

Eval Araya Vega

Sobre las potencias superiores del alma en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino

Summary: *This work presents a brief analysis on the superior power of the soul based on Thomas Aquinas in the treated on man (S. Th. I, 75-102).*

The work is divided into two essential sections, as follows: I) About the power in general. II) About the superior power. In the former, introductory section, it is intended to clarify what the Aquinate understands by power or faculty and, at the same time, whatever the relationship is in relation with the soul essentiality. In the latter, the power of the intellectual nature, the understanding and the will are paid attention to.

The work ends with a short third section in which a synopsis is intended.

Resumen: *El presente trabajo realiza un breve análisis sobre las potencialidades superiores del alma, según lo plantea Santo Tomás de Aquino en el Tratado del Hombre (S. Th. I, 75-102).*

Para ello, se lo divide en dos acápites medulares, a saber: I) De las potencias en general y II) De las potencias superiores. En el primero, introductorio, se pretende clarificar lo que entiende el Aquinate por potencia o facultad y, a su vez, cuál sea su relación con la esencialidad del alma. En el segundo, se atienden las potencias de la naturaleza intelectual: el entendimiento y la voluntad.

Se concluye con un breve III) apartado, en el que se pretende realizar una sinopsis.

I. De las potencias en general

Con el objetivo de precisar que se debe entender por potencia y cómo distinguirla del alma, lo

primero por señalar es que nuestro autor define el alma como *primum principium vitae*, e indica que el accionar vital se manifiesta por dos operaciones específicas: conocer y moverse (S. Th. I, 75, 1)¹.

Doctrinalmente, esta definición hace que surja una cuestión aguda: la manifestación natural, por ende vital, de los cuerpos animados se sabe, en principio, por vía sensible, ya que son (o se mueven) en el espacio y en el tiempo, según sus dimensiones físicas se lo permiten y, consecuentemente hieren la sensibilidad externa, con lo que se inicia el proceso cognoscitivo y la verificación misma del ser, del existente y en su complejidad máxima: de la existencia.

Ese mover(se), ese actuar, ese manifestar(se) y ese conocimiento —en su origen empírico—, son accidentales y variados. Cabe entonces preguntar si es el alma, en cuanto tal, la que directa y esencialmente realiza esas operaciones. La respuesta de nuestro autor es negativa y vale indicarlo desde ahora.

Las funciones vitales no son ejercidas directa ni inmediatamente por el alma misma, ni por su esencia, sino por potencias reales, por facultades de que el alma está dotada, pero distintas de ella.

Esencialmente, el alma es principio vital, acto del cuerpo. Se infiere de esta quiddidad, que si la propia esencia del alma fuese el principio inmediato de las operaciones accidentales, todo ser que posea alma estaría siempre realizando, en acto y con rango substancial, todas las operaciones vitales que le corresponden, de igual modo, que el que tiene alma, vive de hecho (S. Th. I, 77, 3 corpus).

Siguiendo el argumento de nuestro autor y apeándonos a la interpretación dada por el P. Hugon al explicar la tesis XVII, de las así llamadas *Las*

Veinticuatro Tesis Tomistas, debe afirmarse que, dado que la potencia y el acto están en el mismo género supremo, las facultades o potencias de las cuales proceden actos accidentales, no pueden confundirse con la sustancia, sino que, deben ser accidentes, como la operación.

Luego, si es verdad que toda acción de las criaturas pertenece al género del accidente, el que se añade a la sustancia y puede desaparecer mientras esta (acción) perdura, igualmente lo es, que las potencias de operación o facultades se diferencian de la esencia y reducen al mismo género de accidente.

Tenemos entonces que la potencia o facultad es, figurativamente hablando, el medio por el cual el alma ejecuta su accionar esencial. Por esto, nuestro autor escribe: *De ahí que también se define el alma como "acto del cuerpo que tiene vida por la potencia", sin que esta potencia, no obstante, "excluya al alma" (S. Th. I, 77, 1).*

Digámoslo con mayor claridad: el alma es el acto del cuerpo, que se muestra en tanto *principium vitae*, gracias al ejercicio de sus facultades, pero que no debe su rango ontológico a éstas. Por ejemplo, cuando la naturaleza racional ejercita su libre albedrío, reafirma su esencia, mas ese ejercitarse no es su esencia vital ontológicamente hablando; suponer lo contrario, obligaría a concluir que cuando la naturaleza racional no está eligiendo pierde su esencialidad, se desnaturaliza o sea, cesaría como principio vital y eso no es así.

El alma en cuanto tal se diferencia de sus facultades y éstas se especifican y clasifican por sus correspondientes actos y, en último término, por los objetos propios de sus respectivas actividades, ya que los actos se determinan por los objetos que les dan sentido. Además, toda potencia se ordena al acto, mas, específicamente, el modo de actualizarse no es común a todas las potencias; por el contrario, cada potencia se especifica en su accionar, merced a los objetos a los que se inclina (S. Th. I, 77, 1-3).

Citando al Angélico, puede afirmarse que *"los diferentes géneros de potencias del alma se distinguen por sus objetos. Cuanto más noble es una potencia tanto más universal es el objeto sobre el que actúa"*. Fácil de observar la jerarquización de las potencias, determinada por lo que cada una de ellas hace en razón de lo que pretende.

Con Aristóteles y según se deriva de la experiencia, el Aquinate admite cinco especies de potencias del alma, a saber: *vegetativa*, que

comprende los poderes de nutrición, crecimiento y reproducción; la *sensitiva*, que dice referencia al conocimiento sensorial externo: por vía de los cinco sentidos y al conocimiento logrado por medio de los sentidos internos; sentido común, memoria e imaginación; la *apetitiva*; la del *movimiento voluntario* y las *facultades intelectuales*; seguidamente analizaremos estas dos últimas, por constituir nuestro objeto de estudio.

II. De las potencias superiores

Ahora y desde una óptica tomista, toca atender lo referente a la facultad intelectual, al apetito y a la voluntad.

II-a Intelecto y conocimiento humano

El intelecto es la potencia que constituye al alma humana en su grado de perfección. Comprende las dos actividades del entendimiento: la activa y la pasiva.

Considerado en su aspecto propio, el intelecto se constituye en potencia pasiva, en tanto es un recipiente gnoseológico vacío y apto para recibir lo que no posee, consecuentemente, capaz de pasar de la potencia al acto (*Comp. Theo.* 79). Esta potencia o pasividad del intelecto hace referencia a la aptitud natural del mismo para con el ser universal.

Todo intelecto creado está en potencia respecto de la realidad inteligible que, de suyo, es cognoscible para él. Esta característica es consecuencia de nuestro ejercicio óntico y de la ubicación intermedia del ser humano en el abanico de seres existentes u *ordo naturalis*, según reza en la doctrina que estudiamos.

El Estagirita en su tiempo, afirmó que el alma, en el ámbito intelectual y en su estado primitivo, es como una tabula rasa, cuya naturaleza es la capacidad de conocer sin poseer intrínsecamente ningún contenido propio. El Aquinate se adhirió a esta tesis, en la que el ejercicio del entendimiento se análoga con la función de la luz, ya que esta es percibida en la medida que permite ver las formas de los cuerpos en que se refleja, pero, no por esto, se la ve directamente como forma separada de ellos.

Vanni-Rovighi (1972: 69) en este sentido señala:

El intelecto no sólo aprende intencionalmente los objetos, los aprende abstrayendo de las condiciones individuantes,

ahí aprehende los universales y en Esto —como se ha venido planteando sobre la espiritualidad del alma— se demuestra que opera independientemente del cuerpo. En ello distingue, con base en sus objetos, la facultad vegetativa, sensitiva e intelectual; Santo Tomás ha dicho que el objeto de la primera es solo el cuerpo por ser animado, de la segunda son objeto también otros cuerpos, de la potencia intelectual es objeto *omne ens* (S. Th. I, 78, 1). El intelecto humano en cuanto intelecto es capaz de conocer todo el ser, —pero— en cuanto intelecto finito está en potencia para conocer todo el ser, en cuanto intelecto humano, extrae todo su conocimiento de la experiencia sensible.

Para el Angélico no es posible el conocimiento intelectual sin los contenidos de la sensibilidad, de lo que se sigue, que el conocimiento sensible, aun cuando “no sea causa completa del conocimiento intelectual”, ni tampoco obstáculo para él, es condición necesaria ya que, “en los objetos sensibles se funda su primer y principal objeto. Por eso queda necesariamente impedido el juicio del entendimiento al quedar en suspenso los sentidos” (S. Th. I, 84, 6 ad. 1 y 8 ad. 1). Síguese que, aún cuando el conocimiento sensible es inferior al intelectual (sic), éste depende de los contenidos de aquél, precisamente para ser una potencia actualizada y en ejercicio².

Es interesante llamar la atención sobre una objeción, si se quiere, de tipo platónico: ¿Cómo es posible, partiendo de lo contingente y mutable, obtener conocimientos verdaderos y necesarios? En el tratado *De spiritualibus creaturis* presenta el Santo una breve historia del problema del conocimiento y da su posición al respecto. Para ello se adhiere a las enseñanzas del Filósofo, a quien lo sintetiza en los siguientes tres puntos:

a) Aristóteles mostró que existía algo estable en las cosas sensibles, las que no eran puro cambio ni mero fluir y, aún cuando hay cambio, él se basa sobre una realidad estable que, a la vez que cambia, sustenta el cambio. A esto el Filósofo llama *substancia* que, aunque cambia por sus accidentes, se mantiene constante como tal. De lo que se desprende lógicamente que, durante el cambio, hay estabilidad en las substancias sensibles y que, tal elemento estable es la base para que en el conocimiento sensible tengamos confianza y podamos conocer con certeza.

b) En segundo lugar, el Estagirita mostró que los sentidos juzgan correctamente al respecto de

sus propios objetos, o sea, a los objetos que percibe directa y primordialmente, tal como la vista percibe el color y la forma, el oído, el sonido, el gusto, el sabor, etc. Así, la misma estabilidad del mundo sensible asegura, siempre que nuestros sentidos juzguen sus objetos propios o comunes y no los ajenos, que el conocimiento sensible, base del intelectual, es veraz y casi nunca se equivoca, según dice Aristóteles en *De Anima*.

c) Por último, Aristóteles dio una auténtica explicación del conocimiento intelectual, basado en el sensitivo y demostró que conocemos la verdad, no por medio de ideas existentes fuera del mundo sensible, sino, por medio del intelecto agente: facultad por la que abstraemos de las cosas sensibles nuestras propias ideas. Ello se expresa en la sintética expresión: descubrir lo inteligible en lo sensible, momento en que realiza su gran tarea la abstracción.

Tenemos que el ser humano, compuesto hilemórfico, está colocado en un universo de naturalezas, es decir, de cuerpos naturales, cada uno de los cuales posee su respectiva forma, gracias a la que el entendimiento puede aprehender. El elemento que particulariza e individualiza a estas naturalezas es la materia, o sea, ella es el principio de individuación, objeto de percepción sensorial que da lo singular, punto de partida de nuestro conocimiento. El elemento universal que contiene es a su vez, su forma, el dato de inteligibilidad. Aprehender intelectualmente consistirá en separar, de las cosas materiales, lo universal que se encuentra implícito en ellas. Este será el cometido de la actividad más característica del entendimiento humano, que se designa con el nombre de *abstracción*.

Así, esta facultad que estudiamos asegura, psicológicamente, la continuidad entre el mundo singular y material de los sentidos, y el universal e inteligible de la razón. Ello lo aclara E. Gilson al indicar:

Los objetos sensibles actúan sobre los sentidos por medio de las especies inmateriales que en estos imprimen; dichas especies, aunque ya despojadas de materia, llevan consigo, no obstante, los vestigios de materialidad y de la particularidad de los objetos de que provienen. No son, pues propiamente hablando, inteligibles; pero pueden hacerse inteligibles si los despojamos de los últimos residuos de su origen sensible. Tal es precisamente la misión del entendimiento agente (1972: 500).

Es claro que el Aquinate acepta el conocimiento sensible como una verdadera fuente del conocimiento intelectual, oponiéndose con ello al platonismo, latente en su época en el agustinismo y de acuerdo con el cual: como lo inferior no puede influir en lo superior, resulta imposible que el mundo de la sensación incida en el alma. Así, de acuerdo con lo señalado, el mundo sensible posibilita, gracias a las especies sensibles captadas por los sentidos (que no son inteligibles sino en potencia), formar las especies inteligibles, que reproducen intencionalmente las esencias generales, desprendidas de toda particularidad.

Es indispensable enfatizar que la potencia intelectual puede ser reducida a la posesión del intelecto agente y paciente, así como a la capacidad de formar los primeros principios; asunto que nuestro mismo autor subrayó al señalar: "*Dios es la causa del saber en el hombre de modo excelentísimo, ya que dotó su misma alma con la luz del entendimiento y les imprimió la noticia de los primeros principios*" (*De Mag.* 3 ad resp.).

Tenemos entonces que el conocimiento sensible permite extraer las especies sensibles que no son inteligibles en acto pero sí, en potencia. Lo universal está en ellas, pero aún implícito, no en la materia sino, precisamente, en las condiciones materiales (determinaciones espacio-temporales) que hacen de ellas unas imágenes individuales. Hay que abstraer tales condiciones y este es precisamente el término de esa operación característica del entendimiento humano, que se cumple por vía de análisis y síntesis. Eliminadas las condiciones materiales a las que las especies sensibles se hallan aún afectadas, cobran existencia las especies inteligibles que no reproducen las cosas, sino que "... reproducen las naturalezas generales, las esencias de las cosas, libres y desprendidas de las determinaciones individuales o accidentales" (Baumgorther, 1938: 418).

Algunas preguntas nos ayudarían a precisar aún más: ¿Cuál es esa facultad que permite abstraer o que recibe las especies sensibles en nuestra alma?; ¿Cuál es la que despoja a estas especies de sus últimos vestigios de materialidad? y, finalmente, ¿Cuál es la que recibe las formas inteligibles de las cosas sensibles? En las respuestas a estas cuestiones están definidos los dos momentos esenciales en la teoría tomista del conocimiento, ya que muestran una especie de *desdoblamiento* de la facultad intelectual del alma humana, lo que permite explicar cómo del contacto con lo sensible, se

extrae lo inteligible; de aquí la unidad indisoluble entre ambos momentos, o bien, entre ambas potencialidades.

Puede decirse entonces que:

... la esencia universal que el entendimiento aprehende directamente abstrayéndola de los singulares es de algún modo percibida por el sentido, a saber, indirectamente. Y es que si los sentidos no aprehendieran de alguna manera la esencia universal no habría modo que esta fuera alcanzada por el entendimiento (Ramírez 1954: 78-79).

La misión agente del entendimiento queda más que indicada, él es la respuesta a las dos primeras preguntas supracitadas; y pasivamente, al entendimiento le corresponde responder la tercera cuestión (Véase *Comp. Theo.* 81, 141 y 83, 144).

El entendimiento despoja las especies impresas de sus últimos residuos de origen sensible para elevarlas a hechos o imágenes inteligibles. Y así, lo potencialmente inteligible de aquellas imágenes se actualiza por el "*entendimiento agente, el cual esclareciendo por así decirlo, las imágenes, las hace inteligibles en acto*" (*S. Th. I*, 79, 4). Tal esclarecimiento no será otra cosa que la abstracción en su grado supremo, de tal modo, que la inteligencia se deba a ella, al *separar* lo particular de lo universal.

El así llamado entendimiento agente es comprendido como el medio que actualiza la potencia inteligible de las especies sensibles. Según nuestro autor, es la facultad participada de aquel entendimiento superior capaz de *iluminar* las imágenes para hacerlas inteligibles. Además, amplía su doctrina al indicar que dicho accionar es una participación de Dios: "*De quien por consiguiente participa el alma humana su luz intelectual, conforme expresa el Salmo: Señor marcada está en nosotros la luz de tu rostro*" (*S. Th. I*, 79, 3 ad resp y ad corp.)³.

Por su parte, el entendimiento posible tiene dos funciones: primero, permite aprehender las esencias abstraídas de las cosas sensibles y formar con ellas conceptos. Segundo, capacita para hacer juicios acerca de los objetos aprehendidos. Estas dos operaciones se corresponden con los dos componentes básicos del ser creado según lo entendía el autor que comentamos: la esencia y la existencia. La primera operación se ocupa de las esencias y, a partir de ellas, de la formación de conceptos. Pero hay algo más que las esencias y es el acto mismo de existir; por tanto, se requiere una operación

posterior mediante la cual podamos captar la existencia de las cosas y, tal operación, es el juicio. De esto se sigue que la doctrina tomista del conocimiento está en plena armonía con su noción de ser y lo mismo puede decirse con respecto a su doctrina de la verdad.

Sintetizando, tenemos que el supremo y fundamental aspecto de la doctrina sobre las potencias del alma en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, es su epistemología e, implícitamente, las dos facultades del entendimiento. De ellas, le corresponde al *agente* abstraer, de la imagen de la fantasía, una imagen espiritual o *especie impressa*, que imprime en el entendimiento pasivo, donde surgirá una imagen formal o *especie expressa*, producto de la esencia abstraída. Sin embargo, no conocemos la imagen, sino, por ésta, la cosa misma. Así, el objeto próximo de nuestra potencia intelectual es, en esta vida, la esencia de las cosas materiales y particulares.

En contraposición a Siger de Brabante, nuestro autor defiende la doctrina de que cada ser humano tiene su propio entendimiento agente, argumentando, entre otras cosas, que de no ser así, no se podría pensar cosas contrarias al mismo tiempo unos y otros, ni tampoco habría personalidad, responsabilidad, libertad individual ni otras características subjetivas⁴.

El segundo aspecto del tema que tratamos y en plena consistencia con la doctrina tomista del conocimiento lo constituyen los primeros principios. Aristóteles definió el principio como aquello de lo cual procede una cosa y los primeros principios a los que se refiere el Aquinate se contextualizan con esta definición. Consecuente con ello, nuestro autor los entiende como el principio por excelencia del discurso lógico:

El raciocinio humano cuando sigue un proceso de investigación o invención parte de ciertas verdades de inmediato entendidas que son los primeros principios, para volver después, por vía de juicio resolutorio, a comprobar con esos mismos principios las verdades halladas (*S. Th. I, 49, 8*).

Estos principios son verdaderos y se perciben de inmediato al contacto con la realidad. Son tan simples que no requieren demostraciones y, en cambio, son la base para cualquier demostración en cualquier ciencia. En este sentido, se ha entendido que un primer principio es una proposición verdadera, evidente, universal y necesaria. Ellos

son base de toda demostración, aun cuando no requieran de demostración alguna.

Nuestro autor dio por hecho las características antes señaladas y explicó que eran evidentes en tanto, se los capta inmediatamente en su verdad y en cuanto, se conoce su significado; por otro lado, son universales, ya que se aplican a cualquier ente (*S. Th. I, 49, 8*). Así, antes de que el individuo conozca las cosas particulares directamente, conoce los primeros principios que las rigen. Por último, tales principios son verdades necesarias, de tal manera, que sería absurdo que su validez dejase de ser en algún momento.

El Aquinate llega inclusive a afirmar que los primeros principios los poseemos naturalmente, puesto que Dios, que es el autor de nuestra naturaleza, nos los ha infundido y él mismo los contiene en su sabiduría, con lo que, contrariarlos sería contrariar la sabiduría divina, lo que es imposible en la doctrina del Aquinate (*S. C. G. I, 7*).

Hay que precisar sin embargo, que en la doctrina tomista tales principios no son propiamente innatos, a la manera de la idea de infinito en Descartes ni de las categorías kantianas. Lo único innato en ellos es la capacidad y la necesidad que tiene el espíritu de formarlos al contacto con las cosas; así, ellos son producto de nuestra relación con el ser y se captan en tanto son una generalización sobre las realidades ontológicas. Muchas veces nuestro autor, siguiendo a Aristóteles, se refiere al entendimiento como *tabula rasa*, para atribuirle al alma contenidos innatos de ninguna especie. Santo Tomás los llama *primeras concepciones del entendimiento*, o sea, los primeros productos que el entendimiento concibe inmediatamente después de la experiencia de lo sensible.

Tales primeros principios serán el punto de partida de todo proceso lógico discursivo, proceso en el cual lo que propiamente se efectúa es una comparación entre esos principios y las nuevas cosas aprehendidas, de tal forma, que lo que conocíamos potencialmente de todas las cosas, lo conocemos en acto, al aplicarlos a algunas de ellas específicamente.

Dicha comparación permitirá pasar de lo conocido a lo desconocido, que será como tal expresado, lógicamente, en una conclusión inferida en el proceso noético y discursivo. A este respecto el Aquinate escribe que: . . . *el proceso de la razón que llega al conocimiento en la invención no es otro que el de aplicar principios comunes evidentes por sí mismos a materias determinadas y*

proceder luego a algunas conclusiones y de Estas a otras (S. C. G. I, 7).

II-b Apetito y voluntad

Hasta aquí se ha considerado la potencialidad cognoscitiva del intelecto humano. Pero sabido es que los seres humanos no sólo conocen sino, además, apetecen. Este carácter es compartido con las demás formas naturales, pero reviste particularidades en el ser humano, precisamente por ser éste una naturaleza dotada de entendimiento.

El alma aprehende los objetos por medio de dos potencias, una inferior: *la sensitiva*; otra superior: *la potencia intelectual o racional*, pero en un sólo acto noético constitutivo. También, tenderá hacia los objetos por dos potencias apetitivas, una inferior: *sensualidad* (que se divide en irascible y concupiscible) y, otra, superior: *voluntad*, sobre la cual se hará referencia en lo sucesivo, por ser la otra potencia superior, objeto de nuestro estudio.⁵

El Aquinate sostiene que:

Es necesario afirmar que el apetito intelectual es potencia distinta del apetito sensitivo. La apetitiva, en efecto, es potencia pasiva, que por naturaleza ha de ser movida por el objeto conocido. De donde tenemos que el objeto apetecido y conocido es motor no movido, mientras que el apetito es motor movido. Los seres pasivos y determinables se distinguen conforme a los principios activos y motores, porque es necesaria una proporción entre el motor y el móvil y entre lo activo y lo pasivo, incluso la misma potencia pasiva recibe su propia naturaleza del orden que dice el motivo determinante. Y puesto que lo conocido por la inteligencia es género distinto a lo conocido por los sentidos, síguese que el apetito intelectual es potencia distinta del apetito sensitivo (*S. Th. I, 80, 2*).

El *apetito natural*, el *sensitivo* y el *racional* se distinguen como tres grados irreductibles de perfección. Este último es, según la doctrina que estudiamos, el que más se aproxima a la perfección suprema y, por ende, no puede carecer de una inclinación de orden superior; se da en los seres humanos, e implica las perfecciones de los apetitos inferiores. Se caracteriza por poseer una inclinación que no es necesariamente movida por la naturaleza del ser (apetito natural), ni por el objeto deseable que se aprehende (apetito sensitivo), sino, más propiamente, inclinación decidida o no, según el sujeto mismo, capaz de determinar sus propios movimientos, sus fines y los medios proporcionales.

Como sabemos, un ser no puede determinar su propia inclinación hacia un fin desconocido, pues no sabría cómo ni con cuáles medios elegir, por consiguiente, este apetito superior se hallará estrechamente ligado al conocimiento intelectual antes estudiado. De aquí que sea voluntario y que el estudio de una potencia requiere del análisis de la otra (*De Ver. XXII, 4 corp.*).

La *voluntad* difiere del apetito sensitivo, puesto que desea el bien como tal y lo identifica con rango universal, como su objeto. El mismo resulta único por dos razones: en primer lugar, porque la unidad de la potencia demanda la de su correlativo; en segundo lugar, porque lo universal se opone —por definición— a la multiplicidad de lo particular, así, se apeetece voluntariamente hablando: *bonum sub communi ratione boni*.

El apetito sensitivo, por su lado, no desea el bien en general, sino los objetos particulares presentados por los sentidos. De esta manera, la voluntad no puede dejar de ser lo que es y su adhesión inmutable al bien, constituye el primer principio de toda operación, necesidad que fundamenta la contingencia de nuestra elección, según se advierte seguidamente:

De manera semejante, la necesidad natural no es contraria a la voluntad. Al contrario, es necesario que, así como el entendimiento asiente por necesidad a los primeros principios, así también la voluntad se adhiere al fin último que es la bienaventuranza; pues es el fin, como dice el Filósofo, en el orden práctico, lo que son los principios en el orden especulativo (*S. Th. I, 80, 2*).

Quede claro que, pese a lo indicado en la cita anterior, apegados a la doctrina del Angélico, no se debe inferir que la voluntad quiere necesariamente todo lo que quiere. En este sentido, resulta útil establecer otra vez el paralelismo entre voluntad y conocimiento. La voluntad implica, por definición, una adhesión incondicional al fin último, vale decir, al Bien Soberano, a Dios. El intelecto, por su lado, presta adhesión, también natural e incondicionalmente, a los primeros principios.

Ahora bien, hay proposiciones que, siendo inteligibles para la mente humana, no están unidas a dichos principios por un lazo de conexión necesaria; tal sería el caso de las proposiciones contingentes, de cuya negación no se sigue la negación de los primeros principios. Además, existen proposiciones llamadas necesarias, porque provienen necesariamente de los primeros principios, por vía

de demostración lógica. Negar tales proposiciones equivaldría a negar los primeros principios.

Lo mismo sucede por parte de la voluntad. De no ser así, sólo se amarían los bienes en relación necesaria con la felicidad suprema y sabido es que esto no siempre sucede. Existen bienes particulares que no dicen relación necesaria con la felicidad, a los que la voluntad no se adhiere necesariamente. En cambio, existen otros que tienen relación necesaria con la felicidad, por los cuales el ser humano se une a Dios, en quien encuentra la verdadera felicidad. Nuestro autor establece una relación de fundamental importancia:

Pero, hasta que sea demostrada la necesidad de esta conexión por la certeza de la visión divina, la voluntad no se adhiere necesariamente a Dios ni a las cosas que son de Dios. En cambio, la voluntad del que ve a Dios en esencia, se une a Dios necesariamente, del mismo modo que ahora necesariamente deseamos la felicidad. Está claro, por tanto, que la voluntad no quiere necesariamente todas las cosas que ama (*S. Th. I, 82, 2*).

Profundamente consecuente con sus tesis y superando en mucho su momento histórico, el Doctor Angélico plantea que la voluntad del ser humano en estado presente o *in via*, no puede adherirse necesariamente a Dios, pues no tiene certeza de su visión. Se adhiere a El, pero voluntaria y libremente, en tanto ese ser omnipotente es elegido por la naturaleza racional, de una manera especial, como paradigma por antonomasia de la felicidad.

El Aquinate es aquí, de alguna manera, más aristotélico que Aristóteles mismo, puesto que lleva hasta sus últimas consecuencias las tesis del griego: primero, el ser humano tiende necesariamente a la felicidad y trascendiendo al Estagirita agrega que, como acto segundo y libre, algunos eligen a Dios como fin, que permite la felicidad última. Dios es querido por la persona, no con carácter de necesidad ineluctable, sino en razón de Bien Supremo, Común y Especial.

La conexión entre la felicidad y Dios no es tan resueltamente clara ni evidente como para que la persona sea incapaz de querer algo distinto de Dios. Desde luego, en la doctrina tomista, en cierto sentido, el ser humano siempre quiere a Dios, puesto que quiere necesariamente la felicidad y, de facto, la felicidad suprema en esta doctrina sólo puede encontrarse en Dios.

Pero, debido a que el ser humano no tiene una visión clara de ese Ser infinito, pueden aparecerle

como necesariamente relacionados con la felicidad, objetos que no lo están en efecto y, al pretender la felicidad en algo distinto de Dios, se quiere *sub ratione boni*. En este respecto Copleston indica:

En sentido imperativo el hombre quiere siempre a Dios; pero por lo que se refiere a la elección consciente, el hombre puede querer algo distinto de Dios, incluso hasta la exclusión de Dios (1982: 370).

De este modo, doctrinalmente no es contradictorio suponer la existencia del *liberum arbitrium*, el que no debe entenderse como una potencia o facultad distinta a la voluntad (*S. Th. I, 83, 1*). Sin embargo, hay una distinción técnica entre aquél y ésta. El término voluntad significa la facultad como principio de toda nuestra volición, ya sea necesaria (en relación con el último fin o felicidad última), o ya libre (en relación con la elección de medios tendientes a dicho fin). El libre albedrío, o voluntad libre, es la misma facultad como principio de nuestra libre elección de medios queridos, previa aclaración racional, de aquí que Siwek (1950:345) indique que el libre albedrío es la activa indiferencia intrínseco en virtud de la cual, la voluntad tiene la potestad de dominio sobre su propio acto, de tal suerte, que puestas todas las condiciones para actuar, puede actuar o no actuar. Síguese que la elección humana no es por instinto natural, sino, por acto libre de naturaleza intelectual.

En la elección de medios se interpone un juicio, gracias al cual, se asiente lo que debe escogerse y lo que debe evitarse, según lo aproxime o lo aleje del fin deseado (*S. Th. II, 13, 6*). En este sentido, "*el libre albedrío es la potencia por la cual un hombre es capaz de juzgar libremente*" (*De ver. XXIV, 4 y 6*). Con esto, no se hace referencia a ningún tipo de juicio lógico, sino al decisivo, que pone fin a la deliberación resultante en la que la persona pondera los posibles objetos de elección desde distintos puntos de vista. Con base en esto se ha comentado que:

El *liberum arbitrium* es, pues, la voluntad, pero designa la voluntad no absolutamente, sino en su relación a la razón. El juicio como tal pertenece a la razón, pero la libertad del juicio pertenece inmediatamente a la voluntad. Aun así es cierto que la explicación tomista de la libertad es de carácter intelectualista (Copleston, 1982: 371).

III- A manera de sinopsis

Parafraseando la *Tesis XXI*, propuesta por el P. Hugon y en concordancia con lo planteado hasta aquí, quede claro que en el ejercicio voluntario, la acción se ve precedida por el entendimiento y, aún en este sublime nivel, el apetito intelectual se inclina hacia aquello que se presenta como bien capaz de colmar todas la apetencias. La noción antropológica que sustenta esta doctrina es profundamente intelectualista y permea todas las facetas de la filosofía que estudiamos.

Pese a esto último, se debe ser justo y observar que tanto en la doctrina del conocimiento estudiada, así como en la doctrina de la voluntad, el origen de todo contenido es empírico, por lo tanto, el planteamiento del Angélico no es abstraído, aunque sí metafísico. Esta última característica, ubica la doctrina de las potencias superiores, radicalmente hablando, en el devenir histórico-material, punto de partida *sine qua non* y complementado por nociones trascendentes, pero inexplicables sin su inicio práctico-contextual.

En *De Malo*, 6 art. único, y desde una perspectiva óptica, el autor indica que el ser humano constata su ser con base en un sólo principio activo, desdoblado en las dos potencias superiores antes estudiadas, a saber: la inteligencia y la voluntad. Asimismo, se indica que dicho principio se asemeja, al tiempo que también difiere, al que encontramos en el resto de las criaturas:

Se parece en el sentido de que una parte y de otra, tenemos una forma, que es el principio del obrar, y una inclinación o un apetito, consecutivo a esta forma: apetito del que deriva la acción exterior. (El ser humano), en efecto, obra por inteligencia. La diferencia consiste en esto: la forma que constituye las realidades de la naturaleza está individualizada por la materia; la inclinación que se deriva de ésta, como consecuencia, estrictamente determinada a una sola posibilidad. La forma intelectual, por el contrario, en razón de su universalidad, es susceptible de englobar a una multitud de posibilidades. Por eso, como los actos se realizan siempre sobre una materia singular, jamás adecuada a la potencia de lo universal, la inclinación de la voluntad no está determinada.

También, el estudio de las facultades superiores propuetas por el Aquinate, permite, ser testigo de la coherencia doctrinal, ya que, aun cuando sea en distintos niveles, la existencia, la verdad y lo bueno, son elementos que no se los

entiende el uno sin el otro. Las citas que transcribimos seguidamente permiten constatar lo que aquí se plantea:

Es primero en el orden racional lo que es aprehendido primero por nuestro intelecto. Ahora bien, lo primero que es aprehendido por nuestro intelecto es el ente; en segundo término, nuestro intelecto aprehende que conoce el ente, y, en tercer término, aprehende que lo desea. Por consiguiente, lo primero es la razón de ente, lo segundo la razón de verdadero y lo tercero la razón de bueno, aunque el bien (lo bueno) se encuentre en las cosas (*S. Th. I, 16, 4 ad 2*).

Lo verdadero y lo bueno se identifican (*convertuntur*) en la realidad y así, el bien es conocido por el intelecto bajo el aspecto de verdadero y la verdad (*verum*) es deseada por la voluntad bajo el aspecto de bien (*S. Th. I, 59, 2 ad 3*).

La verdad y el bien se incluyen mutuamente: lo verdadero es un bien, sin lo que no sería deseable; y el bien es verdadero, sin lo que no sería inteligible (*S. Th. I, 79, 11 ad 2*).

En términos generales y acorde con lo definido con respecto del ordo naturalis, toda criatura se inclina al bien, mas esta situación es especial por el modo de ser de la naturaleza humana, esto por cuanto dicha condición introduce como ya estudiamos, la noción de entendimiento⁶. En la teoría causal utilizada por el autor que estudiamos, el principio de la acción radica en la causa final y esto, aplicado a las dos potencias que han ocupado nuestra atención, se concreta así: . . . *el objeto del intelecto es: el ser y lo verdadero, se inclina a la forma. El objeto de la voluntad, por el contrario, pertenece a la finalidad (De Malo, 6)*.

IV. Notas

1. Es importante observar que en *De Anima*, I el Estagirita afirmó que la vida se manifiesta por *moverse y sentir*. Nótese que Santo Tomás, ahora que define la vida, subraya, alejándose de el Filósofo, el carácter intelectual de su doctrina.

2. La gnoseología tomista se opone a la platónica y a la agustiniana en las siguientes dos afirmaciones fundamentales: ante todo, Platón y su séquito acentúan resueltamente la facultad de la actividad de conocer, el elemento vital y subjetivo en la génesis del conocimiento humano. A este respecto, Santo Tomás hace resaltar, de acuerdo

con Aristóteles, el carácter pasivo y receptivo del conocimiento y ve en él una asimilación del sujeto cognoscente con el objeto conocido, una capacidad representativa de la realidad. La segunda oposición, íntimamente ligada a la anterior, hace referencia al hecho de que para Platón y Agustín la percepción sensible y el conocimiento intelectual están yuxtapuestos y sin comunicación uno con otro. El Aquinate en este sentido resolvió que hay una íntima e indisoluble relación entre la percepción sensible y el conocimiento intelectual.

3. a) Obsérvese que en apariencia el Aquinate se adhiere a la doctrina de la iluminación propuesta por San Agustín. Sin embargo, técnicamente, la significación de la doctrina tomista es radicalmente diferente.

b) Se transcribe el Salmo IV, 7, según lo leía El Angélico en la *Vulgata*.

4. En este sentido sería útil leer el opúsculo titulado *Sobre la unidad del entendimiento. Contra los averroístas de París*.

5. Para comprender mejor esta subdivisión puede verse *De Veritate*, XV, 3 corpus.

6. Para mayor claridad de lo que se está planteando, recomendamos nuestros siguientes artículos: "En torno a la teleología antropológica tomista". En *Comunicación*, Vol. 7, No. 2, año 16, 21-30. "El ordo naturalis y las causas segundas en el pensamiento del Doctor Angélico". En *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. XXXI (74), 71-74, 1993. Y, "Esencia de la naturaleza humana según Santo Tomás de Aquino. En *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. XXIX (69), 89-95, 1991.

V. Bibliografía

Araya V., E. "Esencia de la naturaleza humana según Santo Tomás de Aquino". En: *Revista de Filosofía*

de la Universidad de Costa Rica. XXIX (69), 89-95, 1991.

_____. "El ordo naturalis y las causas segundas en el pensamiento del Doctor Angélico. En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. XXXI (74), 71-74, 1993.

_____. "En torno a la teleología antropológica tomista". En: *Revista Comunicación*. (Publicación del Instituto Tecnológico de Costa Rica, Departamento de Comunicación) Vol. 7, No. 2, año 16.

Aristóteles. (1964) *Obras*. Trad., preámbulo y notas de F. de P. Samaraanch. Madrid: Editorial Aguilar.

Baugorther. (1938) Santo Tomás. *Los grandes pensadores*. Buenos Aires: Espasa Calpe, S. A.

Copleston, F. (1982) *El pensamiento de Santo Tomás*. Trad. Elsa Cosilia Frost. México: Fondo de Cultura Económica.

Gilson, E. (1972) *La Filosofía de la Edad Media*. Madrid: Editorial Gredos.

Hugon, E. O. P. (1963) *Las veinticuatro tesis tomistas*. Buenos Aires: Editorial Poblet.

Mas, O. "Algunos aspectos de la teoría del conocimiento en Santo Tomás de Aquino; introducción a la doctrina de la iluminación de la inteligencia en el sistema". En *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Vol. 13, No. 36 (1976), 57-71.

Ramírez, S. (1954) *El concepto de la filosofía*. Madrid: Editorial León.

Siwek, P. S. J. (1950) *Psychologia methaphysica*. Traducción nuestra. Roma: Universidad Gregoriana.

Tomás de Aquino, S. (1959) *Suma Teológica*. (Bilingüe). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

_____. (1968) *Suma Contra Gentiles*. (Bilingüe). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

_____. (1947) *Opúsculos Filosóficos*. Según Ed. crítica de Pierre Mandonet, O. P. Buenos Aires: Editorial Poblet.

_____. (1980) *Compendio de Teología*. Trad. y notas de J. I. Saranyana y J. Restrepo. Madrid: Ed. Rialp S. A. 1980.

Vanni-Rovighi, S. (1972) *L'antropologia filosofica di Santo Tommaso d'Aquino*. Traducción nuestra. Milano: Editorial Vata e Pensiero.

Eval Antonio Araya Vega
Apartado Postal 359-4250
San Ramón, Alajuela.
Costa Rica