, sino un medio para mejor conseguir la posesión de la verdad. La historia por la historia (a Santo Tomás) no le interesa. De él es esta frase, que vale un mundo: *El estudio de la filosofía no es para saber qué hayan pensado los hombres, sino para ver cuál es la verdad de las cosas* (*In I De caelo et mundo*, lec. 22, n. 8). De la que es digno colofón esta otra: *pues no pertenece a la perfección de mi entendimiento saber qué es lo que quieres o entiendes tú, sino sólo cuál es la verdad de la cosa* (*Suma Theol.* I, 107, 2 c)", *Introducción a Tomás de Aquino*, B.A.C. (minor), Madrid, 1975, p. 109

(4) Cf. Roberto de Melun, *Sententiae, Praef.*, ed. Martín, Lovaina, 1974; Hugo de San Víctor, *Didascalion* III, 8-9; P. L. vol. 176; Henri Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París, 1938, p. 20 ss.; Chenu, op. cit., cap. II integr.

(5) Chenu, op. cit. p. 71

da una respuesta positiva o negativa. Por ejemplo, "¿Existe Dios?"

- B) a.— *videtur quod*: se expresa al criterio contrario a aquel que el maestro manifestará en el *respondeo*.
- b.— *praeterea*: se enuncian los argumentos capaces de desarrollar el criterio contenido en el *videtur*.
- C) a.— *sed contra*: se opone al criterio expresado en el *videtur* los puntos de vista de autoridades muy señaladas (la S. Escritura, por ejemplo), y que apoyan el del maestro.
- b.— *respondeo* (o *corpus articuli*): el autor expresa su propio criterio y desarrolla su doctrina.
- c.— *Las antítesis*: se responde punto por punto cada uno de los argumentos expresado en el *praeterea*.

La *quaestio* encuentra en la *disputatio* su mejor expresión. La *disputatio* es la discusión pública de un tema delante de los bachilleres de la Facultad y los estudiantes del maestro que presidía la disputa. "La *quaestio* a disputar estaba fijada de antemano por el maestro que debía sostener la disputa. Era anunciada, lo mismo que el día fijado, en las otras escuelas de la Facultad. El tema podía variar notablemente para las disputas de un mismo maestro, puesto que, de ordinario, cada profesor no tenía que un pequeño número de disputas por año" (6).

La *disputatio* es, sin duda, el punto cumbre de la escolástica. La vida intelectual medieval, enriquecida por el reciente descubrimiento de Aristóteles, ha llegado a su edad adulta, y las universidades, con la de París a la cabeza, se convierten en una de las glorias más puras de la Europa cristiana. Sin las universidades (producto típico de la intelectualidad urbana), el renacimiento escolástico sería impensable; son ellas, por un lado, la *universitas magistrorum et scholarium*, el "ayutamiento de maestros et de escolares que es fecho en algún lograr con voluntad et con entendimiento de aprender los saberes", según rezan las

(6) Pierre Mandonnet O. P., *Chronol. des Quest disp. de St. Thomas d'Aquin*, Revue Thomiste XXIII (1928), pp. 267-269. Este artículo estableció definitivamente la cronología de las *Quaestiones Disputatae* de Sto. Tomás. Para las Disputas Quolibéticas consultar P. Glorieux, *La litterat. quodlib. de 1260 a 1320*, París, Vrin, 1925 y A. Teetaert, *La litterat. quodlib.*, Ephem. Theól. Lov., 1937.—

Partidas de don Alfonso X el Sabio (7), y por otro, la *universitas scientiarum*, centros de síntesis de las ciencias de la época (8).

Las Quaestiones Disputatae señalan en la carrera universitaria de Santo Tomás el producto más rico de su genio personal. Son, en opinión de Martín Grabman "el trabajo científico más profundo y fundamental de entre los escritos de Santo Tomás" (9). Santo Tomás comenzó su carrera de profesor parisiense a los 27 años (aproximadamente), luego de pasar cuatro años en Colonia a la vera de San Alberto Magno (1248-1252). En 1252 llegó al convento de Saint Jacques, de París, a propuestas de San Alberto, para enseñar como *bachiller bíblico* (1252-1254) y luego como *bachiller sentenciario* (1252-1256). A los treinta años, cuatro años antes del límite fijado por la legislación universitaria, y gracias a una dispensa acordada por el propio Papa, fue promovido a la maestría en Teología, al mismo tiempo que el franciscano Fray Buenaventura (10).

"En la época que Santo Tomás sube a la cátedra de Saint Jacques, en 1256, la cuestión disputada tenía, desde hacía poco tiempo, su consistencia propia, aparte del curso bíblico de base. Pero puede presumirse sin duda, que con Santo Tomás adquiere, en el sistema de enseñanza, una estabilidad y una frecuencia que no había aún conocido. Hasta entonces el maestro *disputaba* de vez en cuando, y, sin duda, de acuerdo a su gusto; Santo Tomás, durante los tres primeros años (1256-1259) que pasa en París como maestro, va

(7) *Partida II, tít. XXXI, ley I.*

(8) La literatura sobre las universidades es abundante; baste citar aquí el monumental *Chartularium Universitatis Parisiensis*, editado por H. Denifle O. P. y E. Chatelain, París, 1889. Más bibliografía en Chenu, op. cit., p. 61.

(9) *Die Werke des Heiligen Thomas von Aquin*, p. 275, cit. por J. Colleran, *The Treatises of Magistro of Saint Augustine and Saint Thomas*, The Paulist Press, Nueva York, 1945.

(10) Sobre la vida de Santo Tomás pueden consultarse los trabajos (clásicos) del P. Mandonnet; el *Saint Thomas d'Aquin* del P. Petitot; la *Introducción...* del P. Ramírez citada y la polémica biografía de Ch. — D. Boulogne O. P., *Saint Thomas d'Aquin ou le génie intelligent*, Nouvelles Editions Latines, París, 1968 (lo más reciente en el campo, a lo que sabemos).

a ponerse a su régimen continuo de dos disputas regulares por semana; actividad de una intensidad insólita en ese género donde tanto la redacción definitiva como el acto mismo de la discusión pública requería un esfuerzo considerable" (11).

En 1259 Santo Tomás deja París y regresa a Italia (1259-1268), donde continúa sus disputas en la corte pontificia (12). Nueve años más tarde la obediencia lo hace regresar nuevamente a París (1269-1272) y durante su última estadía en la capital de la cultura europea, se enfrenta en sus disputas todos los conflictos de la actualidad de la época. Es el momento en que Sigerio de Bravante trata de hacer triunfar a Averroes, comprometiendo todo el movimiento peripatético cuyo abandonado principal era Santo Tomás, quien una vez más defenderá sus criterios contra averroístas y contra franciscanos demasiado conservadores en sus tesis agustinianas.

De Santo Tomás se poseen 510 disputas (= artículos) clasificados bajo siete títulos: *De Veritate* (29 cuest. y 253 arts.), *De Potentia Dei* (10 cuest. y 83 arts.), *De Malo* - (18 cuest. y 81 arts.), *De Spiritualibus Creaturis* (1 cuest. y llarts.), *De Anima* (1 cuest. y 21 arts.), *De Virtutibus* (5 cuest. y 36 arts.), *De unione Verbi incarnati* (1 cuest. y 5 arts.). Sin embargo, es poco menos que imposible determinar año por año la secuencia de las cuestiones disputadas. Empero, en lo que concierne las 253 cuestiones *De Veritate*, cuyo artículo XI, *De Magistro*, será objeto de nuestro estudio particular, está averiguado que fueron compuestas durante la primera estadía de Santo Tomás en tanto que maestro en París, es decir, durante los años escolares comprendidos entre setiembre de

1256 y junio de 1259, de acuerdo a una distribución regular de 84 y 85 cuestiones por año, datadas con una semana de aproximación (13).

Si se tiene en cuenta el ritmo de trabajo del joven maestro -dos disputas por semana, comprendiendo generalmente un artículo cada una- la *quaestio XI*, que abarca los artículos numerados de 104 a 107, debió tener lugar probablemente durante el mes de noviembre de 1257. Tal es criterio del P. Manndonet (14). Santo Tomás tenía entonces alrededor de treinta y dos años y se encontraba en su segundo año de docencia en tanto que *magister*. Su pensamiento, ya establecido fundamentalmente en sus grandes líneas metafísicas, como lo muestra el opúsculo *De ente et essentia* (15), no había alcanzado empero la armoniosa síntesis que logrará en la suma Teológica, por ejemplo, donde los elementos aristotélicos agustinianos y dionisianos, amalgamados por el aporte de una originalidad propia del genio se constituirán en esa notable unidad tan característica del pensamiento tomista. Sin embargo el *De Magistro*, como todas las otras cuestiones del *De Veritate* no es un trabajo que carezca de madurez; por el contrario, nos deja ver un pensamiento vigoroso y profundo, fruto de la pluma de un hombre de treinta y dos años que en cuatro artículos nos transmite su pensamiento sobre el tema de conocimiento.

El *De Magistro* (como llamaremos en adelante la cuestión XI) es sólo una de las veinte primeras cuestiones del *De Veritate*, que son las cuestiones consagradas al tema del conocimiento de la verdad, pues las nueve cuestiones restantes no tratan

(11) Chenu, op. cit., p. 241.

(12) En el verano de 1959 inaugura el Angélico el gran período italiano, de nueve años, caracterizado por una actividad intelectual apenas creíble, como teólogo papal, como profesores y como escritor. Sirvió a tres Papas, Alejandro IV, Urbano y Clemente IV en diferentes ciudades pontificias (Anagni, Orvieto, Viterbo); enseñó en Santa Sabina de Roma (convento generalicio de los Frailes Predicadores); redactó completa la *Suma contra Gentiles* y la *Suma Teológica* hasta la II-II; y otras obras más, como las ochenta y tres cuestiones *De Potentia*, numerosos comentarios bíblicos relativos a ambos Testamentos y opúsculos filosóficos menores.

(13) Cf. P. Synave, *La révélation des vérités divines naturelles d'après St. Thomas*, párrafo 3: *La date respect de quelques écrits de St. Thomas*, Mélanges Mandonnet, París, 1930, I p. 353-365.

(14) *Les quest. disp. de St. Thomas d'Aquin*, Introduction, edit. Lethielleux, vol. I, p. 13.-

(15) Este es uno de los primeros escritos salidos de la pluma de Santo Tomás; lo redactó probablemente mientras comentaba las *Sentencias* (1254-1256), quizás antes del comentario al II libro de las *Sentencias*, según Chenu, op. cit., p. 280. Cf. M.-D. Roland Gosselin, O. P., "*Le De ente et essentia de S. Th. d'Aquin*", Texte (critique), Introduction, Notes et Etudes historiques, Vrin, París, 1948.

específicamente ese tema. Es natural, por tanto, que el *De Magistro* se encuentre en íntima conexión con las otras cuestiones de la serie: así, no obstante la unidad con que es allí tratado el tema de la enseñanza, el *De Magistro* supone un cierto número de elementos —especialmente psicológico— establecidos aparte. Nuestra cuestión presenta relaciones especiales con la cuestión precedente, *De Mente*, donde se trata de las capacidades cognitivas naturales del alma humana, y con las cuestiones siguientes, *De Prophetia* y *De Raptu*, donde se estudia el conocimiento extraordinario por vía de revelación o de contemplación mística.

El *De Magistro*, nuestro especial objeto de estudio, es uno de los tratados más cortos de la serie, puesto que no contiene más que cuatro artículos: 1) Si un hombre puede enseñar y puede ser llamado “maestro”, o si tal cosa es privativa de Dios; 2) Si alguien puede ser maestro de sí mismo; 3) Si un hombre puede ser instruido por un ángel; 4) Si la enseñanza pertenece a la vida activa o a la contemplativa. Los artículos más importantes por su contenido filosófico son el primero y el tercero, y de los dos, haremos particular énfasis en el primero. Nuestro principal interés será destacar la posición del Aquinate al respecto de la enseñanza, el papel del maestro y, especialmente, la naturaleza de la iluminación de la inteligencia en Santo Tomás, doctrina que, como es bien sabido, hunde sus raíces en el agustinismo.

En el resto de la obra de Santo Tomás los pasajes paralelos más importantes al *De Magistro* son, *Suma Teológica* I, 117, 1 (lugar que trataremos con especificidad), y *Suma contra Gentiles* II cap. 75 (lugar al que sólo haremos referencias ocasionales). Se pueden encontrar otros paralelos que no ofrecen modificaciones o adiciones importantes a la doctrina del *De Magistro*, como lo hace notar Colleran (16).

(16) Esos otros lugares paralelos son: *II Sent.*, d. 9, a. 2 ad 4; d. 28, a.5 ad 3; *Opusc. XVI* (Seis cuest. al Hno. Gerardo de Besansón), c. 5; *Expos. In Evang. Matthaei*, 25, com. 5; *Expos. in Rom.* I, com. 6. Cf. Colleran, op. cit., p. 24.—

Conforme a lo dicho, estudiaremos los cuatro artículos del *De Magistro*, prestando especial atención al artículo primero, que se verá en detalle. Basta él solo para mostrar la tesis de Santo Tomás al respecto del conocimiento y de la iluminación de la inteligencia. Los otros tres artículos serán estudiados más brevemente, deteniéndonos un tanto, empero, en el tercero, que presenta en el *Respondeo* un resumen sugestivo de la posición tomista (17).

1) Artículo primero: *De si un hombre puede enseñar y ser llamado maestro o sólo Dios*. Como de costumbre, Santo Tomás comienza por considerar la posición contraria a la suya propia y enuncia dieciocho argumentos para defender la imposibilidad (*videtur quod non*) de la enseñanza humana. Esas dieciocho dificultades pueden ser agrupadas en cuatro categorías: a) Dificultades teológicas (N^{os.} 1, 5, 7, 8, 9, 11, 15, 16); b) Dificultades filosóficas de tipo agustiniano (N^{os.} 2, 3, 4, 13, 17); c) Dificultades filosóficas de tipo aristotélico (N^{os.} 6, 10, 14); d) Dificultades especiales (N^{os.} 12, 18).

a) *Dificultades teológicas*: Santo Tomás toma de la Biblia y de la teología, principalmente agustiniana, ocho argumentos contra lo que será su tesis. *Dif. n 1*: La Escritura dice: *Sólo uno es vuestro maestro* (*S. Mat.* 23, 8) y, en consecuencia, sólo a Dios pertenece el enseñar, (que aquí está tomado en un sentido rigurosamente unívoco). *Dif. N^o 5*: esta dificultad es un compromiso de filosofía aristotélica y teología agustiniana. Si el saber es causado en un hombre por otro, o bien es saber estaba ya en el discípulo, o bien no lo estaba. Si se elige la hipótesis negativa, deberá admitirse que un hombre es la causa única o principal de la ciencia de otro, y eso es imposible *a priori* en el pensamiento tomista. Si se elige la hipótesis afirmativa, es decir, que el saber preexistía en el discípulo, tal saber estaba, o en acto perfecto, y en tal caso podría prescindirse de la enseñanza (*quia*

(17) No vamos a traducir el *De Magistro* palabra por palabra, sino a resumir su doctrina, dando el texto latino de los párrafos de traducción problemática. Sólo los párrafos entrecomillados serán traducciones literales. Se utilizará el texto latino de la edición Marietti (IX ed., Turín, 1953, revisada e introducida por Raimundo Spiazzi, O. P.), teniendo también a la vista la traducción española del P. Antonio Figueras, O. P., *De Magistro* (bilingüe), Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, Serie filosofía, N^o. 22, 1961 y la traducción italiana de Giuseppe Muzio, *Tommaso d' Aquino, Il Maestro*, Societa Editrice Internazionale, Torino, 1954.

quod est, non fit), o estaba según una "razón seminal" y San Agustín dice al respecto de las razones seminales "que no pueden ser llevadas al acto por ninguna virtud creada, ya que sólo por Dios son introducidas a la naturaleza" (*De Genesi ad Litteram*) (18). Así, un hombre no puede instruir a otro. (Santo Tomás mantendrá siempre la tesis de que un hombre no puede ser ni la causa única ni la causa primera de la ciencia de otro).

Dif. Nº. 7: San Pablo escribe: "La fe nace de lo que se oye". (*fides ex auditu*: Rom. 10, 17); la glosa (interlineal) dice: "Aunque Dios enseña en el interior, sin embargo el predicador lo anuncia exteriormente". Sin embargo Santo Tomás sostiene que "la ciencia es causada interiormente, en la mente y no exteriormente, en el sentido". Por lo tanto... *Dif. Nº. 8:* San Agustín escribe en su diálogo *De Magistro*: "Sólo Dios tiene cátedra en los cielos, pues enseña la verdad en el interior; cualquier hombre, por el contrario, tiene respecto de esa cátedra la misma relación que el agricultor respecto al árbol" (19). Al igual que el agricultor no produce el árbol, pero lo cultiva, no es el hombre el que da la ciencia, pero prepara su recepción. Santo Tomás deja entrever aquí un esbozo de la solución al problema.

Dif. Nº. 9: El autor se refiere aquí al dominio de la iluminación: si el hombre es un verdadero maestro, debe enseñar la verdad, lo que equivale a iluminar el espíritu "puesto que la verdad es la luz de la mente". Pero puesto que es Dios "que ilumina a todo hombre que viene a este mundo" (*Juan 1, 9*), en consecuencia un hombre no puede enseñar propiamente hablando. *Dif. Nº.*

(18) No es una cita textual; esta doctrina la explica San Agustín a lo largo de su obra *Del Génesis a la letra*, sobre todo en el libro VI. (Cf. *Obras de San Agustín*, tomo XV, "Tratados escriturarios"; B.A.C., Madrid, 1959, p. 711 ss).

(19) Santo Tomás atribuye a San Agustín una sentencia que no se encuentra ni en su diálogo *De Magistro* (*Obras de San Agustín*, Tomo III, "Obras filosóficas"; B.A.C. Madrid, 1963, 3, p. 526ss), ni incluso en el conjunto de sus obras. Lo que quizá pueda parecerse más a ese texto es un lugar del *De Genesi ad Litteram*, VIII, 9, 17, 18; (p. 7835 de la ed. cit. en nota 18), donde San Agustín compara las funciones del agricultor, del médico y del predicador, que actuando en el exterior producen beneficios. Sin embargo, es el sujeto en cuestión (el árbol, el cuerpo, el alma) en su interior, quien opera el cambio benéfico. Cf. Colleran, op. cit., p. 26 n. 14. La doctrina en todo caso, parece provenir de San Pablo: "...lo que cuenta no es el que planta ni el que niega, sino el que produce el crecimiento, Dios" (*I Cor. 3, 7*).

11; La ciencia es la descripción de las cosas en el alma: *descriptio rerum in anima*. Pero un hombre no puede "describir" en otro la semejanza de las cosas, puesto que tal equivaldría a actuar en su interior y usurpar así el lugar de Dios. (La palabra del maestro, como toda cosa sensible, no puede actuar más que en el plano de la imaginación; una acción directa como sería la de proporcionar las ideas ya hechas, escapa a la acción humana). *Dif. Nº. 15:* Fuera de Dios, nada puede informar (metafísicamente) el espíritu. Siendo el saber una cierta forma del espíritu (*quaedam forma mentis*), en consecuencia sólo Dios puede enseñar. (Notemos la posición de Santo Tomás contra el intelecto agente "dador de formas" de Avicena).

Dif. Nº. 16: Santo Tomás se sirve aquí de un argumento *a pari*: "Así como la culpa radica en la mente, así también la ignorancia: Y como sólo Dios purifica de la culpa: Soy yo quien por causa mía borro tus pecados (*Isaías 43, 25*), en consecuencia sólo El puede purificar el espíritu de la ignorancia.

b) *Dificultades filosóficas de tipo agustiniano.* En general, se trata de dificultades relativas al problema de la significación, sacados del diálogo *De Magistro* de San Agustín. *Dif. Nº. 2:* Para enseñar, el hombre debe servirse de signos, pues las cosas presentan una cierta ambigüedad desde el punto de vista demostrativo. Pero el conocimiento de las cosas es superior al conocimiento de los signos, puesto que los signos no son sino medios y *effectus autem non est potior sua causa*: el efecto no es superior a la causa. *Ergo...* *Dif. Nº. 3:* Si se le propone a un hombre ciertos signos, o bien éste los conoce, o bien no los conoce. En el primer caso no puede aprender nada, pero en el segundo tampoco, pues "ignorada la significación de los signos, no podemos, mediante signos, aprender ninguna cosa". *Dif. Nº. 4:* El sujeto del saber es el intelecto; los signos que parecen ser el único medio pedagógico, quedan en la potencia sensitiva. Luego, proponiendo signos nada se enseña. Como puede verse, estas tres dificultades (Nºs. 2, 3, 4) siguen la línea del pensamiento agustiniano; las dos primeras provienen del *De Magistro*; la tercera (Nº 4) podría estar inspirada en el VI libro del *De Música*. *Dif. Nº. 13:* Si se quiere saber, es menester "la certeza del conocimiento" (*ad scientiam requiritur cognitionis certitudo*), pues de lo contrario no se trata sino "de opinión o de creencia", como dice Agustín en su libro *De Magistro*: proponiéndole a alguien signos sensibles no se puede producirle

certeza, porque lo que está en los sentidos es más indirecto (*obliquum*) que lo que se encuentra en el espíritu, y la certeza tiende más a lo que es más directo. *Dif. No. 17*: Se puede tener un saber cierto solamente si se lo recibe de quien es capaz de producir la certeza por su palabra (*per cuius locutionem certificatur*); y tal cosa puede suceder únicamente si lo que se nos dice es evidente. Pero no se experimenta la certeza sino cuando se trata de la verdad que nos hable interiormente (*certificatur autem solum secundum interius audit veritatem loquentem*), verdad que se “consulta” a propósito de todas las cosas para tener la certeza. Nótese que Santo Tomás utiliza aquí no sólo el espíritu del diálogo *De Magistro*, sino incluso su vocabulario. En efecto, en su *De Magistro* (XI, 38), San Agustín emplea hasta seis veces el verbo *consulo* para referirse específicamente al tema de la iluminación interior que experimenta el hombre, como medio único de alcanzar la verdad: “Comprendemos la multitud de cosas que penetran en nuestra inteligencia, no *consultando*, la voz exterior que nos habla, sino *consultando* interiormente la verdad que reina en el espíritu... Esta verdad que es *consultada*, es Cristo... incommutable Virtud de Dios y su Sabiduría...” (20).

c) *Dificultades filosóficas de tipo aristotélico*. Denominaremos así las dificultades Nos. 5, 10 y 14 no porque sean citas textuales sacadas de las obras de Aristóteles, sino porque Santo Tomás utiliza el vocabulario y algunos elementos de la psicología y la metafísica peripatética. *Dif. No. 6*: El saber es un accidente y el accidente no pasa de un sujeto a otro (*actiones autem non transmutat subjectum*) Siendo así que la enseñanza consiste, según parece, en una “transmisión” de la ciencia del maestro al discípulo (*transfusio scientiae de magistro in discipulum*), no puede haber enseñanza. *Dif. No. 10*: Si un hombre instruye a otro, deberá hacerlo pasar de sabio en potencia a sabio en acto, lo que supone una mutación en la ciencia. Un cambio así en la ciencia se opone a la sentencia de San Agustín, según el cual: “la sabiduría que entra en el hombre no varía, sino que ella hace variar al hombre”: *Sapientia accedens homini, non ipsa mutatur, sed hominem mutat* (in lib. LXXXIII *Quaest.*) Esta dificultad nos parece, desde el punto

de vista formal, una de las mejor logradas. La antítesis correspondiente, como se verá, constituye una de las más elaboradas. *Dif. No. 14*: Para que el fenómeno del conocimiento, tenga lugar, son indispensables dos elementos: la capacidad intelectual (*lumen intelligibile*) y la representación mental del objeto (*species*). Pero ninguna de estas cosas puede ser causada en un hombre por otro, pues la producción de formas simples, como las citadas, supone una verdadera creación. Así, si un hombre no puede causar en otro la ciencia, en consecuencia, no puede ser un maestro.

a) *Dificultades especiales*. *Dif. No. 12*: Santo Tomás echa mano de un argumento de autoridad en el campo de la psicología: Boecio dice en el libro *De Consolatione* (V, prosa 5, in princ.) que por la enseñanza la mente del hombre es solamente excitada a saber. Pero excitar a saber y *hacer* saber son dos cosas diferentes, al, igual que excitar a ver y hacer ver. *Dif. No. 18*: En esta dificultad Santo Tomás se hace eco de la mayéutica de Sócrates (21). El discípulo jamás podrá aprender si antes de la enseñanza del maestro “no conociere que las cosas son tal y como éste se las propone”.

2) *Sed contra*. Santo Tomás presenta seis argumentos de autoridad para apoyar la tesis de que un hombre puede ser llamado maestro. De entre esos testimonios, los cuatro primeros son bíblicos, el quinto es tomado de Aristóteles (*Metafísica* III) y el sexto, de San Agustín. Este último es el siguiente: “Dice Agustín en su libro *Contra los Maniqueos* (II, 4) que así como la tierra, antes del pecado, había sido regada por una fuente y después del pecado necesitó la lluvia procedente de las nubes así también la mente del hombre, significada por esta tierra, antes del pecado, había sido fecundada por la fuente de la verdad, mientras que después del pecado, necesita de la enseñanza de otros como de una lluvia que descende de las nubes”. Es interesante hacer notar cómo Santo Tomás, que va a establecer una forma de conocimiento diferente a la de San Agustín (en sus presupuestos filosóficos, no ciertamente en los teológicos), va a tratar de englobar en la medida de lo posible, el pensamiento agustiniano en el suyo propio, terminando el *Sed contra* con esta larga cita del Padre de Hipona. Santo Tomás le profesará siempre el mayor respeto y su obra no puede concebirse sin la de su ilustre predecesor. El

(20) *Obras de San Agustín*, III B. A. C., p. 589. —Cf. Oscar Mas Herrera, “La doctrina de la iluminación de la inteligencia y del hombre interior en San Agustín”, en *Rev. de Filosofía de la U. de C. R.* vol. XIV, n. 39 (1976), p. 63 ss.

(21) Cf. *Menón* 816–83c; “Obras completas de Platón”, ed. Aguilar, Madrid, 1966, p. 451 ss. — Cf. San Agustín *De Magistro* XII, 40; ed. B. A. C., p. 591 s.

Respondeo, que examinaremos a continuación, es una lograda síntesis de peripatetismo y de agustinismo, síntesis a la que se puede aplicar de manera eminente lo que dice el P. Santiago Ramírez del conjunto del tomismo: "Un estudio profundo y detenido de las obras de Aristóteles y de San Agustín le descubrió detrás de la letra, el verdadero espíritu de ambos, que no era antitético ni antagonista, sino perfectamente armonizable en el fondo, como todos los fragmentos de verdad. Se apoderó, pues, de él, y elevándolo al cubo con el empuje de su propio genio, logró reunir en una síntesis propia y personal, pero muy superior, cuanto de bueno y sano habían dicho aquéllos, poniendo como base la experiencia y la técnica aristotélicas, y como remate, las geniales intuiciones agustinianas, enriquecidas con aportaciones personales de los más subidos quilates" (22). Por su parte agrega el P. Chenu: "Aristóteles y Agustín reviven en Tomás de Aquino; pero es Tomás de Aquino quien a través de Aristóteles y Agustín se adhiere a la intemporal verdad" (23).

b) *Repondeo dicendum*: En el *corpus articuli* ("cuerpo del artículo", o parte fundamental donde se expone la doctrina del autor), Santo Tomás engloba tres problemas aparentemente de naturaleza muy diversa, pero que son solidarios a los ojos de nuestro autor: el paso de las formas a la existencia (tema metafísico), la adquisición de las virtudes (tema ético), y el aprendizaje de las ciencias (el tema epistemológico que nos ocupa) (24). Dos tipos de tesis, dice el autor, se han sostenido al respecto de los tres problemas mencionados. La primera, que no es otro que el extrinse-

cismo radical de Avicena, encuentra la solución de las formas, las ciencias y las virtudes, en un agente extrínseco superior, el *dator formarum* (dador de formas). En el plano metafísico el papel de los agentes inferiores se reduce a preparar la materia a recibir la forma del agente exterior, o intelecto agente (25). Al respecto del problema ético, Avicena dice en su *Metafísica* que nuestra acción no es causa de la virtud moral (*habitus honesti causa non est actio nostra*), pero que mantiene el alma a resguardo del vicio, haciéndola más apta para recibir la virtud de la substancia que perfecciona las almas humanas.

La teoría avicenista sobre la adquisición de la sabiduría es idéntica: las formas inteligibles arriban a nuestro espíritu gracias a la actividad de un intelecto separado (VI *De naturibus* IV, cap. II).

La segunda tesis, simétricamente contraria a la primera, da cuenta de esos tres problemas echando mano únicamente de principios intrínsecos. El intrinsecismo radical excluye la causalidad de los agentes naturales, sosteniendo, en referencia al tema metafísico, que todas las formas se encuentran actualmente en la materia y que el agente natural se limita a manifestarlas (*agens naturale nihil aliud facit quam extrahere eas de occulto in manifestum*). En el campo moral, se afirma la existencia de todas las virtudes en nuestras almas, de manera que el ejercicio de las buenas obras no hace sino eliminar los obstáculos para que brillen las virtudes, "como, por la acción de la lima, se remueve la herrumbre para que aparezca el brillo del hierro". En lo que concierne a nuestro tema epistemológico, esta opinión se pliega a la tesis socrática: aprendiendo a servirnos de instrumentos exteriores, no se hace otra cosa que guiar el alma a lo que conoció anteriormente. Así, *aprender no es otra cosa que recordar* (26).

(22) Santiago Ramírez. O. P., *Introducción a Tomás de Aquino* (cit. *supra*), p. 117.—

(23) M. —D. Chenu, O. P., *Introd. à l' étude de St. TH. d' Aquin* (cit. *supra*), '131.—

(24) "Respondeo dicendum quod in tribus eadem opinionum diversitas invenitur: scilicet in educatione formarum in esse, in acquisitione virtutum, et in acquisitione scientiarum. La conexión de los tres problemas en la historia de la filosofía cristiana es, por consiguiente, un hecho históricamente establecido. Igual relación en otro texto de Santo Tomás: *Respondo diciendo que así como han sido diversos los criterios acerca de la producción de las formas naturales así han sido diversos al respecto de la adquisición de las ciencias y de las virtudes. De virtutibus in communi*, VIII, Resp. En otros términos, se trata en los tres casos del problema fundamental de la eficiencia de las causas segundas y de su relación a Dios". Etienne Gilson, *L' esprit de la philosophie médiévale*, ch. VII, note 1, p. 139 (París, Vrin, 1959, 2da ed.).

(25) En efecto, según Avicena, la explicación de cualquier forma supone la intervención de tres elementos: una materia, un preparador de esa materia y el intelecto agente: la Xa inteligencia cósmica, engendrada por la inteligencia de la Luna, y que es la productora de las almas humanas y los cuatro elementos clásicos. Esta Xa inteligencia es el *dator formarum* de toda materia prima y el intelecto agente del hombre. Cf. A. M. Goichon, *Introduction a Avicenne*, París, 1933, y *La philosophie d'Avicenne*, París, 1944. También E. Gilson, *Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin?* Archives d'Historie Doctrinale et Littéraire du Moyen Age, París, Vrin, 1926, p. 40 ss.

(26) Cf. *Platon. Menón* 81 b; ed. Aguilar, Madrid, 1966, p. 452.

Ninguna de estas dos opiniones es correcta, dice Santo Tomás, pues destruyen el *ordo naturalis* (27), constituido por el orden y la conexión de causas. La primera tesis excluye los agentes inferiores o causas próximas, atribuyéndolo todo a la principal; la segunda opinión reduce la acción de las próximas a la función puramente negativa y accidental de remover los obstáculos y cae en la misma inconveniencia que la primera, al negar la causalidad de los agentes naturales. La tesis tomista, al oponerse a estos dos criterios, atacará directamente el pensamiento de San Agustín, que cuidadosamente se evita nombrar. San Agustín, en efecto, sin caer en el exceso de Avicena (o del intrinsecismo radical), de alguna manera se inscribe en su línea: por una parte, su doctrina de las razones seminales (28), apunta al intrinsecismo; por otra, la iluminación y la doctrina sobre las

(27) El orden natural es una tesis central del tomismo. En el universo todo está ordenando a Dios, pero todo es y de ninguna naturaleza, por limitada que sea, puede negarse su estatuto ontológico propio, lo que incluye su respectiva posibilidad causal. Si todo tiene un ser y la operación de cada naturaleza se sigue de ese ser, habrá operaciones más importantes y dignas que otras, pero una vez aceptado un ser habráse de aceptar su eficiencia propia habida en virtud los principios intrínsecos a su naturaleza. Es del todo impensable que se dé una naturaleza que no pueda realizar su acción propia sino merced a la eficiencia de una causa ajena. Por el contrario, todo ser posee en sí la potencialidad para actualizar en la línea que le es propia. Por eso dice Santo Tomás que "en todo conjunto ordenado de seres hablamos que son dos elementos que concurren a la perfección de la naturaleza inferior: uno, el impulso propio; el otro, el impulso de la naturaleza superior" (*S. Teol. II -II, 2, 3, c.*). Pero este impulso proveniente de una naturaleza superior, en el caso de "la naturaleza racional creada", Santo Tomás lo identifica con "lo que le es comunicado por participación sobrenatural de la bondad divina", —lo cual nos ubica fuera del terreno de lo natural. Queda claro que basta el "propio impulso" para realizar lo que pertenece al orden natural de cada ser, Cf. *Suma contra los Gentiles* III, 70 (Ed. BAC, Madrid, 1968, II^o vol., p. 288—289): "...se ve que, aunque una cosa natural produzca su propio efecto, no es superfluo que Dios lo produzca también, porque la cosa natural no lo produce si no cuenta con la virtud divina. Tampoco es superfluo que pudiendo Dios producir por sí mismo todos los efectos naturales, los produzca mediante algunas otras causas. Pues ello es efecto no de la insuficiencia de la virtud divina, sino de la inmensidad de la bondad de Dios, por la cual quiso comunicar su semejanza a las cosas no sólo para que existieran, sino para que fueran causas de otras cosas... Esto hace patente el esplendor del orden que reina en las cosas creadas".

(28) Para la doctrina de las "razones seminales", consultar E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1949 (3a), p. 269 ss.

virtudes, caen en el extrinsecismo; que niega poder causal a las causas segundas. Ciertamente, "la doctrina de las razones seminales —dice Gilson— salvaguarda celosamente los derechos de la eficiencia divina, puesto que está ya todo realizado y las causas segundas tienen poco que hacer; por otra parte, es cierto que la iluminación divina presenta ventajas, puesto que es de Dios que discurren, entonces, hacia los seres racionales, la verdad y la virtud; pero las dos tesis presentan el mismo inconveniente, puesto que sea que todo esté ya hecho en el interior de la naturaleza, sea que todo esté hecho para ella desde fuera, la naturaleza, por ella misma, no hace nada. En cambio, en un universo creado, tal como el universo cristiano, es inconcebible que los seres no sean verdaderos seres y, en consecuencia, que las causas no sean verdaderas causas. La libertad y la bondad de Dios son tales que dan a las cosas no solamente la existencia, sino también la causalidad que se sigue: "la primera causa, en razón de la eminencia de su bondad, no sólo hace que las cosas existan, sino que sean a su vez causas" (*Resp.*) Es partiendo de este principio que Santo Tomás va sucesivamente a enderezar las tres tesis agustinianas de las razones seminales, de la iluminación de la verdad y de las virtudes" (29). Santo Tomás va a emprender entonces la solución de los tres problemas partiendo precisamente del principio de que la excelencia de la causa primera reside en el hecho de conceder poder causal a las causas segundas.

Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, va a tomar una vía intermedia: a) Las formas naturales preexisten en la materia, no en acto, como lo afirma la tesis intrinsecista, sino en potencia, y esas formas pasan al acto por medio de su agente externo próximo, y no solamente por obra del primer agente, como lo sostiene la tesis extrinsecista radical; b) De manera análoga, las virtudes preexisten en nosotros como inclinaciones naturales, que, por el ejercicio de las obras alcanzarán su pleno desarrollo; c) Finalmente, en la misma línea, preexisten en nosotros ciertos gérmenes de las ciencias, o primeros conceptos del entendimiento, que son conocidas gracias a la luz del intelecto agente (30), cuya operación consiste en la abstracción a partir del sensible hasta el inteligible. Los primeros principios pueden ser complejos como las

(29) Etienne Gilson, *L'esprit de la Philosophie Médiévale*, Paris, Vrin, 1969 (2a), p. 143 s.

(30) Al respecto del intelecto agente, consúltese *De Anima*, qu. un., arts. 4 y 5; *Sum. Theol.*, I, 79, 3.

dignitates o simples como la idea de ser, de uno u otras concepciones semejantes (31).

Así se dice que alguien accede al conocimiento cuando espíritu a partir de esos principios, conocidos en potencia y de una manera cuasi universal, llega a conocer en acto la cosa particular. Santo Tomás no duda en llamar esos principios *rationes seminales* (*ex istis autem principis universalibus omnia principia sequuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus*); sin embargo está muy lejos de sustentar la doctrina agustiniana de las razones seminales, que va a eliminar sirviéndose, esto sí, del término, y citando a San Agustín (32). Continuando el *Respondeo*, Santo Tomás dice que en las cosas naturales "alguna cosa"

(31) Santo Tomás llamaba *dignitates* lo que los filósofos griegos llamaron *axiomas*, es decir, ciertos principios lógicos y ontológicos fundamentales al conocimiento. En la Edad Media se citaban, entre otros, los siguientes: *Supremum infini attingit infimum supremi* ("lo supremo de lo ínfimo alcanza lo ínfimo de lo supremo"); *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur* ("todo lo que se recibe, se recibe al modo del recipiente"); *Ordo agentium responde ordini finium* ("el orden de los agentes responde al orden de los fines"). Cit. por Chenu, op. cit., p. 158.—

(32) La impresión de los primeros principios en el alma, que es, según Santo Tomás, el concurso de Dios en el conocimiento, no debe ser comprendida como una realidad innata, a pesar de ciertos textos que aislados del conjunto parecieran indicar lo contrario. Así, por ejemplo, hablando de los primeros principios dice alguna vez: *quorum cognitio est nobis innata* (*De Mente*, a.6). Pero en recta doctrina debe entenderse que el alma posee una aptitud innata para formar esos principios al contacto de la experiencia, por virtud del intelecto agente: *lumen quo principia cognoscuntur est innatum* (In Boet. De Trinitate, q. 3, a. 1, ad 4). Puesto que, por otra parte, Aristóteles define el intelecto agente como un cierto "hábito" o "especie de estado positivo" (*De Anima* III, 5, 430 a; ed. Aguilar 1964, p. 867), cabría la pregunta de si la luz del intelecto agente no se identifica con el "hábito" de los primeros principios. Pero la respuesta es negativa: semejante identificación es imposible, pues los principios universales, por espontánea que sea su adquisición, resultan de una abstracción del sensible operado por la actividad del intelecto agente: son, pues, posteriores al intelecto agente y, por tanto, distintos a él e inidentificables con las categorías a priori del entendimiento según Kant. Sin embargo, no debe exagerarse el carácter de posterioridad cronológica que presentan los primeros principios al respecto del intelecto agente, pues éste requiere de ellos desde que despierta a su función natural. En efecto, Santo Tomás afirma que los principios se comparan a la luz intelectual como los instrumentos al artesano: *sicut instrumenta ad artificem* (*De Mag.* III, resp.) Cf. R. Jolivet, *Dieu, soleil des esprits*, p. 489, nota 3.

(*aliquid*) preexiste en potencia de dos maneras diferentes: a) *En potencia activa completa*, cuando el principio intrínseco es capaz de llevar la cosa al acto perfecto; el agente exterior no hace entonces más que ayudar al agente interno proporcionándole ciertos elementos que le permiten pasar al acto (como el médico ayuda la naturaleza a encontrar la salud gracias a los medicamentos, pero quien actúa principalmente es la naturaleza). b) *En potencia pasiva*, cuando el principio intrínseco no basta para llevar la cosa al acto (como el aire —dice el Aquinate— tiene necesidad del fuego para hacerse fuego en acto). La ciencia preexiste en quien aprende en potencia activa, lo que permite dos formas de aprendizaje: la invención (*inventio*), cuando la razón llega por sí misma a conocer lo que ignoraba anteriormente; y la enseñanza (*disciplina*), cuando alguien ayuda la razón natural.

Así, "el proceso de la razón que llega al conocimiento de lo desconocido en la invención, no es otro que el de aplicar principios comunes evidentes por sí mismos a materias determinadas y proceden luego a algunas conclusiones particulares y de éstas a otras; de donde, según esto, se dice que uno enseña a otro cuando por medio de signos le expone este proceso discursivo de la razón, que el otro realiza, en sí mediante la actividad natural de la razón. Y, de este modo, la razón natural del discípulo, por las cosas que se le proponen a modo de instrumento, llega al conocimiento de las cosas desconocidas" (33). Es en esto que consiste la enseñanza: se puede así afirmar que un hombre instruye a otro y que es su maestro. Sin embargo, conviene decir que la luz de la razón (sc. el intelecto agente) por lo que conocemos los primeros principios, es puesta en nosotros por Dios "a modo de una cierta semejanza con la verdad increada que resuena en nosotros" (*quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis*). De manera que ninguna humana doctrina puede ser eficaz en nosotros sino por la potencia de esta luz, de lo que se sigue que sólo Dios enseña en el interior del hombre y que es maestro de una manera suprema. Sin embargo, puede también decirse que el hombre enseña de la manera antes

(33) Seguimos la traducción del P. Antonio Figueras O. P. ya citada, introduciéndole, no obstante, una pequeña pero significativa variante; Figueras traduce un *quem* como relativo a la razón mientras que nosotros los referimos al discípulo: *quem in se facit ratione naturali*: "el cual (el discípulo) lo realiza en sí mediante la razón natural".

señalada. Sobre este punto termina el *Respondeo*. Notemos cómo a pesar del marco hondamente aristotélico en el que Santo Tomás se ubica, llega, empero, a una solución donde la presencia del pensamiento agustiniano es innegable y sustantiva: nosotros conocemos por nosotros mismos, pero gracias a la luz de la razón, puesta en nosotros por Dios, razón que es a la imagen de la verdad increada.

3) *Solución a las dificultades*: No vamos a ver cada solución, puesto que, desde su punto de vista general, todas las objeciones fueron refutadas en el *corpus articuli*. Sin embargo, nos parece interesante señalar algunas de las soluciones, siguiendo la división que se había establecido anteriormente entre las dificultades.

a) *Solución a las dificultades teológicas*: Santo Tomás se opone a la univocidad de la enseñanza, proponiendo la analogía de la enseñanza: no llamamos a un hombre *maestro* en el mismo sentido en que llamamos *Maestro* a Dios, puesto sólo se enseña en el interior del hombre. "La verdad divina habla en nosotros por la impresión de su semejanza" (*ad 1 um*). La eficiencia del maestro humano no consiste en hacer pasar directamente al acto las "razones seminales" (concepciones universales) de la ciencia, sino en permitir actualizar en esa "razones" todo lo que existe en estado virtual (*ad 5 um*). El doctor humano se limita a proponer al discípulo palabras, pero esas palabras son más adecuadas a producir el saber que las cosas sensibles, en la medida en que son "signos con una intención inteligible" (*signa integillibilium intentionum. Ad 11 um*). Nadie, fuera de Dios, puede informar el espíritu en su forma suprema (*ultima forma*). Esta es la forma por la que el espíritu se torna hacia el Verbo y se une a El; es por esa sola forma que la naturaleza racional puede ser considerada como provista de una forma. Pero eso no impide que el hombre pueda concurrir a la formación de otras formas, como las ideas, en el espíritu de otro hombre. No puede influir en la parte afectiva del espíritu, donde se encuentra la falta, pero sí puede actuar en el intelecto y desplazar la ignorancia (*ad 15 um et ad 16 um*).

b) *Solución a las dificultades agustinianas*. A propósito del tema de la significación, la solución se encuentra bien resumida en el *ad 13 um*. "La certeza del saber nace en la certeza de los (primeros) principios, pues sólo se llega a tener certeza de las conclusiones cuando (éstas) se

resuelven en los principios y así, el que se conozca algo con certeza proviene de la luz de la razón, infundida por Dios en el interior del hombre, y por la que Dios habla en nosotros; y no, en cambio, por el hombre que (nos) habla exteriormente; a no ser que éste, enseñándonos, haga ver la inclusión de las conclusiones en los principios. Pero en este caso, tampoco recibiríamos certeza del saber si no tuviéramos certeza de los principios en los que tales conclusiones se resuelven". En consecuencia, los signos no son la causa eficiente principal e inmediata del saber (*ad 4 um*), sino que es la luz de la razón la que capta las intenciones intelecibles de los signos y procede a formular las conclusiones.

c) *Soluciones a las dificultades de tipo aristotélico*. La enseñanza no es una transmisión del saber; el pensamiento es rigurosamente intrasmisible, pero el maestro es capaz de producir, por los métodos pedagógicos, un saber parecido al suyo en el discípulo (*ad 6 um*). Santo Tomás recuerda así una vez más el carácter analógico de la enseñanza. En la solución a la 10ª dificultad (*ad 10 um*), señalará dos tipos de sabiduría: la sabiduría creada y la sabiduría increada. Ambas perfeccionan al hombre. La sabiduría increada no es mutable. Aquí Santo Tomás hace referencia, sin duda, a la sabiduría del hombre interior que escucha la Verdad que habla en el secreto del alma humana. La sabiduría creada, por su parte, varía en nosotros, pero únicamente de manera accidental. También la sabiduría creada puede ser inmutable si trata de realidades eternas; en cambio es mutable desde el punto de vista de su ser en el sujeto que la posee. En este caso, accidentalmente, puede variar cuando el sujeto pasa de sabio en potencia a sabio en acto, "pues las formas inteligibles, en las que consiste la sabiduría, son, a un mismo tiempo, semejantes de las cosas y formas que perfeccionan el entendimiento". Santo Tomás establece así una correspondencia rigurosa entre los objetos materiales, cuya esencia está determinada por una forma inteligible, y el intelecto humano, forma él mismo de su cuerpo.

d) *El ad 12 um dicendum* es una larga exposición sobre la diferencia entre el proceso de la inteligencia y el de la visión corporal. La visión corporal no es una *vis collativa*, es decir, una forma que permita inferir un objeto del otro, pues los objetos visibles, se encuentran al respecto de la visión a igual distancia. (Sería impensable, por ejemplo, decir a alguien: "puesto que usted ya conoce el color rojo, a partir de él va a poder inferir el azul"). El que ve no necesita ser

conducido a ver una cosa, salvo en el sentido de que alguien le indique un objeto preciso. Pero en esa acción no hay un "proceso visual" propiamente dicho. La potencia intelectual, por el contrario, *cum sit collativa*, siendo como es una fuerza ilativa, pasa de unas cosas a otras. Al principio comprende las cosas evidentes en sí mismas (como los primeros principios) y en seguida, por el ejercicio de la razón, llega a otras cosas más complejas explicables por los primeros principios. La luz intelectual es un principio de conocimiento y, en consecuencia, se encuentra en potencia esencial (*in potentia essentiali*) de conocer todas las cosas. En efecto, a través del ejercicio del aprendizaje, la inteligencia llega a poseer el hábito de la ciencia (*scientia habitualis*); este hábito consiste en la posesión de su saber que no está en ejercicio en un momento dado. La ciencia habitual se distingue de la ciencia actual (*actus scientiae*), que es la aplicación de la inteligencia a una materia determinada en un momento determinado (34). El *habitus* de la ciencia proporciona al intelecto las formas de las cosas y le permite estar en potencia accidental (*potencia accidentalis*) a la ciencia, de suerte que una simple causa accidental —un hombre, una cosa— que excita la reflexión, basta para llevar el espíritu a la ciencia actual. Pero para el que se encuentra en relación a la ciencia en potencia esencial, como es el caso del ignorante, el maestro, al excitar su inteligencia, la actualiza tal como lo haría un motor que jugase un papel esencial (*sicut motor essentialis*), llevándola de la potencia al acto. En el caso de la visión, o en el caso de un hombre que posea la ciencia habitual, el suceso que excita la atención, sea a mirar, sea a pensar, no es sino un motor accidental.

4) *Artículo segundo: Si alguien puede ser llamado maestro de sí mismo.* Santo Tomás se pregunta aquí si un hombre puede ser maestro de sí mismo y comienza respondiendo por la afirmativa. El intelecto agente, luz de la razón, de acuerdo a lo visto en el artículo primero, es la causa principal del saber, mientras que el maestro, que propone signos al discípulo, no es sino la causa accidental (*Dif. No. 1*). Por otra parte, poseer algo por invención es más perfecto que aprenderlo de otro, como lo afirma Aristóteles (35); en consecuencia, si un hombre que instruye a otro merece

el título de "maestro", el que llega a la ciencia por sí mismo, merecerá con más razón ese título y podrá ser llamado maestro de sí mismo (*Dif. n. 4*) (36). En el *corpus articuli* el Doctor Angélico acepta el hecho del aprendizaje por invención: es evidente que por medio de la luz de la razón el hombre pueda llegar solo al conocimiento de muchas cosas que ignoraba anteriormente y, de esta manera, en cierta medida, él puede ser la causa de su propio saber. Pero esto no significa que el hombre pueda ser llamado maestro de sí mismo propiamente hablando. Para probar esta tesis, Santo Tomás distingue con Aristóteles (*Metaphys. VII*) (37) entre dos clases de agentes naturales: en una primera clase coloca los agentes *stricto sensu*, que a su vez se dividen en agentes unívocos y equívocos. El agente unívoco es el que produce un efecto de su misma naturaleza, —como el fuego que produce fuego. El agente equívoco es el que produce un efecto de naturaleza un tanto diferente y de cierta manera inferior a la suya propia, por lo que quedará siendo siempre eminente en relación a su efecto —como el sol es superior a su luz y a su calor. Únicamente en esos dos tipos de agentes existe una razón perfecta de acción (*perfecta ratio actionis*), puesto que poseen en ellos mismos todo lo que producen en sus efectos. Por otra parte, hay un segundo tipo de agentes en los que el efecto que producen no preexiste en ellos más que de una manera parcial, —como la salud no depende sino parcialmente de una medicina cálida, puesto que el calor no es sino una parte de la salud y no la salud toda entera. Esos agentes no lo son en un sentido perfecto y podrían llamarse (cosa que no hace Santo Tomás) *agentes superati*, agentes superados o sobrepasados. Por su parte, la enseñanza supone el acto perfecto de la ciencia en quien instruye (*doctrina autem importat perfectam actionem scientiae in magistro*) y así, es necesario que el maestro posea de manera explícita y perfecta el saber que él produce en otro. El que aprende por sí mismo no es su agente ni unívoco ni equívoco, puesto que no posee sino los principios del saber (*principia communia*), pero no la ciencia en acto.

Glosando a Santo Tomás, podría decirse que *un hombre puede aprender por sí mismo pero no de sí mismo*, puesto que aún en el aprendizaje por invención (en la investigación personal), el hombre

(34) Cf. *Sum. Theol.* I, 107, 1 c.

(35) *Ética nicomaquea* I, 4, 1095b; Ed. Aguilar 1954, p. 1176.

(36) Los antiguos distinguían entre el aprendizaje por enseñanza y el aprendizaje por invención. Cf. Cicerón, *Tusc.* I, 25, 60.

(37) Caps. 7, 8 y 9; ed. Aguilar p. 991 ss.

siempre tiene por maestro al ser. Es del ser, de algún ser o de algún aspecto del ser, de quien aprende el hombre merced a su potencia cognoscitiva, constituida fundamentalmente por la capacidad abstractiva y los primeros principios. De modo que si bien tiene en sí la capacidad de llevar a su interior el mundo exterior a modo de representación, queda claro que lo que lleva es la representación de un algo que antes del acto de conocimiento formalmente no era en modo alguno parte del espíritu, sino ajeno a él. De modo que el hombre no aprende nunca de sí mismo, por lo que no puede ser llamado maestro de sí mismo, propiamente hablando.

5) *Artículo tercero: Si un hombre puede ser enseñado por su ángel* (38). El *Respondeo* de este tercer artículo es una notable síntesis de la doctrina tomista del conocimiento propuesta a propósito de la forma propia de instruir de tres tipos de seres de diferente nivel de perfección: el hombre, el ángel, Dios (39). Dios es el maestro por excelencia de la inteligencia humana, puesto que es El quien dota al alma de la luz intelectual y le imprime los primeros principios. El hombre, que según el orden natural, es semejante a cualquiera otro de sus semejantes en lo que concierne a la especie de luz intelectual que posee, no puede provocar el saber en otro, si por ello se entiende dotar a otro hombre de luz intelectual o grabarle el conocimiento de los primeros principios. Pero el maestro humano puede hacer pasar al acto lo que

(38) La síntesis que presentamos del artículo tercero está sacada del *Respondeo*. Las excepciones se indicarán oportunamente.

(39) En el pensamiento tomista la noción de *jerarquía*, herencia indudable del Pseudo-Dionisio Areopagita, preside toda la cosmología. El orden universal (Cf. nota 27) está garantizado por una escala de perfección a la cabeza de la cual se encuentra Dios, la perfección misma, y en seguida en orden decreciente, los ángeles, los hombres, los animales, los vegetales, los minerales. Los diferentes niveles se definen cada uno en relación al nivel inferior y al nivel superior, con los cuales están en contacto gracias a las operaciones que derivan de su manera natural de ser. En el orden universal, lo superior toca, por su parte inferior, al ser que lo sigue en la jerarquía: *divina sapientia semper fines priorum conjungit principii secundorum*, (Dionisio, *De divinis nominibus*, c. XII). Así, la enseñanza angélica, objeto de este artículo, se conforma a esta razón jerárquica: el ángel, que recibe de la fuente divina la verdad, ayuda a su vez al hombre en el proceso del conocimiento Cf. *Summa Theol.* I, 3, 1 et sq. — Sobre la influencia de Dionisio sobre Santo Tomás, leer especialmente J. Durantel, *St. Thomas et le Pseudo-Denys*, Lib. F. Alcan, Paris, 1919.

existe en potencia en los primeros principios del discípulo, sirviéndose de signos sensibles, como fue dicho en el artículo primero.

Por su parte, el ángel, cuya perfección se sitúa entre la de Dios y la del hombre, tiene una manera de instruir necesariamente inferior a la de Dios y superior a la del hombre, correspondiente a su naturaleza invisible (40). En lo que concierne a la luz intelectual el ángel no puede infundirla en el hombre a la manera divina, pero puede acrecentarla (*augendo*), de manera que el hombre pueda comprender más perfectamente, y esto porque el ángel posee la luz del intelecto más perfectamente que el hombre, y porque todo lo que es imperfecto en su género determinado es fortificado en su potencia (*magis confortatur virtus ejus*) por el ser que, en el mismo género se encuentra en su nivel superior de perfección. Según Santo Tomás (*Ad 4 um*), el maestro humano actúa como un agente unívoco al respecto de su discípulo, puesto que no hace sino imprimir en él las formas del saber tal como él las posee (*imprimit forman sicut eam habet*): pero el ángel, que conoce *intellectualiter* (por intuición de esencias) lo que el hombre no puede conocer más que *rationaliter* (por vía discursiva), actúa como un agente equívoco, llevando al hombre de la potencia, de conocer al acto de conocer (*Praet. IV*), al igual que el cuerpo movido recibe su forma del cuerpo motor. (41).

En lo que concierne a los primeros principios, el ángel puede instruir al hombre no proporcionándole su conocimiento, como lo hace Dios, ni proponiéndole la deducción de las conclusiones a

(40) Santo Tomás reconoce que el ángel puede instruirnos *secundum modum nostrum*: a la manera humana, esto es, tomando un cuerpo y hablando sensiblemente. Pero ese tipo de enseñanza no es el propio del ángel, sino el del hombre, y supone una acción milagrosa fuera de lo común, *de quo nunc non igitur*. (Dif. n. 1 y 4; *Resp. in princ.*)

(41) Para Santo Tomás el intelecto angélico no sólo se encuentra en acto al respecto de la luz de la verdad universal, sino también al respecto de las especies que determinan las cosas (causas formal), puesto que: "mientras que nuestro intelecto no recibe del intelecto divino más que la verdad de los primeros principios, la inteligencia angélica recibe las especies innatas de las cosas, según las cuales el ángel conoce todas las cosas" (*De Veritate* q. 1, a. 4, ad 5 um). El ángel es así un agente equívoco del saber humano, pues su conocimiento esencial de las cosas se eleva infinitamente por encima del conocimiento por abstracción de la especie inteligible a partir del dato sensible, vía única de adquisición de la ciencia en el animal racional. Cf. *Summa Theol.* I, 75, 7 ad 3 um.

partir de los principios por medio de signos sensibles (de palabras, fundamentalmente), como lo hace el hombre, sino "formando en la imaginación algunas especies, las cuales pueden formarse por la excitación del órgano corporal". (*Resp.*). Así, de la misma manera que en los durmientes o los locos las acciones no están determinadas por la iniciativa consciente, sino por el movimiento espontáneo de los fantasmas (imágenes sensibles), en los hombres el proceso hacia la ciencia puede ser determinada no por la iniciativa personal, sino por la intervención de fantasmas suscitados por el ángel. Eso no implica en modo alguno una violación de la voluntad; en esta potencia solamente Dios puede actuar (*Dif. n. 2 y ad 2 um*) suscitando directamente en nosotros intenciones voluntarias y movimientos afectivos sobre la intención de la parte sensitiva (*intentio sensitivae partis*), lo que basta para despertar la imaginación (42). Pero sí implica una intervención invisible del ángel capaz de determinar la intención (aplicación, atención) de la potencia sensitiva del alma humana, potencia que es enteramente pasiva. Santo Tomás no explica hasta qué punto el ángel puede actuar en este dominio. El autor se limita a decir en este texto que el hombre, alcanzado por la acción del ángel, deberá reaccionar al igual que la atención de un hombre a quien pica un insecto, de inmediato se dirige a la picadura (*sicut cum cuius pungitur necesse habet intendere ad laesionem: ad 2 um*). Esta acción permanece indirecta al respecto de nuestra potencia intelectual, puesto que "el ángel no aclara directamente las representaciones imaginarias" (*ad 12 um*), sino que se limita a estimular su órgano corporal, lo que producirá necesariamente especies en la imaginación; posteriormente, el hombre podrá elevarse a la actividad intelectual y decidir, con toda libertad, qué determinación tomar al respecto de las materias contenidas en las especies imaginarias y de las acciones a emprender.

La *Dif. No. 7* presenta un argumento interesante: la enseñanza requiere una cierta iluminación

indefectible, pues el saber concierne a cosas necesarias que existan siempre, dice Santo Tomás, colocándose en la vieja línea de la noética socrática. Pero tal iluminación no puede provenir del ángel, puesto que su luz depende de la permanencia de la acción divina en él, y cesaría si perdiera comunicación con su fuente divina. En el *Ad 7 um* el autor afirma que incluso si el saber que se adquiere por la enseñanza versa sobre cosas indefectibles, ese saber que recibe el hombre, puede fallar. Así, no es necesario que la iluminación de la enseñanza provenga de una luz indefectible, como Dios; e incluso si ella proviene de Dios, como primer principio, ello no excluye, sin embargo, una luz creada defectible, como el ángel, que pueda ser su principio intermediario para la iluminación de la enseñanza. Notemos con Muzio (43) que "Santo Tomás distingue entre ciencia comprendida objetivamente y ciencia comprendida subjetivamente. La primera es la esencia universal, objeto del pensamiento: las ideas mismas. Ella no puede fallar, puesto que es necesaria, inmutable, eterna. La segunda, en tanto que acto de su espíritu humano, como intuición de conceptos, puede fallar".

6) *Artículo cuarto: Si el enseñar es un acto de la vida activa o contemplativa.*

Hacia los años 1256 y siguientes, Santo Tomás se encontró en la querrela suscitada contra las Ordenes Mendicantes (dominicos y franciscanos) por los maestros seculares de la Universidad de París, con Guillermo de Saint-Amour a la cabeza. Estos últimos pretendían expulsar de la universidad a los religiosos bajo pretexto, entre otras cosas, que la vida conventual se oponía a la actividad docente. Nuestro Maestro dominico contestó el panfleto de Saint-Amour titulado *De periculis novissimorum temporum* (1255) con su opúsculo *Contra impugnante religionem* e incluso el Papa Alejandro IV condenó a los revoltosos seculares en su carta *Quasi lignum vitae* (del 14 de abril de 1255) y en su bula *Urbi et orbi* (45). En el presente artículo, Santo Tomás, urgido sin duda por el estado de las cosas, defiende el derecho y la bondad de la enseñanza por parte de los miembros

(42) Cf. Muzio, *op. cit.*, p. 81, nota n. 1.— En el *Compendium Theologiae ad Reginaldum* n. 129, Santo Tomás explica como el acto de la voluntad humana no proviene sino de Dios, que es la causa de la naturaleza racional dotada de voluntad. Por esta razón, es evidente que la acción por la que Dios mueve la voluntad humana no es contraria a la libertad del hombre, al igual que la operación de Dios en las cosas naturales no es *contra natura*.

(43) *Il Maestro*, Torino, Societa Editrice Internazionale, 1954, p. 91, nota n. 2. (obra ya citada).

(44) Cf. un texto paralelo: *Summa Theol.* II — II, q. 181, a. 3.

(45) Para lo que concierne a los trastornos universitarios de la época de G. de Saint-Amour, consultar A. van Denwyngaert: "Querelles du clergé séculier et des Ordres Mendiants à l'Université de Paris", *La France franciscaine*, 1922-1923.

de las Ordenes contemplativas, demostrando cómo la vida contemplativa encuentra su complemento natural en la actividad doctrinal. Comienza por considerar si la enseñanza corresponde o no a la vida contemplativa. Siguiendo el principio *bonum est diffusivum sui* (46), se ve que la razón de la perfección de una cosa determina la transmisibilidad de su perfección, de manera que su ser será tanto más capaz de transcribir su propio bien cuanto más elevado sea el grado en que lo posea, "como el calor del fuego hace una cosa sea caliente y pueda calentar". Así, dado que la perfección en la consideración de las cosas superiores (*consideratione divinarum*) pertenece a la vida contemplativa, la enseñanza, que consiste en la transmisión de esta perfección, debe pertenecer, en consecuencia, a la vida contemplativa (*Diff. 4*). En el *corpus articuli* Santo Tomás dice que la vida activa y la vida contemplativa se distingue entre ellas según su materia y su fin. La materia de la vida activa está constituida por las cosas temporales sobre las que versa el acto humano; la materia de la vida contemplativa consiste en las razones cognoscibles de las cosas (*rerum scibiles rationes*). Esta diversidad que se advierte en la materia de esos dos géneros de vida deriva de la diversidad de su fin.

En efecto, el fin de la vida contemplativa consiste en la visión de la verdad, "de la verdad increada—insiste el autor—en la medida en que ella es accesible al contemplativo". Esta visión es posible en la vida presente de una manera imperfecta, pero en la vida futura lo será perfectamente: Santo Tomás se refiere aquí a la visión de las razones eternas, conforme a las que el alma conoce todas las cosas en tanto que principios de conocimientos (47). El fin de la vida activa, por el contrario, es la operación por la que alguien se ocupa del provecho del prójimo.

En el acto de la enseñanza se puede discernir una doble materia: la primera es la cosa misma que

(46) "El bien se difunde por su propia naturaleza". Este principio, muy citado en la Edad Media, encuentra su origen en la obra del Pseudo Dionisio Areopagita. En la obra de Santo Tomás aparece citado más de cincuenta veces. Cf. J. Durantel, *St. Thomas et le Pseudo-Denys* (ya citado), p. 60.

(47) Cf. *Summa Theol.* I, 84, 5 c. Santo Tomás se apoya al respecto en San Agustín, para quien Dios creó las cosas conforme a las razones eternas que contiene en su Verbo; esas razones se reflejan en el fondo del alma del hombre interior. Cf. Oscar Mas-Herrera, art. "La doctrina de la iluminación de la inteligencia y del hombre interior en San Agustín", citado en la nota 20.—

se enseña; la segunda es la persona a la que se instruye. En razón de la primera, es claro que la enseñanza tiene su principio en la vida contemplativa, puesto que si el maestro es un agente unívoco al enseñar, como lo hemos visto, es menester que acceda a las razones supremas de las cosas que él enseña, por la meditación silenciosa y profunda (48). Pero en razón de la segunda materia (el discípulo) y de su fin (el provecho del prójimo), la enseñanza pertenece más a la vida activa que a la contemplativa, si bien comienza y toma su valor de esta última.

La finalidad ha sido alcanzada: la enseñanza es propia de la vida activa, es un hecho. No se instruye sino para servir a alguien; el maestro es un servidor de un discípulo, en el sentido más elevado del término. Pero el maestro no será tal sino a condición de llevar un género de vida que sea contemplativo a la base. Sólo este género de vida puede hacer de un hombre un verdadero doctor, cuyo conocimiento, lejos de ser una acumulación dispersa de datos de erudición, sea una suma armoniosa de saber; sólo así la vida del maestro y su tesoro intelectual harán una sola cosa. En una palabra, Santo Tomás, también aquí discípulo de San Agustín, apunta más a la sabiduría que a la ciencia. Fray Tomás de Aquino, el Predicador, no hace sino defender el derecho de su Orden, entonces perseguida, a enseñar en la capital intelectual de la época.

Al estudiar la *Quaestio XI* del *De Veritate*

(48) La enseñanza consiste en comunicar a los otros la verdad sobre la que se ha meditado con anterioridad. Bien sabía eso el "buey mudo Sicilia", a quien conviene por sobre todos los títulos, el de Doctor. El siguiente texto nos muestra hasta qué punto Santo Tomás considera la vida activa como implicada en la vida contemplativa y cuánta dignidad concedía a esos dos géneros de vida llevados según el orden de su exacta subordinación: "La vida activa tiene dos clases de obras: unas que proceden de la plenitud de la contemplación, como la enseñanza y la predicación; estas obras deben preferirse a la simple contemplación, puesto que es más perfecto iluminar que tan sólo poseer la luz, y es mayor comunicar a los demás las cosas contempladas que sólo contemplar" (*Suma Theol. II-II, 188, 6 c.*). La admirable fórmula *contemplata aliis tradere*, "dar a los demás las cosas contempladas", fue durante largo tiempo el lema de la Orden de Predicadores.

hemos visto lo más importante de la posición tomista al respecto del tema de la enseñanza, del papel del maestro y de la iluminación de la inteligencia. Sin embargo, el análisis de otros textos como la q. 117 a. 1 de la primera parte de la *Suma Teológica* y el final del capítulo 75 del II libro de la *Suma contra los Gentiles*, va a permitirnos completar ciertos detalles no del todo explícitos en el *De Magistro*. No es de extrañar, por lo demás, que en las obras citadas, posteriores ambas al *De Veritate*, el pensamiento de Santo Tomás aparezca de una manera más completa y más acabada que en sus primeros escritos.

1. *Suma Theologiae, I pars, q. 117, a. 1* (49).

En esta cuestión permite subrayar tres características de la epistemología tomista, según la cual: a. El discípulo tiene su rol eminentemente en el aprendizaje; b. La causa eficiente principal de la enseñanza no es el maestro sino el discípulo; c. El maestro, partiendo de ciertos conocimientos anteriores que posee el discípulo, que son condiciones indispensables para la enseñanza —recordemos que *addiscere* significa “añadir a lo que se sabe”— lo lleva al conocimiento a través del análisis de ciertas proposiciones universales que él adapta a la capacidad embrionaria del discípulo, y por la relación entre los principios y las conclusiones, que el maestro debe tornar manifiestas.

“Enseñar no es, pues, para el Santo, dice J. Valbuena (50), un mero almacenamiento o trasiego de ideas, y menos de fórmulas, de la mente del maestro a la memoria del discípulo; enseñar, y con mayor razón educar, no es *meter, es sacar, e ducere*. La ciencia es un accidente, y el accidente no es un ser trashumante: *accidens non migrat de subiecto in subiectum*”.

Al igual que en el primer artículo del *De Magistro*, Santo Tomás se pregunta en la cuestión 17, a.1 “si un hombre puede instruir a otro”. Entre las cuatro dificultades (*videtur quod non*) que el autor presenta aquí, tres han sido ya vistas en el *De Magistro*. Pero la segunda, incluso si en el fondo recuerda a la dificultad n.6 del *De Magistro*,

(49) La *Prima Pars* de la *Suma Teológica* fue compuesta entre 1267 y 1268, es decir, diez años después del *De Magistro*. Cf. P. Glorieux, *Pour la chronologie de la Somme*, “Mélanges de scienc relig.,” Lille, 1945, pp. 59–98.

(50) Fr. Jesús Balbuena OP, *Introd. a la Quest. 117 de la Suma Teológ.* tomo III de la B.A.C., Madrid, 1959, p. 1021.

comporta una argumentación con datos novedosos: “si un hombre enseña a otro ha de ser sirviéndose de su propia ciencia para causar ciencia en él. Más toda cualidad por la que uno obra para producir algo semejante a sí es una cualidad activa. Luego la ciencia es una cualidad activa, a la manera del calor” (51). La dificultad consiste en el hecho que si la ciencia fuese, como el calor, una cualidad activa que obra naturalmente transmitiéndose de su cuerpo a otro, entonces, al igual que su cuerpo caliente pierde su calor al calentar otra cosa, así el maestro debería perder su propia ciencia a medida que el discípulo aprende. Es decir, el hombre no puede instruir más que transmitiendo su propia ciencia en el alma del discípulo, (como el cuerpo caliente, etc...). Pero como no es cierto que el maestro pierda su ciencia al enseñar al discípulo, el maestro no instruye.

En el *Respondeo*, antes de exponer su propia tesis, Santo Tomás se refiere a las posiciones de Averroes y de los platónicos, como lo había hecho en el *De Magistro* (donde, empero, no apuntaba a Averroes sino a Avicena). Hace aquí una importante concesión a Averroes, como lo veremos. Este autor, dice Santo Tomás, supone que existe un solo intelecto posible (*Averroes, Comm. De Anima III, 5, digress, p. 5*); así, hay que reconocer que las especies inteligibles son comunes a todos los hombres. En consecuencia, el maestro no causa en el discípulo “una ciencia distinta de la que tiene él, sino que le comunica la misma que él tiene, excitándole a ordenar los fantasmas (imágenes sensibles) en su alma, de tal modo que se disponga convenientemente para la aprehensión inteligible”. Y continúa Santo Tomás: “Semejante opinión es ciertamente verdadera en cuanto enseña que la ciencia es una misma en el maestro y en el discípulo, si se entiende esta identidad según la unidad de la cosa conocida; la misma es, en efecto, la verdad de la cosa que conocen el discípulo y el maestro” (*Corpus articuli*). La tesis averroísta de intelecto único es rechazada por Santo Tomás como falsa en lugares que llegaron a ser clásicos: I q. 76, a. 1–2 y q. 79, a. 5. La segunda opinión refutada es la de los platónicos: éstos sostuvieron la existencia a priori de la ciencia por participación de las formas separadas (cf. q. 84, a. 3–4). Así el discípulo no aprende la ciencia *ex novo*, sino que

(51) Trad. de Jesús Valbuena, *Suma Teológica*, B.A.C., ya citada. Para las citas de esta cuestión 117 de la Primera parte de la *Suma*, seguiremos esta traducción. Serán textuales los lugares entrecuadrados.

recibe del maestro una "excitación" que lo dispone a recibir las formas. Pero contra un tal criterio, Santo Tomás demuestra (q. 79, a. 2; q. 84, a. 3-4) que el intelecto posible del alma humana se encuentra en potencia pura al respecto de los inteligibles, como lo enseña Aristóteles (*De Anima III, n. 14*).—

La tesis tomista afirma que el maestro causa la ciencia en el discípulo elevándolo de la potencia al acto. Entre los efectos que derivan de un principio extrínseco, continúa explicando el *Respondeo* de este artículo 1º de la q. 117, los hay que derivan exclusivamente de este principio (como la forma de una casa es causada en la materia únicamente por la virtud del arte). Hay otros efectos que pueden derivar sea de un principio intrínseco, sea de un principio extrínseco, como la salud, que puede ser causada ya por la naturaleza, ya por el arte médico. A propósito de estos últimos efectos, hay que observar dos cosas: 1) Que el arte imita la naturaleza; 2) Que el principio extrínseco (el arte) no obra jamás como agente principal, sino como agente subsidiario del principal, que es el principio intrínseco.

Tal es el caso de la ciencia, que puede ser adquirida por principio intrínseco (como en el autodidacto), o por principio extrínseco (como en el que aprende de un maestro), mas sea lo que fuere "hay en todo hombre un principio de ciencia, que es la luz del entendimiento agente, por el cual se conocen, ya desde el comienzo naturalmente, ciertos principios universales comunes a todas las ciencias". La enseñanza, en consecuencia, no puede comenzarse de cero; en ningún caso podría adquirir el menor conocimiento quien se encontrase en una ignorancia absoluta, pues "toda enseñanza dada o adquirida procede de algún conocimiento previo", dice Santo Tomás citando a Aristóteles (*Anal. Poster. I in princ.*). El maestro puede instruir de una doble manera: a) proponiendo al discípulo ciertos instrumentos como proposiciones menos universales en relación inmediata con los primeros principios, o algún ejemplo sensible, gracias al cual "por razón de similitud o de oposición" el intelecto alcance lo desconocido; b) fortificando el intelecto del discípulo, no por medio de una virtud activa de naturaleza superior, como lo hace el ángel (*cf. q. 106 y q. 111*), pues *omnes humani intellectus sunt unius gradus in ordine naturae*: todos los intelectos humanos son de un mismo grado en el orden de la naturaleza, sino proponiendo un proceso ordenado de los

principios a las conclusiones. Notemos que en ambos casos, el aprendizaje es un proceso interior al que el hombre llega por la luz de la razón, siendo el maestro únicamente un agente subsidiario y exterior.

La solución a la dificultad No. 2 (*Ad 2 um dicendum*) parece poner problemas: "El maestro no causa la ciencia en el discípulo a modo de agente natural, como objeto Averroes; y, por tanto, no es necesario que la ciencia sea una cualidad activa, sino que ésta es un principio por el que es dirigido uno al enseñar, como el arte es el principio por el que es dirigido alguno al obrar". En efecto, la afirmación de que el maestro no es el agente natural de su discípulo, parece estar en contradicción con el *Respondeo* del art. No. 2 del *De Magistro*, donde Santo Tomás, como lo hemos visto, establece una distinción entre los agentes unívocos y equívocos por una parte, y los agentes "superados" por otra, asignándole al hombre el papel de agente unívoco. (El agente unívoco es el que posee en sí todo lo que se produce en el efecto, efecto que queda al mismo nivel de perfección que el agente). En el *Ad 4 um* del artículo no. 3, Santo Tomás repite que el hombre que trasmite a otro hombre el saber tal como lo posee, es un agente unívoco, mientras que el ángel cuyo modo de conocimiento sobrepasa el modo humano, instruye al hombre en tanto que agente equívoco. Entonces, el hombre, a quien puede llamarse "maestro" con todas las reservas hechas (*De Mag. a. 1 c, ad finem*), ¿es o no un agente del saber del discípulo? Por otra parte, si se reconoce que la ciencia del discípulo es idéntica a la del maestro "desde el punto de vista de la unidad de la cosa conocida", como lo afirma el Aquinate, ¿no estamos en presencia de una cierta discordancia con la doctrina de la intransmisibilidad del pensamiento sostenida en el *De Magistro (a. 1, ad 6 um)*, donde se establece que "el que enseña no transmite el saber en el discípulo como si el mismo saber que hay en el maestro pase al discípulo, numéricamente hablando"? La respuesta a estas dos dificultades puede hallarse en el texto citado de la *Suma contra los Gentiles*.

2º) Es, en efecto, en la otra gran *Suma* (52),

(52) Una primera parte de la *Suma contra Gentiles* que comprende hasta el libro III, cap. 45, fue puesta en circulación en París en el verano de 1259, fecha que corresponde a la finalización de la primera época docente de fray Tomás de Aquino en Francia. Esta parte

redactada empero, unos nueve años antes de la Primera Parte de la *Suma Teológica* donde se encuentra la solución a esos dos problemas menores que hemos destacado. En el capítulo 75 del libro II, Santo Tomás se ocupa de refutar los argumentos que parecen probar la unidad del intelecto posible, apuntando especialmente la posición de Averroes y, hacia el fin del capítulo, trata los dos temas que nos ocupan al presente. Veamos primeramente el de la identidad de la ciencia en el maestro y en el discípulo (53). "Cuando se dice que la ciencia es una numéricamente en el maestro y en el discípulo, se tiene en parte razón y en parte no —dice Santo Tomás. La ciencia es una numéricamente en cuanto a lo que se aprende y, sin embargo, no lo es en cuanto a las especies inteligibles mediante las cuales se aprende, como tampoco en cuanto al hábito de la ciencia". La diferencia que aquí se establece es fundamental a la epistemología tomista: la causa de la verdad en el discípulo no es el maestro sino *el conocimiento de la verdad*, y la verdad no depende de nuestro conocimiento sino de la existencia de las cosas: "El que enseña no causa la verdad en el que aprende, sino el conocimiento de la verdad, pues las proposiciones que enseña son verdaderas ya antes de que sean enseñadas, ya que la verdad no depende de nuestro saber sino de la existencia de las cosas" (54). Las cosas son verdaderas porque tienen la forma que es propia a su naturaleza; su esencia está determinada por una forma inteligible, objeto formal y perfección del intelecto humano, puesto que es el conocimiento de las cosas lo que constituye la conformidad entre el intelecto y las cosas, conformidad que produce la verdad (55). A su vez, las cosas, en virtud de los principios de identidad y de no contradicción, permanecen idénticas a sí mismas para todos los intelectos ávidos de conocimiento, lo que permite establecer

que la ciencia del maestro y la del discípulo son idénticas en el *id quod*: en lo que se conoce; o, dicho de otra manera, que el objeto de intelección, que es el objeto de pensamiento, es el mismo para todos los hombres. Lo que difiere es el *id quo*: el instrumento por el que se comprende, es decir, la especie inteligible (56). Las especies inteligibles son particulares a cada individuo y sostener lo contrario obliga a establecer un intelecto único para todos los hombres, puesto que "la operación deriva de la forma, que es su principio". Cuando Santo Tomás afirma que la especie inteligible es idéntica sin ser única, no debe creerse que la especie cambia; es más apropiado decir que se *multiplica* a la manera de una fotografía aparecida en el periódico, que existe materialmente en miles de ejemplares sin que su alteridad material destruya su identidad. Así, *el mismo*, no significa necesariamente *uno* y la especie distinta *numéricamente* en cada hombre, permanece idéntica para todos, en tanto que eficacia cognoscitiva de la forma de una cosa. Nada impide, en efecto, que de una misma cosa se hagan varias imágenes, de la misma manera que un hombre puede ser visto por muchos. La universalidad del entendimiento no es destruída por la pluralidad de especies en los diversos individuos. Razonando en relación al hábito de la ciencia (*o scientia habitualis*) se comprende aún mejor que tal hábito tiene que ser individual, una vez que se ha reconocido un intelecto agente individual para cada hombre; las cosas aprendidas quedan en el alma de los individuos a su disposición. Las especies inteligibles depositadas en el intelecto posible (*species im-*

(56) No debe verse, sin embargo, en la especie un nuevo sustituto del objeto; "la especie de un objeto no es un ser y el objeto otro ser; es el objeto mismo por modo de especie, es decir, el propio objeto considerado en la acción y en la eficacia que ejerce sobre un objeto. Sólo con esta condición se podrá decir que no es la especie del objeto lo que está presente en el pensamiento, sino el objeto por su especie". (Gilson, *Le Thomisme*, XI éd., París, Vrin, 1965, p. 285 - 286). Así, la especie sin cesar de ser el objeto conocido, no constituye sin embargo el objeto del intelecto, sino una forma de intermediario que remite a la cosa en cuestión. "Es evidente que las especies inteligibles, que el intelecto posible toma en acto, no son el objeto del intelecto. No se relacionan con el intelecto como lo que se entiende (*quod intelligitur*), sino como por lo que se entiende (*quo intelligit*)... Es evidente que las ciencias versan sobre lo que el intelecto entiende. Las ciencias son de cosas no de especies o de intenciones inteligibles, a excepción de la ciencia de la razón (la lógica)". *In lib. de Anima*, III, lect. 8, ed. Pirota, n. 718.

debió ser redactada entre 1258 y 1259. Cf. M. —D. Chenu, op. cit., p. 250—251; A. Gauthier, en la *Introducción historique a la S.C.G.* (traducción francesa del texto de la ed. leonina), París, 1951, llega a conclusiones parcialmente diferentes: "Saint Thomas a presque certainement écrit à Paris avant l'été de 1259 la rédaction primitive des 53 premier chapitres du livre I. En Italie. à partir de 1260, il a écrit entièrement le rest de la Somme contre les Gentils depuis le chapitre 54 du livre I".

(53) Nos servimos de la traducción de los P. P. Laureano Robles Carcedo, O. P. y Adolfo Robles Sierra, O. P., *Suma Contra los Gentiles*, B. A. C., Madrid, 1967.

(54) *De Magistro*, a. III, ad 6 um.

(55) *Summa Theol.* I, q. 16, a. 2 c.

pressae) se conserva allí constituyendo el tesoro intelectual del alma. El conjunto de tales especies en un sujeto determinado es llamado por Santo Tomás el *habitus scientiae*, cuya extensión y profundidad dependerá, naturalmente, de la actividad intelectual del sujeto en cuestión. Santo Tomás nos dice expresamente que el inteligible puede hallarse en el espíritu *habitualmente*, es decir, en la memoria, (57) aunque no se lo tenga presente en ese momento. Si se lo llega a tener presente, de *habitualmente* pasa a *actualmente*, esto es, a conocimiento en acto.

El segundo problema que hemos evocado es el del carácter agente que tiene el maestro en relación a su discípulo. Santo Tomás lo afirma frecuentemente, pero en el *ad 2^{um}* de la cuestión 117 hemos visto que él dice que el maestro "no causa la ciencia de su discípulo a la manera de su agente natural". En el mismo capítulo 75 del C. II de la Suma contra Gentiles (*ad Per hace autem quae dicta sunt*), Santo Tomás explica que "...el maestro no causa la ciencia en el discípulo del mismo modo que el fuego engendra el fuego. Porque la generación natural de las cosas no es idéntica a la generación artística. El fuego engendra el fuego naturalmente, reduciendo la materia que está en potencia, al acto de su propia forma; el maestro, en cambio, causa la ciencia en el discípulo de manera artificial, pues para esto se da el arte demostrativo; la demostración es un *silogismo que hace saber*, (...) En el discípulo hay un principio activo para la ciencia, o sea, el entendimiento y, además aquellas cosas que se entienden naturalmente, como son los primeros principios. Por tanto la ciencia se adquiere de dos maneras: o por propia invención o por enseñanza. El que enseña empieza a enseñar del mismo modo que descubre

quien empieza a descubrir, o sea, presentando a la consideración del discípulo los principios que este conoce, porque *toda disciplina parte de un conocimiento previo*, y sacando de ellas las conclusiones y proponiéndole ejemplos sensibles por cuyo medio se formen en el alma del discípulo los fantasmas necesarios para entender. Y como la operación exterior del que enseña nada produciría si no hay en nosotros un principio intrínseco de ciencia, de origen divino, por lo que dicen los teólogos que *el hombre enseña prestando su ayuda y Dios obrando interiormente*, del como el médico que, al sanar se llama *servidor de la naturaleza*. Luego así causa el maestro la ciencia en el discípulo, no es virtud de una acción natural, sino por un medio artificial, como ya se ha dicho" (58).

He aquí, entonces, la solución: el maestro no es un *agente natural* al modo de una causa eficiente que produjese un efecto determinado sacándolo de su propia naturaleza, como el fuego en relación al calor. El maestro es un *agente artificial unívoco* que se limita a ofrecer al discípulo la materia de la ciencia dispuesta de tal manera que el discípulo pueda elaborar la ciencia por sí mismo, utilizando la luz de su intelecto. El ángel es un *agente equívoco natural*, puesto que no se limita a obrar en el exterior sirviéndose de semejanzas, sino que puede, en cierta medida, obrar en el interior del hombre, bien que respetando la libertad humana. Pero su acción no puede compararse con la acción divina, que opera a otro nivel. En efecto, Dios, que también obra interiormente, sólo por vía de analogía puede ser llamado agente equívoco, como el ángel, puesto que si también El tiene en El mismo todo lo que produce, lo tiene de una manera suprema y producir para Dios, es crear (59).

(57) *Summa Theol. I*, 107, a. 1 c. — A veces Santo Tomás reconoce la existencia de una cierta memoria intelectual donde el intelecto conserva las especies inteligibles que él aprehende; el objeto propio de esa memoria es el universal abstraído de todas las condiciones que lo determinan a tal o cual modo de existencia particular. Conviene, esto sí, recordar que el término "memoria" en el tomismo significa con mucha más frecuencia la potencia sensible que conserva las especies sensibles con referencia a un tiempo pasado. "Se recuerda" cuando se hace presente algo que se sabe que "ocurrió", que tuvo lugar en el pasado. La memoria considera las cosas "con razón de pretérito". *Summa Theol. I*, 78, 4 c; *De Anima, quaest. unica, a. 15 c.*

(58) Traducción citada, de la *Suma contra Gentiles*, p. 631 ss. A esta versión se le han introducido algunas adaptaciones teniendo presente el texto latino.

(59) "Puesto que Dios es el ser por esencia, el ser de lo creado necesariamente ha de ser su efecto propio". *Summa Theol. I*, q. 8, a. 1 c. Cf. *Summa contra Gentiles II*, 21, *ad Effectus suis causis*.