



LA LUZ DEL ENTENDIMIENTO AGENTE EN LA ONTOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Extracto

I. Para Santo Tomás “nuestro entendimiento no juzga de la verdad por inteligibles que existan fuera del alma, sino por la luz, que es el entendimiento agente, que hace los inteligibles”.

II. Esta virtud activa, formadora de los inteligibles en la conciencia pensante humana, le pertenece a la mente porque ella es inteligible en acto, es decir, en su mismo ser, recibido en una forma sin materia, es habitualmente capaz de auto-percibirse como existente.

III. “La comprensión del ser como acto y perfección de todas las cosas” posibilita la del entender como “cierto ser” que, por lo mismo, es infinito en su naturaleza, lo que da razón de la infinidad intencional del cognoscente humano en la doble línea de la sensibilidad y del conocimiento intelectual.

IV. Porque las formas, determinantes de la naturaleza de las cosas finitas, sólo se coartan por su recepción en la materia, lo inmaterial es, por sí mismo, inteligible, lo que le da aptitud para tener en sí las formas de lo otro. La naturaleza intelectual constituye a un ente en “inteligible intrínseco”, en el que pueden ser presentes las formas de lo otro, a modo de “inteligibles extrínsecos”.

“El entendimiento entiende lo que en él existe como inteligible en acto”. Por ascenso analógico alcanzamos a afirmar como inteligible en acto puro la subsistente intelección de la intelección, que es el mismo Ser subsistente.

V. En vía descendente, hemos de pensar las substancias separadas como subsistentes en ser inmaterial e inteligible. El hombre -que está, en esta escala, en el último lugar- tiene el poder habitual de ser consciente de sí mismo según su ser con aquella “vuelta sobre sí mismo” que se constituye por la posesión del ser.

I. INTRODUCCIÓN Y PRESUPUESTOS

El equilibrado edificio de la síntesis gnoseológica tomista tiene su clave de bóveda en la doctrina, objeto de secular polémica, del “entendimiento agente”. Por la “luz del entendimiento agente”, en efecto, se explica el carácter directo y connatural de la aprehensión del ente y de los primeros principios que en el ente se fundan, abstraídos del dato sensible; y por los cuales conoce el hombre las “quiddidades” de las cosas y juzga de éstas “según lo que son”. La gnoseología tomista queda, así, centrada, frente a todo empirismo (y también frente a todo intuicionismo platónico), en la afirmación del *carácter espontáneo e intrínseco de la operación intelectual*:

“La virtud intelectual juzga acerca de la verdad, no por algunas cosas inteligibles existentes fuera del alma, sino por la luz del entendimiento agente que hace los inteligibles” (*De spirit. creat.*, artº. 10, ad octavum).

La importancia central de esta doctrina pasó inadvertida, con frecuencia, por haber sido propuesta tan sólo en el plano de una concepción “física” de la realidad del conocimiento, a saber: considerando la “especie” inteligible en tanto que “*accidente inherente*” al entendimiento potencial, y argumentando entonces la necesidad de la acción *eficiente* del “entendimiento agente” por la imposibilidad de que un agente orgánico, como la imagen sensible, actúe sobre una facultad espiritual: “lo incorpóreo no puede ser alterado por lo corpóreo” (*S. Th. I, Q. 84, artº. 6, in c.*).

Este planteo de la cuestión, peligrosamente sugerido por la misma terminología usada, es una base demasiado estrecha para que se edifique sobre ella una doctrina vigorosa de la intelección. Con una atención exclusiva a los problemas de la “eficiencia natural” y de la “inherencia entitativa” de los factores del conocimiento, se dejaban en olvido, en realidad, las cuestiones fundamentales: la consideración del *conocimiento en cuanto tal*, y de las “especies” inteligibles en *su ser representativo* o “intencional”, especificativo de la capacidad del alma para “llegar a ser todas las cosas”.

“Toda la fantasmagoría de las especies inteligibles y del entendimiento agente”, como se dijo en una polémica célebre¹, ofrecía blanco entonces a la

¹ Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, en su carta a D. Alejandro PIDAL Y MON, titulada *Instaurare Omnia in Christo. La Ciencia Española. Obras Completas*, Vol. LIX, pág. 115. El respeto debido al insigne polígrafo no debe impedirnos el reconocer su inferioridad filosófica patente frente a sus adversarios tomistas, en la célebre polémica con PIDAL Y MON y el Padre FONSECA, O. P. Este último, especialmente, se esforzaba en llevar la cuestión a su verdadero terreno: “Si, prescindiendo en absoluto de su manera de ser (de las “especies”) como afecciones subjetivas, consideramos solamente su valor representativo y su relación trascendental con el objeto representado por las mismas (que *es* lo que constituye propiamente la ciencia de estas especies

objeción de constituir una innecesaria multiplicación de entidades, y la actividad misma de “hacer los inteligibles” aparecía a modo de una eficiencia mecánica: su carácter “vital” e inmanente era desconocido u olvidado.

En nuestro trabajo de hoy, sin embargo, deberemos prescindir casi por completo de tales problemas, para ocuparnos de la *definición y fundamentación del “entendimiento agente” en el plano de la “ontología del conocimiento” de Santo Tomás*, presidida por aquella tesis que CAYETANO formuló diciendo que el “conocer” no es, en su razón propia, sino cierto “ser”: “*Sentir y entender no son nada más que cierto ser*” (CAYETANO, in III *De Anima*, c. 5).

LOS PRESUPUESTOS DE LA DOCTRINA TOMISTA DEL “ENTENDIMIENTO AGENTE”

La argumentación por la cual Santo TOMÁS concluye la existencia de una “virtud por parte del entendimiento que hace los inteligibles” (*S.Th. I, Q. 79, art.º 3*), es de naturaleza rigurosamente gnoseológica. En efecto: las premisas que llevan a la afirmación de la existencia del entendimiento agente son: 1.º La potencialidad del entendimiento, que es en su origen “como una tablilla en blanco”; y 2.º No, primordialmente, su impasibilidad ante un agente orgánico, sino la *no existencia de inteligibles en acto*, ni en las cosas sensibles, ni en las imágenes que las representan. Así, dice, por ejemplo, revisando las doctrinas de PLATÓN y ARISTÓTELES:

“De acuerdo con la opinión de Platón no había ninguna necesidad de poner un entendimiento agente *para hacer los inteligibles en acto...* pues Platón afirmó que las formas de las cosas naturales subsistían sin materia y que, por consiguiente, eran inteligibles, dado que es por el hecho de ser inmaterial que algo es inteligible;... Pero como Aristóteles no afirmó que las formas de las cosas naturales subsistieran sin materia (y las formas que están en una materia no son inteligibles en acto), se seguía que las *naturalezas, o formas, de las cosas sensibles, que entendemos, no son inteligibles en acto...* Luego es necesario afirmar alguna virtud por parte del entendimiento que haga las cosas inteligibles en acto... *y esta es la necesidad de afirmar el entendimiento agente*” (*S. Th. I, q. 79, art. 3, c*).

inteligibles y su valor ideológico) en este sentido mantenemos y afirmamos la existencia de las especies inteligibles...”. “Esta es cuestión que no afecta a la esencia de la “especie inteligible”, sino sólo a su inherencia accidental... No se trata de saber lo que sea en sí misma la especie inteligible considerada como afección interna de nuestra facultad intelectual o en cuanto a su inherencia física real y subjetiva, sino sólo de probar la necesidad indeclinable de admitir esta representación intelectual...” Fr. Joaquín FONSECA, O. P., *Defensa de la filosofía cristiana*. En el vol. cit. de las *Obras completas* de MENÉNDEZ PELAYO, págs. 142 y 143.

Santo TOMÁS se plantea la objeción según la cual sería innecesario afirmar la existencia de un agente distinto de la imagen para explicar la recepción inmaterial de la “especie”; bastaría, para ello, la inmaterialidad misma del entendimiento.

Esta objeción, que luego se hará clásica, cobra su fuerza en un planteo del problema en la línea del “modo entitativo de inherencia” de la “especie” inteligible en el entendimiento a que antes hemos aludido. Pues bien, Santo TOMÁS zanja la cuestión, no precisamente recordando la imposibilidad del espíritu ante un agente orgánico, sino, más radicalmente, *negando la existencia de un inteligible en acto* en la cosa sensible y en la imagen misma:

“Supuesto un agente, bien sucede que su semejanza sea recibida de diversas maneras en recipientes diversos, de acuerdo con sus diversas disposiciones. *Mas si no preexiste ningún agente*, la disposición del recipiente no hará nada. *Ahora bien, lo inteligible en acto no es algo existente entre las cosas de la naturaleza*, tratándose de la naturaleza de las cosas sensibles, que no subsisten fuera de la materia.” (*S. Th. I, Q. 79, artº. 3, ad tertium*).

Con sólo lo dicho, se ve ya la posibilidad - históricamente realizada - de que, al amparo de una misma terminología, se defiendan concepciones sobre el “entendimiento agente” de una significación completamente distinta en cada caso. La doctrina se alejará de la concepción tomista: 1.º Si se afirma la existencia de unidades actualmente inteligibles, ya separadas, ya en las cosas mismas, pero *con inteligibilidad actual anterior* a la abstracción intelectual. 2.º Si se adopta la posición (no considerada por Santo TOMÁS, fiel a la doctrina de que la inmaterialidad es el constitutivo de la inteligibilidad) que presenta el singular material como inteligible en sí mismo y objeto directo de la intelección².

LA ACTIVIDAD Y LA NATURALEZA DEL “ENTENDIMIENTO AGENTE”

Se afirma, pues, que existe el “entendimiento agente” (o más propiamente “factivo”) para “hacer” los inteligibles en acto. Y su relación con la potencia intelectual (“entendimiento posible”) es análoga a la de la “causa factiva” con respecto a la materia en que opera: “como el arte es a la materia”³.

² La tesis de la “inteligibilidad directa del singular material, aceptada en la tradición suarista, ocasiona un cambio completo de sentido en la doctrina del entendimiento agente. Vid. SUÁREZ, *De Anima*, libro IV, c. 2. Cfr. *La gnoseología de lo universal en Suárez*, por José M. ALEJANDRO, S. J., “Pensamiento”, año 1948, vol. IV.

³ Aunque en la presente nota no se comenta directamente a ARISTÓTELES, es imprescindible tener presente su texto básico al respecto: *De Anima*, III, c. 5; texto

Sin embargo, al atribuir a la mente humana esta “virtud activa por parte del entendimiento”, principio intrínseco de actuación de su propia potencia intelectual, no se afirma que su sola actividad baste para formar los inteligibles. La doctrina del entendimiento agente de ningún modo se confunde con cierto “innatismo”, ya que el entendimiento agente no causa las “especies” en el entendimiento posible, sino “por las imágenes hechas por él inteligibles en acto” (*Quaest. disp. de An.*, art. 15, c). Esta acción sobre las imágenes es concebida como una “iluminación”, y el propio entendimiento agente “como una luz” inteligible y espiritual: “luz del entendimiento agente”, la *luz que el entendimiento agente es*.

* * *

“De estos secretos hablamos en cuanto podemos”, dice CAYETANO. Apoyados en la metáfora, de profundo sentido metafísico, de la luz, podemos seguirle en su interpretación simple y genial. La iluminación es la actividad misma de la luz presente. Si el efecto “formal” de la luz en lo diáfano es hacerlo, por su presencia misma, luminoso, tiene también, sin embargo, un efecto “objetivo” en los cuerpos puestos en continuidad con lo diáfano iluminado: hacer aparecer “lo visible”, es decir, el color.

Esta concepción de lo que sea la luz y la iluminación en el orden natural, es transpuesta al orden inteligible (Cf. *S. Th.* I, Q. 67, artº. 1): “Si se habla propiamente de luz en lo espiritual”). En las imágenes sensibles, “a las que tiene connaturalmente dirigida su mirada el entendimiento humano” ⁴, la iluminación del entendimiento agente produce el efecto “objetivo” de hacer aparecer, no “todo lo que en ellas hay”, sino lo intelectualmente “visible”, a saber: la naturaleza o quiddidad; “de modo que esta iluminación es abstractiva, porque hace aparecer en la imagen sensible lo que la cosa es, prescindiendo de sus condiciones materiales individuantes” ⁵. Según esto:

difícil, que sólo con la interpretación expuesta, nos parece, sobre el “entendimiento agente”, vuelta comprensible.

⁴ “El alma intelectual humana por su unión con el cuerpo tiene su mirada inclinada hacia las imágenes; por tanto, no es informada en orden a entender algo a no ser por las especies recibidas de las imágenes”. (*Quaest. Disp. De Anima*, art. 16, c.). “Es connatural al hombre el ver las especies inteligibles en las imágenes... Pero el conocimiento intelectual no consiste en las imágenes mismas, sino que en ellas se contempla la pureza de la verdad inteligible”. (*S. Th.* II-II, q. 180, art. 5, ad 2).

⁵ “El efecto de la luz es doble, a saber, formal y objetivo. El formal consiste en ser iluminadora, así por ejemplo, en lo diáfano. El objetivo, en cambio, consiste en aparecer, como por ejemplo en el color: pues el color no aparece si no está iluminado.

“El mismo entendimiento agente es la luz con que resplandece objetivamente la imagen según la quiddidad que en ella hay” (CAYETANO, *In I*, q. 79, art. 3). Previengamos, sin embargo, un posible equívoco. Si se dice que la imagen es “hecha inteligible” por la luz del entendimiento agente, no es porque en su singularidad (representativa de condiciones materiales individuantes) pueda ser partícipe de la inteligibilidad en acto: lo que la luz inteligible hace actual es lo “visible” por el entendimiento. Pues, ni éste puede tener por objeto lo inesencial, ni puede la luz inteligible hacer aparecer sino lo que es capaz de ser iluminado por ella. Los principios individuantes quedan “invisibles” en sí mismos porque son incapaces de participar de esta luz. La imagen es “inteligible en potencia” sólo en cuanto representativa de un individuo *de tal naturaleza*; naturaleza que la luz inteligible puede revelar.

Superando ya toda metáfora, Santo TOMÁS nos da una rigurosa definición de esta luz que es el entendimiento agente: es, en efecto, “*el acto de los inteligibles*” por los que el hombre entiende: “*La luz del entendimiento agente que es el acto de los mismos inteligibles*” (S. Th. I, q. 87, art. 1, c).

La tesis de una “luz inteligible, connatural a nuestra alma”, “la luz misma de nuestra alma” (*Contra Gentes*, II, c. 77) no tendría sentido de olvidarse que lo que por ella se afirma es que: *el alma intelectual humana tiene por su esencia, no sólo la potencia o capacidad intelectual, sino también la virtud activa que hace todas las cosas “en el ser inteligible” proporcionado a ella*. En consecuencia, sólo impropriamente se caracteriza al entendimiento agente cuando se dice que es una “potencia” o “facultad” distinta del entendimiento posible; debe decirse, en realidad, que es una “virtud” causativa o factiva (que, según ARISTÓTELES, “por su esencia es acto”) que se refiere al entendimiento posible como el “acto” a la “potencia”.

Lo expuesto aquí, puede resumirse en un texto decisivo y explícito de Santo TOMÁS:

“La esencia del ángel es *como acto en el género de los inteligibles... mas no el entendimiento humano, que, o se halla totalmente en potencia respecto de los inteligibles, como entendimiento posible, o es acto de los inteligibles que se*

Ahora bien, la abstracción en la que no hay mentira, por consistir en recibir una cosa y no otra que le va unida, tiene su efecto propio en que aparezca una cosa sin que aparezca otra, como es evidente. Luego, en cuanto a lo que nos atañe, imagino que, puesto que en la imagen hay tal naturaleza, al añadirsele la luz del entendimiento agente, la imagen se ilumina no formalmente como lo diáfano, sino objetivamente como el color, ya que con la iluminación resplandece y reluce en la imagen no todo lo que en ella hay, sino sólo la quiddidad o naturaleza, y no su singularidad a ella unida, de modo que esta iluminación es abstractiva...” (CAYETANO, *In S. Th. I*, q. 79, art. 3, c.).

abstraen de las imágenes como entendimiento agente” (S. Th. I, Q. 87, artº. 1, ad secundum).

II. PROPOSICIÓN DEL PROBLEMA. LA CONNATURALIDAD DE LA “LUZ DEL ENTENDIMIENTO AGENTE” A LA MENTE HUMANA

Dice Santo TOMÁS:

“Al comparar nuestra mente con las cosas sensibles que hay fuera del alma, hallamos que se encuentra con ellas en una doble relación: 1º Una, como la del acto respecto de la potencia, a saber, en cuanto que las cosas fuera del alma son inteligibles en potencia. *Pero la mente misma es inteligible en acto; y según esto se afirma en ella el entendimiento agente que hace los inteligibles en acto.* 2º La otra, como la de la potencia respecto al acto, en cuanto que *en nuestra mente las formas de las cosas determinadas están sólo en potencia,* mientras que en las cosas fuera del alma están en acto; y según esto se afirma en nuestra mente el entendimiento posible, al que compete recibir las formas abstraídas de las cosas sensibles, hechas inteligibles en acto por la luz del entendimiento agente.” (*Quaestio Disp. De Ver. X, art. 6, c).*

El sentido de este texto es difícil. ¿Cómo se concilia, en efecto, la razón alegada de la presencia connatural en la mente de la luz del entendimiento agente, a saber: que la mente misma es inteligible en acto, con la doctrina constante según la cual el alma humana no es sino pura potencia y como “materia prima” en el orden inteligible?

Antes de entrar en la investigación del problema convendrá atender a otros lugares paralelos, cuya interpretación ofrece una dificultad análoga. Así, en el lugar ya citado de la *Contra Gentes*:

“Pues el alma intelectual tiene en acto algo respecto a lo cual la imagen está en potencia, y está en potencia respecto a algo que en las imágenes se halla en acto. *Pues la substancia del alma humana tiene una inmaterialidad, por la cual tiene naturaleza intelectual...* El alma intelectiva misma se queda *en potencia respecto a las semejanzas determinadas de las cosas cognoscibles por nosotros, que son las naturalezas de las cosas sensibles.* Y es verdad que las imágenes nos presentan esas naturalezas determinadas de las cosas sensibles, pero sin haber alcanzado aun el ser inteligible... Así pues, tienen la inteligibilidad en potencia, pero la determinación de la semejanza de las cosas en acto. Lo contrario sucedía en el alma intelectiva. Pues en el alma intelectiva hay una virtud activa sobre las imágenes, que las hace inteligibles en acto; y esta potencia del alma se denomina entendimiento agente” (*Contra Gentes, II, c. 77*).

También este pasaje parece de difícil comprensión. Se afirma que en el alma humana hay en acto la inmaterialidad y la naturaleza intelectual, y que las imágenes están en potencia para participar, no ciertamente de la

intelectualidad, sino del “ser inteligible”. Y se concluye que el alma tiene virtud para elevar las imágenes al ser inteligible, porque posee, no precisamente la naturaleza intelectual a que antes se había aludido, sino la “inteligibilidad en acto”, que se considera implícitamente afirmada con aquélla.

En un tercer pasaje (esta vez de la *Suma Teológica*) se plantea la cuestión de cómo puede radicar en la esencia del alma el entendimiento agente “que por su esencia es acto”, siendo así que el modo de ser del alma funda precisamente la potencialidad del entendimiento posible. A esta dificultad responde Santo TOMÁS:

“El alma intelectual *es ciertamente inmaterial en acto, pero está en potencia respecto a las especies determinadas de las cosas*. En cambio, las imágenes, a la inversa: son ciertamente semejanzas actuales de algunas especies, pero son inmateriales en potencia. Por lo cual nada impide que una y la misma alma, en cuanto es inmaterial en acto, tenga cierta virtud por la cual haga cosas inmateriales en acto abstrayendo de las condiciones individuales de la materia (virtud que se llama entendimiento agente) y otra virtud receptiva de tales especies, que se llama entendimiento posible, en cuanto está en potencia para con tales especies” (*S. Th. I, q. 79, art. 4, ad 4*).

Como en el texto anterior, también en éste, por la equivalencia que se supone entre lo actualmente inmaterial y lo actualmente inteligible, se afirma de nuevo *la actual inteligibilidad de la mente*.

Si se considera el aspecto potencial del alma intelectiva, vemos continuamente afirmado que esta potencialidad se contiene en la línea de la *especificación del entender*; el alma recibe de las cosas materiales y de las imágenes las determinaciones formales o contenidos que la constituyen en la semejanza actual con la naturaleza del objeto sensible. Pero el “*ser en acto*” de la “especie” inteligible, el *principio de actuación* del entendimiento, se atribuye, en cambio, al entendimiento agente, o, por mejor decir, *consiste* en aquella *luz connatural al alma que es el acto de los inteligibles*.

Resumiendo: la mente humana, desprovista de todo “inteligible en acto o de toda forma determinada” - posee en sí connaturalmente el “*acto de los inteligibles* abstraídos de las imágenes”. La presencia *intrínseca y connatural* de este acto se funda en que la mente es *intelectual e inteligible en acto*.

Las dificultades surgen nuevamente, sin embargo, cuando se examina esta fundamentación. Según la gnoseología de Santo TOMÁS, en efecto, 1.º) si la mente fuese en su misma substancia “*inteligible en acto*”, se actuaría intrínsecamente para el conocimiento intuitivo y connatural de sí misma, lo que excluiría la recepción de formas “abstraídas” de lo sensible: “Si el alma conociera por sí misma lo que ella misma es, esto sería una evidencia y por consiguiente un conocimiento primario y principio del conocimiento de las demás cosas” (*Contra Gentes, III, c. 46*). 2.º) Pero también resultaría problemático un intento de fundar la connaturalidad del “entendimiento agente” en la *naturaleza intelectual* del alma; pues su entendimiento, por

radicar en una forma unida a la materia, es puramente potencial. Nuestra alma, afirma con frecuencia Santo TOMÁS, “tiene el último lugar en el género de los seres intelectuales, como la materia primera en el género de los sensibles” (*De Ver.*, X, art. 8, c.).

Por la vía de la *intelectualidad* del alma vamos a parar a la misma conclusión, parece, a que antes hemos llegado por la vía de la *inteligibilidad*.

* * *

La tesis del entendimiento agente podría plantearse, sin embargo, en otro contexto, a saber: no en el de una gnoseología aristotélica, sino en el de una metafísica descendente de tipo ejemplarista y agustiniano. Desde este ángulo de consideración, el entendimiento agente es concebido como una participación, *por parte de la mente humana, de una luz que es reflejo y efecto* de la Luz subsistente, del Sol inteligible, fuente de todo ser y de toda inteligibilidad. O se dirá que el hombre, que ocupa el último lugar entre las inteligencias, participa en lo sumo de su naturaleza de aquello que caracteriza el orden superior en la “Escala de los seres”, a saber: *la posesión connatural del principio de su actualidad inteligible*.

Este recurso, sin embargo, no bastaría para una caracterización y fundamentación ontológica del “la luz del entendimiento agente” fiel al pensamiento de Santo TOMÁS. Pues lo que habría que explicar en este caso, sería justamente por qué el alma intelectual, humana participa connaturalmente, *por su mismo modo de ser*, de aquella luz inteligible.

Tal investigación nos exigirá el recurso a los más fundamentales principios de la ontología del conocimiento que profesa Santo TOMÁS.

III. NÚCLEO DE LA RESPUESTA: “EL SER ES LA ACTUALIDAD DE TODAS LAS FORMAS...”

En su comentario a la Primera parte de la *Suma Teológica* dice el célebre tomista Domingo BÁÑEZ:

“Aunque el ser recibido en una esencia compuesta de principios esenciales sea especificado por éstos, sin embargo, por el hecho de ser especificado no recibe ninguna perfección, sino que más bien se rebaja y desciende a un ser relativo, por cuanto ser hombre o ser ángel no es una perfección en sentido simple.

“Y esto es lo que frecuentísimamente clama Santo Tomás, y los tomistas no quieren oír: que el ser es la actualidad de todas las formas o naturalezas, y que en ninguna cosa se encuentra a modo de recipiente o perfectible, sino a modo de recibido y perfeccionante de aquello en que es recibido; mientras que

él, por el mismo hecho de ser recibido, se rebaja y, por así decir, se imperfecciona” (*In I*, q. 3, art. 4).

Venida de parte de tan característico representante de la Escuela, es ésta una protesta sorprendente. Porque esto que Santo TOMÁS clama frecuentísimamente, y que en su tiempo parecía a BÁÑEZ que no quería ser oído por sus discípulos, *es el verdadero núcleo de su síntesis metafísica*, y lo que da sentido, por ejemplo, a la célebre tesis de la “distinción real” de esencia y existencia. Mas, si esto es así, no es de extrañar, entonces, que sólo a la luz del concepto de ente, como participante del “ser” (“ser” que es acto y perfección, nunca recipiente y perfectible, y siempre perfectivo y recibido) adquiera, asimismo, su sentido la ontología del conocimiento de Santo TOMÁS. Nada de cuanto en la *Escala de los seres* se nos presenta como constituyendo un grado de perfección, puede ser entendido en su propia razón de ser, si se le concibe como incluido en alguno de los modos del ente predicamental. Ni la vida, ni la “naturaleza cognoscente”, ni la “naturaleza intelectual”, pueden ser adecuadamente concebidas por “diferencias” genéricas o específicas, como determinaciones de la substancia. Se trata de “grados” en la más y más perfecta participación del “ser”.

“Vivir es cierto ser perfecto”. Por lo mismo, a esta perfección que es el vivir no se añade el conocer y el entender como algo extrínseco o sobrevenido. La vida es plena y perfecta en los seres cognoscentes y plena y sumamente perfecta en los seres inteligentes. Porque el “ser” (inferior e imperfectamente participado en todo ente de naturaleza no intelectual) sólo en el inteligente, y en la medida en que está en acto su vida intelectual (es decir: en la medida en que es por *sí mismo actualmente inteligente*), es poseído en plenitud.

Sólo en cuanto *de algún modo no es*, carece un ente de la plenitud y perfección del “ser”, que de suyo es preeminente e inclusiva de toda vida y de toda intelección en acto. “Así como toda nobleza y perfección se halla en una cosa en tanto que es, igualmente todo defecto se halla en una cosa en tanto que de alguna manera no es” (*Contra Gentes*, I, c. 18). Y así, aquello que sólo “es”, y no vive, ni conoce ni entiende, no es deficiente por la imperfección del “ser” en sí mismo, sino porque lo participa de un modo particular e imperfectísimo ⁶.

⁶ He aquí alguno de los muchos lugares en que Santo TOMÁS afirma explícitamente la idea de la perfección suprema del “ser”, puesto que es acto: “El ser mismo es lo más perfecto de todas las cosas; pues se compara con todas a modo de acto. Ya que nada tiene actualidad sino en cuanto que es; por lo que el ser es la actualidad de todas las cosas e incluso de las mismas formas, de modo que no se compara con las otras cosas como el recipiente con lo recibido, sino más bien como lo recibido con el recipiente. Pues, cuando digo el ser del hombre o del caballo o de cualquier otra cosa, este ser se considera como formal y recibido, y no como aquello a lo que compete ser”. (*S. Th.* I, q. 4, art. 1, ad 3). “Las perfecciones de todas las cosas pertenecen a la

“ENTENDER NO ES OTRA COSA QUE CIERTO SER”

“Ahí tienes claramente -escribe CAYETANO- lo que me esfuerzo en exponer a las mentes de los que filosofan, a saber, que *sentir y entender no son otra cosa que cierto ser*” (CAYETANO, *In De Anima*, III, c. 5).

La dificultad que encontraba en su tiempo CAYETANO para hacer comprender a los filósofos el principio central de la doctrina de Santo TOMÁS sobre el conocimiento, tiene una relación íntima de efecto a causa con aquel “no querer oír” que lamentaba más tarde BÁÑEZ. En nuestros días, sin embargo, muchos elementos ambientales podrían invitarnos a esta voluntad de oír, y nos ponen desde luego en condiciones de comprender, con aquella afirmación nuclear de la metafísica tomista, también el principio clave de su ontología del conocimiento.

Ciertamente, que el conocer es, en el hombre, algo “inherente”, a modo de accidente, en su substancia. Como todo accidente, no le constituye en su esencia, sino que le da sólo una determinación particular. Por “ser blanco”, según el ejemplo tradicional, el hombre no es, ni “ente” ni “hombre”, sino tan sólo y precisamente “blanco”. Del mismo modo parece que, por el hecho de “entender”, el hombre se hace únicamente esto, es decir: “inteligente”, o sea, que entiende con tal acto, aquí y ahora, tal objeto. La operación inmanente es una “cualidad”, una realidad predicamental que da “tal” ser “accidental” al hombre.

Si esto es así, parece que debemos afirmar, en consecuencia, que, “entitativamente” considerado, el “acto” de conocimiento, lo mismo que cuantos elementos se requieren en el sujeto para que se produzca, son otros tantos accidentes inherentes al hombre, que le dan un determinado y particular “ser accidental”. Podemos observar, de paso, que no deja de ser explicable la irritación que producía en muchos el ver que, después de distinguir la substancia del alma de cada una de sus facultades, se distinguía también, para cada acto de entender, la “especie impresa” del acto mismo, y ambos de la “especie expresa” o “verbo mental”, y se afirmaba que cada una de estas formas accidentales da al sujeto un nuevo “acto” de ser. ¡Parece, en efecto, que no podría concebirse una más extraña, innecesaria e inacabable multiplicación de entidades!

Tal dificultad, sin embargo, no se podía plantear sino por falta de atención a lo que es el conocer y el entender en cuanto tales. Porque, si es cierto que el acto de entender y cuantos elementos requiere en el sujeto son accidentes en la substancia del hombre, esto es así (como afirma repetida y explícitamente

perfección del ser; pues una cosa es perfecta en cuanto que tiene el ser en cierta medida” (*S. Th.* I, q. 4, art. 2, ad 2) Cfr. todavía q. 7, art. 1, c.; q. 8, art. 1, c.; etc.

Santo TOMÁS) porque de otro modo *el inteligente se identificaría en su infinitud con el mismo Acto puro y subsistente de ser.*

De otro modo: la distinción entre el “entender” y el “ser” substancial y específico en todo ente intelectual creado, debe afirmarse porque “el entender, *considerado según su razón propia*, es absolutamente infinito” (Cf. *S. Th.* I, q. 54, art. 2, c.).

Considerado el entender según su infinitud por la que se refiere al ente universal y lo revela al hombre, es claro que la pregunta sobre *lo que el entender en cuanto tal es*, constituye una cuestión ontológica y no meramente psicológica. ¿Cómo, por el entendimiento, podríamos enfrentarnos con lo que “es”, si no fuese el entender en sí mismo “un cierto ser”? El entender, en efecto, trasciende, no sólo sus condiciones subjetivas, sus circunstancias temporales y locales, sino todos sus contenidos formales y especificativos. La suprema actualidad cuya participación se atribuye a toda realidad al designarla como “ente”, y por la que se ilumina cualquier esencia, es el “ser”, el “acto” de suyo infinito y siempre perfectivo. Y la referencia del entender al ente en cuanto tal, desbordando toda limitación y especificación en su ámbito objetivo, se explica porque el entender es, de suyo, reflejo y participación de la infinita perfección y nobleza del Acto.

La ontología del conocimiento no considera, pues, al entender en su “ser entitativo” (es decir, según que es -por algo extrínseco a su razón propia y exigido por la potencialidad del sujeto finito- un “accidente” de dicho sujeto), *sino que lo considera “en el género de los inteligibles”, como perfección intencional, como “acto” que identifica el sujeto y el objeto y hace infinito al inteligente.*

Si nos elevamos a este más alto orden de cosas -escribe CAYETANO- empezaremos a sospechar “de qué modo el entendimiento que procede de la potencia al acto, no procede sino hacia la perfección de su propio ser, y de qué modo el entender no es otra cosa que su ser, y la especie, la forma según la cual aquel ser es” (CAYETANO, *In De Anima*, III, c. 5).

En un sentido rigurosamente ontológico -considerando el entender en cuanto tal- dice Santo TOMÁS:

“Así como el ser sigue a la forma, así el entender sigue a la especie inteligible” (*S. Th.* I, q. 14, art. 4, c.). “El entender se compara con el entendimiento como el ser con la esencia” (*Contra Gentes*, I, c. 45).

En el género de lo inteligible, *el entender es el “ser”* (“actualidad de toda forma o naturaleza”), *que es “el acto de los inteligibles”*.

En consecuencia -notémoslo bien- cuando Santo TOMÁS afirma que:

“*El entendimiento humano* o bien es totalmente en potencia respecto de los inteligibles... o bien *es acto de los inteligibles* que se abstraen de las imágenes” (*S. Th.* I, q. 87, art. 1, ad 2),

junto con una “potencia” intelectual *está atribuyendo al alma*, en realidad, *una “intelección” -“entender”- “acto de los inteligibles”; el “ser”*

inteligible que si bien sigue a la especie en cuanto es especificado por ella, es la actualidad de la especie misma; *no causado* en la mente, sino *poseído connaturalmente por ella con anterioridad* a toda recepción o abstracción de las imágenes.

El problema que nos ocupa en el presente trabajo, a saber: explicar el sentido de los textos en que se da razón de la connaturalidad de la luz del entendimiento agente a la mente humana por su actual intelectualidad e inteligibilidad, *revierte, en definitiva, en aclarar la definición* de esta “luz del entendimiento agente connatural a nuestra alma” que por su esencia es acto; de este “entender” connatural a la mente por su esencia, “factivo” de los inteligibles, “iluminador” y “abstractivo” de la esencia inteligible de las cosas sensibles.

Continuemos atendiendo, para ello, a las tesis centrales de la ontología del conocimiento que profesa Santo TOMÁS.

EL “SER” INTENCIONAL INTELIGIBLE

El “ser” en que el “entender” consiste, es - para Santo TOMÁS - como el remedio a la imperfección, a la deficiencia de actualidad y de nobleza, que a cualquier realidad creada impone el modo limitado y “rebajado” en que participa el “ser”:

“...La perfección de cualquier cosa, considerada en sí misma, es imperfecta... Por lo cual, *para que haya algún remedio a dicha imperfección, se da otro modo de perfección en las cosas creadas*, según el cual la perfección que es propia de una cosa se encuentra en otra cosa; y ésta es la perfección del cognoscente en cuanto es cognoscente, puesto que algo es conocido por un cognoscente en tanto que de algún modo lo conocido mismo está en el cognoscente. Y por esto se dice que el alma es en cierto modo todas las cosas, pues es apta para conocerlas todas” (*De Ver.*, II, art. 2, c.).

Para comprender cómo este modo de perfección que es el “ser intencional inteligible” remedia la finitud específica del ser entitativo y enriquece al cognoscente con “lo otro”, debemos señalar los puntos fundamentales de esta doctrina:

1.º) En primer lugar, que el “ser inteligible” por el que la substancia intelectual supera los límites de su naturaleza específica, es distinto del “ser natural” tan sólo *por la limitación misma de éste*, esto es: por la imperfección y defecto de “ser” de la substancia intelectual creada, en la línea de su actualidad entitativa.

En cambio,

“Como Dios es... enteramente inmune de toda potencialidad, se sigue que es máximamente cognoscitivo y máximamente cognoscible, de manera que su naturaleza *en tanto que tiene ser realmente*, en tanto le compete la razón de cognoscibilidad” (II *De Ver.*, art. 2, citado).

El “ser entitativo, o natural” y el “ser inteligible” convienen entre sí de tal modo que, si ascendemos a la consideración de su actualidad perfecta -así en el género de los entes como en el género de los inteligibles-, debemos concluir afirmando la formalísima identidad entre el Acto puro de ser y el Entender infinito o subsistente.

2.º) En segundo lugar, el carácter de “accidente” que el entender -considerado en el orden entitativo- tiene en toda substancia intelectual finita, sería incorrectamente concebido si se pensara que la perfección intencional inteligible “sobreviene” (“accidit”) a la naturaleza como algo extrínseco, no arraigado ni exigido por el mismo modo de ser de la substancia intelectual. Por el contrario: la aptitud para participar de este “ser” infinito que es el “entender” está constituida por algo que *define nada menos que el grado supremo de perfección en la “Escala de los seres”*.

El conocimiento existe en el cognoscente “según la medida del cognoscente”, es decir: según su “ser” conmensurado al sujeto que lo participa. Al decir CAYETANO que: “el entendimiento que procede de la potencia al acto, no procede sino hacia la perfección de su propio ser”, (CAYETANO, *De Anima*, III, c. 5), afirma, en realidad, que *el “inteligente” avanza hacia la actualidad y perfección que le compete por su naturaleza misma, en la medida en que se actúa su potencia intelectual. Porque el entendimiento, en cuanto potencial, no es sino la capacidad del sujeto inteligente para participar de la perfección inteligible haciéndose todas las cosas. Si el entendimiento se distingue de la substancia a modo de “facultad”, es porque de suyo se ordena a la participación del “ser” infinito que es el “entender”, mientras que el “ser natural” de la substancia, en cambio, está limitado y rebajado por sus determinaciones específicas e individuales. Y si el entendimiento dice razón de “potencia” en su ordenación al ámbito infinito del ser, este defecto de actualidad inteligible se constituye por la limitación y finitud del sujeto en la línea del ser entitativo.*

En definitiva: en la *Escala de los seres* la intelectualidad no es nunca un “accidente” o capacidad sobrevenida a la naturaleza del sujeto intelectual, ni tampoco una determinación genérica o específica, sino la aptitud para recibir y la ordenación a poseer, *como desarrollo y enriquecimiento de su ser, la actualidad inteligible.*

Desde este punto de vista es como debe interpretarse la tesis característica y central de la “ontología del conocimiento” tomista, según la cual *la inmaterialidad de la forma es la razón, constitutiva de la naturaleza cognoscente e intelectual*; tesis que conviene ahora proponer y considerar.

IV. ONTOLOGÍA DE LA NATURALEZA INTELECTUAL

INMATERIALIDAD E INTELECTUALIDAD

Escribe Santo TOMÁS en la *Suma Teológica*:

“Los cognoscentes se distinguen de los no cognoscentes en lo siguiente: que los no cognoscentes no tienen más que su propia forma, mientras que el cognoscente es *por naturaleza apto* para tener también la forma de otra cosa. Ya que la especie de lo conocido se halla en el cognoscente. De manera que es manifiesto que la naturaleza de una cosa no cognoscente es más restringida y limitada. En cambio la naturaleza de las cosas cognoscentes tiene una mayor amplitud y extensión. Por eso dice el Filósofo que “el alma es en cierto modo todas las cosas”.

“Ahora bien, la restricción de las formas se da por la materia. Por esto hemos dicho más arriba que las formas, en cuanto que son más inmateriales, alcanzan más una cierta infinitud. Queda claro, pues, que *la inmaterialidad de alguna cosa es la razón de que sea cognoscitiva, y conforme al modo de inmaterialidad se da el modo del conocimiento*” (*S. Th. I, q. 14, art. 1, c.*).

La inmaterialidad perfecta constituye la intelectualidad, es decir, el grado supremo y perfecto de vida y de ser. Porque la materia, como pura potencia que es ⁷, restringe la naturaleza misma de las cosas en cuya constitución entra como principio esencial. La naturaleza de las cosas inmateriales es, por el contrario, más amplia, porque la forma, cuanto es más inmaterial, más y más se acerca a cierta infinitud.

Podría parecer que este texto plantea una nueva dificultad. Hemos visto, en efecto, que la inherencia, a modo de accidente, del acto de entender, debe afirmarse en razón del carácter finito de toda naturaleza creada, la cual no podría tener como acto substancial el entender, que es de suyo infinito. ¿Cómo hablar, pues, ahora de cierta “infinitud” de la naturaleza inmaterial, que excluiría, al parecer, la necesidad de la inherencia accidental de su perfección inteligible?

⁷ “Por materia entendemos aquello que está sólo en potencia... Si alguien por el nombre de materia entendiera algún acto, no hay que preocuparse. Pues nada impide que lo que llamamos acto, alguien lo llame materia; igual que lo que nosotros llamamos piedra, alguien lo puede llamar asno” (*Quaest. Disp. De Spiritualibus creaturis, art. 9, ad 9*). La misma ironía del texto muestra la absoluta convicción que en este punto tenía Santo TOMÁS. Para comprender el sentido auténtico de su pensamiento, al definir la materia como “lo que está solamente en potencia”, hay que tener presente su concepción no menos explícita: “El ente en potencia es como algo medio entre el puro no ente y el ente en acto”. (*In Phys. I, lect. 9*).

Sería éste, sin embargo, un seudoproblema. La substancia inmaterial finita es, por su misma finitud, potencial en orden a su perfección inteligible. Esta potencialidad exige la inherencia, a modo de “accidentes entitativos”, de los principios formales por los que se hace “otra” y trasciende su propia finitud. Pero *el conocer en cuanto tal no consiste en aquella inherencia, sino en la identificación entre el cognoscente y lo conocido*. El alma cognoscente “se hace todas las cosas” y su misma naturaleza se enriquece infinitamente por ello con una perfección a la cual su inmaterialidad entitativa la ordena intrínsecamente, porque la inherencia de las formas de las otras cosas sólo puede ser especificativa de la asimilación consciente de lo otro como otro, en cuanto la substancia tenga, en su misma naturaleza, la misteriosa “transparencia” que denominamos intelectualidad; constituida, ontológicamente, por la inmaterialidad misma de la forma.

La tesis de que la inmaterialidad *constituye* la intelectualidad, implica, en definitiva: 1.º) la enérgica reducción del “entender” en cuanto tal al orden del “ser” como acto y perfección, de suyo infinitos, del “ente”; 2.º) la caracterización de la naturaleza intelectual como la constitutiva aptitud del “ente” inmaterial para aquella más alta participación del “ser”, que es justamente el “entender”. En otras palabras: *la naturaleza intelectual no es sino la naturaleza infinita del ente al participar el “ser” con independencia de la materia*.

INMATERIALIDAD E INTELIGIBILIDAD

Pero la inmaterialidad constituye también la inteligibilidad:

“Algo es inteligible en acto por el hecho de ser inmaterial” (*S. Th.* I, q. 79, art. 3, c.).

La inteligibilidad, en efecto, no es sino la “perfección de la cosa”, en cuanto, existiendo en ella, en un “ente”, es naturalmente apta para existir a un tiempo en “otro”, a saber: en el entendimiento:

“En cuanto que la perfección existente de una cosa es naturalmente apta para existir en otro” (*De Ver.*, II, art. 2, c.).

Lo inteligible es “lo que es” el ente, el ente según su “esencia” o “razón”, no “según el ser determinado que tenía en *aquella* cosa” (*De Ver.*, II, art. 2, c.), sino como “razón absoluta de la cosa, sin concreción” (*De Ver.*, XXIII, art. 1, c.). El entendimiento, dice ARISTÓTELES, es receptivo de lo inteligible y de la esencia. Santo TOMÁS profesa la misma doctrina⁸.

⁸ “Lo inteligible propiamente es la substancia; pues el objeto del entendimiento es el qué; y por esto dice que el entendimiento es susceptible de lo inteligible y de la substancia.” (*In Metaph.* XII, lect. 8, n° 2540.)

Supuesto ahora que la materia es un principio pasivo que concreta el “ser” a determinaciones “accidentales” extrínsecas a la esencia, la tesis de que la inmaterialidad constituye a un tiempo la naturaleza intelectual y la inteligibilidad de un ente, es perfectamente congruente con la doctrina de lo que es el entendimiento y su objeto, a saber: lo universal. Porque lo universal no es inteligible en cuanto “universal”, es decir, por su referencia a una pluralidad de sujetos, sino por ser “inmaterial”, es decir, en cuanto, por su abstracción de los principios materiales individuantes, su contenido es el “uno por sí” –la “esencia”- de aquello de lo cual se predica.

NATURALEZA INTELECTUAL E INTELIGIBILIDAD INTRÍNSECA

“Toda substancia inmaterial... tiene una naturaleza intelectual”. (*Contra Gentes*, II, c. 77).

“Algo es inteligible en acto por el hecho de ser inmaterial” (*S. Th.* I, q. 79, art. 3, c).

Por razón de método, y como provisionalmente, hemos considerado por separado estas tesis características de la ontología tomista del conocimiento. Nada, sin embargo, sería más radicalmente opuesto al pensamiento de Santo TOMÁS que una concepción que supusiera la dualidad y distinción entre lo inteligente y lo inteligible como constitutivos de la intelección.

La inmaterialidad, de tal manera constituye la naturaleza intelectual y la inteligibilidad, que *una substancia subsistente y perfecta “en el ser inmaterial” es por su esencia actualmente intelectual e inteligible: se entiende a sí misma por sí misma.*

Para Santo TOMÁS no pueden existir “inteligibles subsistentes”, esencias realmente separadas de la materia, que no sean también substancias intelectuales, siempre en acto de entender su propia esencia.

“El ángel, al ser inmaterial, es cierta forma subsistente y por ello inteligible en acto. Se sigue, por lo tanto, que se entiende a sí mismo por su forma, que es su substancia”. (*S. Th.* I, q. 56, art. 1, c.).

Comentando esta doctrina, distingue CAYETANO entre el “inteligible intrínseco” y el “extrínseco”:

“Nosotros decimos que la esencia le es intrínseca al mismo ángel no sólo en el ser de naturaleza, sino también en el ser inteligible... la causa de error es no discernir entre el inteligible extrínseco y el intrínseco. De la misma manera que el inteligente se ha de modo diverso respecto a ser él mismo y a ser las otras cosas, así se ha también de modo diverso respecto a entenderse a sí mismo y a las otras cosas. Y por esto, como es lo mismo en tal ser de naturaleza que lo que es también en el ser inteligible, ya que ese ser de naturaleza es inteligible en acto, por esto es capaz de entenderse a sí mismo por sí mismo. Pero como no es las otras cosas, ni según el ser natural ni según el ser inteligible, a no ser que se le añada algo, por eso es necesario poner las especies de las otras cosas” (*In I*, q. 56, art. 1).

Sin entrar en un estudio más detenido del conocimiento angélico (que, sin embargo, convendrá tener con frecuencia presente, como punto de referencia, a lo largo de este trabajo), atendamos a dos aspectos de importancia decisiva en la investigación que nos ocupa.

1.º) En la naturaleza intelectual de una substancia subsistente y perfecta “en el ser inmaterial” no se da, en el conocimiento que tiene de sí misma por sí misma, distinción ni dualidad alguna entre el entendimiento y lo inteligible; en cuanto a este conocimiento, su entendimiento es actual por su misma intrínseca inteligibilidad, puesto que la intelectualidad y la inteligibilidad, según sus razones propias, no se distinguen sino en la medida de su respectiva potencialidad.

En cambio, como ordenado a la participación universal de la forma o esencia del ente, el entendimiento angélico es potencial, en la medida de la finitud de su esencia.

2.º) Una substancia inmaterial tiene tal “ser de naturaleza” que es asimismo “ser inteligible”; y es claro que, precisamente en la medida en que se identifican por su ser inmaterial la perfección entitativa y la perfección inteligible, una substancia es actualmente inteligente e inteligible “por esencia”. Santo TOMÁS afirma esta identidad real, precisamente al establecer la diferencia entre el “ser” y el “entender” en todo espíritu creado (*S. Th.* I, q. 54, art. 2, ad. 2.).

“EL INTELIGIBLE EN ACTO ES EL ENTENDIMIENTO EN ACTO”

Algunos textos parecen presentar la intelectualidad como una “receptividad” con respecto a lo inteligible⁹. Desde este punto de vista, el entendimiento sería comparado al inteligible como lo potencial y perfectible respecto a lo actual y perfectivo, al modo como, en el género de las “cosas” sensibles, se compara la materia a la forma.

Para no desfigurar en este punto, central en toda gnoseología, el pensamiento de Santo TOMÁS, convendrá precisar dos extremos:

⁹ “Una cosa es cognoscible en tanto que se separa de la materia; por esto es necesario que sea también inmaterial *aquello en lo que se recibe* tal perfección de la cosa” (*De Ver.*, II, art. 2 c.). “El entendimiento se compara con lo inteligible como la potencia con el acto y lo perfectible con la perfección; y así como lo perfectible es susceptible de la perfección, así el entendimiento es susceptible de su inteligible” (*In Metaph.* XII, lect. 8, n° 2540). “El entendimiento no entiende a no ser por participación de lo inteligible; ahora bien, lo participante es inferior a lo participado” (*S. Th.* I, q. 87, art. 1. Cfr. el comentario de CAYETANO).

1.º) *En cuanto el entendimiento y lo inteligible son entre sí distintos, se comparan entre sí, de tal manera que la intelectualidad significa la “perfectibilidad” inmaterial de una substancia, naturalmente ordenada a recibir en sí las formas o esencias de “lo otro” en una referencia al ente en cuanto tal. La inteligibilidad, por el contrario, significa la “perfectividad inmaterial” del ente (V. CAYETANO, In I, q. 87, art. 1).*

2.º) Pero el entendimiento y lo inteligible a él proporcionado *no se distinguen entre sí sino en cuanto ambos están en potencia: “Lo inteligible en acto es el entendimiento en acto. En cuanto que lo inteligible se distingue del entendimiento, en cambio, están ambos en potencia” (Contra Gentes, I, c. 51).*

La intelectualidad es el grado supremo y perfecto de vida y de ser, la infinitud de la “forma” o “naturaleza” del ente; su razón propia es la referencia “manifestativa” al ente universal, no su potencialidad respecto de él. La verdad, perfección del entendimiento, es una relación universal del ente a sí mismo *que sigue a la operación* propia del ente perfecto, es decir, dotado de naturaleza intelectual.

Notemos, a este respecto, que si antes ha afirmado Santo TOMÁS la primacía de lo inteligible y entendido, es decir, del ente según su “esencia”, sobre el entendimiento, y que la “verdad”, relación del cognoscente a la cosa conocida, “se funda en el ente”, afirmará ahora, recíprocamente, que “la relación de la ciencia con lo escible *es consiguiente a la acción* del que sabe” (*Contra Gentes, IV, c. 14*).

Por esto el entendimiento no es actual, no “existe en acto” como entendimiento, sino en cuanto “unificado” con lo inteligible: “El entendimiento entiende todo lo que es inteligible en acto en él” (*De Ver., VIII, art. 6, c.*).

EL “INTELIGIBLE EN ACTO PURO”

Santo TOMÁS, siguiendo a ARISTÓTELES, concibe la Inteligibilidad en Acto puro, como formalmente idéntica con la plenitud de perfección del “Ser subsistente”. Juan DE SANTO TOMÁS lo expresa profundamente al decir:

“Dios es el primer inteligible a modo de acto puro, y por ello en una consideración intrínseca y formalmente, es su intelección, que es la última perfección y el acto del mismo inteligible; y así, en la línea inteligible, cuando es acto puro, coinciden formalmente el objeto y el acto de entender” (Juan DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, Disp. 16, art. 2).

Atendiendo a este argumento, encontramos que en él se concluye la identidad entre el objeto y el acto de entender a partir de la tesis que *la intelección es la perfección y acto de lo inteligible como tal*; es decir, se atribuye en grado infinito al primer “inteligible” aquello que en todo inteligible dice razón de acto y perfección, y en que consiste su “ser en acto”. Ahora bien: este argumento concluye afirmando la perfectísima identidad entre el sujeto y el

objeto, caracterizando el primer analogado en el orden del ser inteligible como una Conciencia infinita, plenamente íntima, en que la inteligibilidad intrínseca del “Ser subsistente” se identifica formalísimamente con la actualidad perfecta del Entendimiento, cuya substancia es su mismo entender. .

La gnoseología de Santo TOMÁS, coherente con su enérgica afirmación de la primacía del acto, sería incompatible con toda tendencia que quisiera atribuirle, en cambio, a lo “subjetivo” en cuanto tal. Pues para él la intelectualidad, grado supremo del ser, sólo es “subjetiva”, y ordenada a la posesión de lo otro como otro, en la medida de su potencialidad. Por esto, una divinización del entendimiento como sujeto merecería por parte de Santo TOMÁS una repulsa semejante a la que le mereció la tesis de quien “estultísimamente afirmó” que Dios era la “materia prima”: en uno y otro caso, en efecto, se divinizaría la infinitud de una pura potencialidad.

Pero, por lo mismo que la perfección infinita excluye del entendimiento todo carácter “receptivo” y “potencial”, excluye igualmente, en su constitutiva referencia al ente universal, la trascendencia de éste con respecto al mismo inteligente; y es incompatible, “a fortiori”, con todo carácter material, extrínseco e impersonal del objeto entendido. .

Ahora bien: establecer, en el orden gnoseológico la primacía del acto, no del sujeto, no es otra cosa que establecer la primacía del Espíritu, íntimo y subsistente en sí:

“Se encuentra pues un entendimiento que se ha respecto del ente universal como acto de la totalidad del ente, y tal es el entendimiento divino, que es la esencia de Dios, en la cual original y virtualmente preexiste el ente entero como en su primera Causa” (*S. Th.* I, q. 79, art. 2, c.).

Pero este entendimiento divino no es “subjetivo”, ni, en consecuencia, la realidad que es su objeto, a saber: el “Ente infinito”, no es “trascendente” a Él:

“Si, pues, lo entendido por Dios estuviera fuera de su entendimiento, se seguiría que su entendimiento sería en potencia” (*Contra Gentes*, I, c. 51).

Lo entendido en acto puro y el entendimiento en acto puro, son uno, es decir: el entender infinito y subsistente: la “Intelección” es “Intelección de la Intelección”.

EL “ACTO DE LOS INTELIGIBLES”

Participación y reflejo de la intelección subsistente (primer inteligible a modo de acto puro), el “ser” “en el género de los inteligibles” (“acto de los inteligibles mismos”) es la intelección *en cuanto es acto*: “cierto ser”, de suyo infinito, desarrollo y enriquecimiento connatural del ser de una substancia inmaterial.

El *entender en cuanto es acto*, es decir, no en su relación objetiva, en su intencionalidad, sino precisamente en cuanto, por la inmanencia e intimidad

características de la operación vital, constituye al inteligente en la actual reflexión que es su *existir en acto como tal inteligente*.

“El entendimiento” -dice Santo TOMÁS al definir la intelectualidad como constitutiva del supremo y perfecto grado de vida- *“reflexiona sobre sí y se puede entender a sí mismo”* (*Contra Gentes*, IV, c. 11). “Reflexión” e “intelección” no son dos operaciones distintas, sino las dos vertientes - inmanencia e intencionalidad objetiva- del entender.

La intelección es la aprehensión de “lo que es” el ente, la posesión de un contenido esencial inteligible de suyo por cualquier entendimiento; la reflexión es aquel “conocimiento del alma *según que tiene ser en tal individuo*”, que “*cada uno*” de los sujetos intelectuales tiene de sí mismo según un modo incomunicable de intimidad, y por el que precisamente “*cada uno*” es conscientemente “sí mismo”. Esta percepción acompaña, radical y constitutivamente, a todo acto de entender por el que la mente está en posesión de un contenido objetivo: “en el hecho de pensar algo, percibe que ella es”.

Lo inteligible es la “esencia” o “forma” del ente; lo que en él es absoluto y estable: “Con el término forma se significa lo cierto de cada cosa” (*De ente et essentia*, c. 1). Por lo mismo, en toda substancia que no es su “ser”, y cuyo “ser” no es subsistente o esencial sino participado y contingente, esta percepción o conciencia de sí como existente no ofrece al sujeto intelectual un contenido objetivo e inteligible.

Podría parecer, pues, incoherente el intento de buscar en esta “reflexión” la radicación en la substancia intelectual de la luz que es “el acto de los inteligibles”. Tanto más, cuanto que Santo TOMÁS (que no podría concebir una conciencia “solipsista”) afirma del modo más explícito que esta “reflexión” se da sólo en el inteligente “en acto de entender”, lo que *supone su información por un “inteligible en acto*”, principio de una aprehensión objetiva bajo la razón universal de ente.

Advirtamos que Santo TOMÁS afirma también explícitamente que aquella reflexión (“vuelta hacia su esencia”) se constituye *por la misma subsistencia en sí de la forma inmaterial*:

“Volverse hacia la propia esencia no es otra cosa *que subsistir la cosa en sí misma*. Pues la forma, en cuanto perfecciona la materia dándole el ser, en cierto modo se derrama por ella; en cambio, *en cuanto tiene el ser en sí misma*, vuelve hacia sí” (*S. Th.* I, q. 14, art. 2, ad 1).

Si no minimizamos el sentido de este texto, encontramos que afirma la primacía del acto que se da, “en el género de los inteligibles”, en *cada una* de las substancias intelectuales, y precisamente en razón de su intimidad.

Insistamos de nuevo en que no se afirma la primacía del “sujeto” potencial; sino que tan sólo en el seno de la substancia consciente de sí, como existente que es en “ser inmaterial”, se da la actual inteligibilidad de una forma; o, recíprocamente, que una forma no puede darse, en el ser inmaterial por el

que es actualmente inteligible, sino como contenido del “acto” de una conciencia.

Esta plenitud y actualidad intelectual es una semejanza de la autoposición del Acto, de la perfecta “reflexión” y “subsistencia en sí” del “Ser”. En efecto: *en la intrínseca inteligibilidad por la que una “substancia separada” es como “acto en el género del ser inteligible”*, podría distinguirse un doble aspecto:

1º) En cuanto *posee en sí el ser*, tiene aquella conciencia o reflexión connatural que no es sino la subsistencia de la forma en sí misma.

2º) La forma es asimismo especie que informa intrínsecamente a su entendimiento, para la intelección objetiva de sí.

Ahora bien: esta actual perfectividad inmaterial, especificativa del entendimiento para la aprehensión objetiva de su esencia, es decir, “bajo razón de ente y de verdadero”, compete a la substancia “separada” porque subsiste “en el ser inmaterial, inteligible”. Este “ser inteligible” (*conciencia de sí como existente*) es, pues, la *actualidad* de la substancia que es en sí misma como “acto en el género del ser inteligible”. *Por esto es sujeto capaz de infinitas semejanzas de las naturalezas de otros entes, cuya inherencia las constituirá en “ser inteligible”*.

Las afirmaciones anteriores podrían, sin embargo, parecer problemáticas si se tiene en cuenta que el “entender” (infinito de suyo y manifestativo de las cosas según la universal razón de ente) difiere, según Santo TOMÁS, en toda criatura del “ser” específico, y, por lo mismo, también del “ser en” de un accidente entitativo. Pero, por otra parte, el entender sigue a la especie como el “ser” a la forma y, por lo mismo, si la especie es “de la misma forma” con la substancia separada en su ser real o las semejanzas inherentes a ella, parece que el entender no podría sino consistir en el “ser” mismo -substancial o accidental- de tales formas.

Esta dificultad se resuelve si aceptamos -nuevamente sin minimizarlas y en su sentido obvio- aquellas afirmaciones de Santo TOMÁS: “En cuanto tiene el ser en sí misma, vuelve hacia sí”; “volverse hacia la propia esencia no es otra cosa que subsistir la cosa en sí misma”.

La actualidad connatural del entendimiento, formalmente idéntica con la inteligibilidad intrínseca de una substancia inmaterial, radica en su misma subsistencia y “posesión en sí” del “ser”. Por lo mismo, tal substancia es “inmaterialmente y subsistente en el ser inteligible” y es “entendimiento y entendido en acto”.

Al decir esto, no olvida Santo TOMÁS que el acto de entender es de suyo infinito, ni que el entendimiento, ordenado al ente universal, es una capacidad que desborda los límites específicos de cualquier naturaleza creada. Ni niega tampoco que el entender, de tal modo es el “ser” del entendimiento en acto, que sería contradictorio que un sujeto tuviera conciencia de sí como existente sin

estar actualmente entendiendo: la actual “reflexión sobre sí” es perfección característica del ente intelectual *en acto de entender*.

Santo TOMÁS puede sostener que la intelección (“ser” infinito, manifestativo y declarativo de la “esencia” del “ente”), en su fase de “posesión del acto”, se identifica, en la “substancia separada”, con la misma subsistencia y posesión en sí del “ser”; y que, en consecuencia (dada la correlación entre el “ser” y la “forma”), se especifica por la misma substancia inmaterial y por las formas en ella inherentes; toda vez que concibe la intelección, no como algo sobreañadido, sino como *la plenitud de actualidad y perfección connatural al ente inmaterial*.

Según esto, *el mismo “ser” entitativamente limitado por su “esencia” es, sin embargo, infinito en su actualidad manifestativa*. Pues la intimidad de la reflexión por la que cada uno de los entes intelectuales creados se percibe a sí mismo como existente, *le constituye en luminoso e iluminador “bajo razón de ente” de cuanto existe en su conciencia como apto para ser manifestado y declarado*. De la indisoluble unidad de este acto (intimidad y reflexión perfecta de la conciencia, abierta al ente universal) deriva la intususcepción de cuanto existe como inteligible en la conciencia, para constituir, con el inteligente, “un solo principio” (*Quaest. De Ver.*, VIII, art. 6, c.) del acto de entender y de su manifestación en el verbo.

Por lo mismo, la “forma”, que, al no estar hundida en la materia, no es tampoco coartada por ella, se constituye en sujeto capaz de recepción inteligible de las formas de las demás cosas. Es decir, la intelectualidad potencial emanará de la presencia intrínseca de esta luz infinita, que es la perfección propia del ente inmaterial.

“La substancia del ángel -dice CAYETANO- *por ser subsistente y perfecta en el ser inmaterial*, tiene el ser intelectiva y el ser en acto inteligible”. “Lo que a muchos pasa inadvertido es que consideran el entendimiento del ángel y su substancia como dos cosas aparte, y entonces la pregunta es cómo se unen, mientras que, de acuerdo con la verdad, *el entendimiento fluye de la esencia inteligible en acto*: sobre todo al estar formado en ella más íntimamente que cualquier especie intencional...” (CAYETANO, *In Summam Theol. I*, q. 56, art. 1).

Una última observación nos permitirá resumir lo expuesto hasta aquí. El “ser” inmaterial que: 1.º) Constituye la actualidad connatural al entendimiento, y del que éste emana como capacidad infinita que es de la substancia; que: 2.º) es “la actualidad de toda forma” inteligible existente en él, *es la intelección en la infinitud de su referencia al ente en cuanto tal*.

Porque el espíritu creado, imagen (por el “ser” que posee en sí) del “Ser” y “Luz” subsistentes, no aspira únicamente a la intelección de su propia esencia (a pesar de que es ésta su primer y connatural objeto), ni tampoco a una infinitud “horizontal”, homogénea con su propia naturaleza; la plenitud luminosa de su ser se constituye, *como connaturalidad y manifestatividad*

respecto al ente universal, por la tensión y ordenación radical del ente inmaterial hacia la participación y semejanza del “Ser” infinito y subsistente.

La “luz inteligible” (que hemos definido como el “entender” en tanto que reflexión sobre sí del inteligente, según que tiene el ser) se manifiesta en la concepción y aprehensión del “ente” analógico, hecho presente al entendimiento angélico, en el objeto inmediato e intrínsecamente proporcionado a su entendimiento, a saber: su “esencia, subsistente en el ser inmaterial”.

De este modo, el “ser” de una substancia inmaterial finita, entitativamente limitado y accidental, es, en cuanto esta substancia lo posee en sí, *constitutivo de la intencionalidad radical e íntima que refiere el espíritu al ente universal, cuyo primer analogado es el “Mismo ser subsistente”.*

“TODO LO QUE SE MANIFIESTA ES LUZ”

“La palabra luz se instituyó primeramente para significar lo que lleva a cabo la manifestación para el sentido de la vista. Después se extendió a significar *todo aquello que lleva a cabo una manifestación* según cualquier tipo de conocimiento” (*S. Th. I, q. 67, art. 1, c.*). Según esto, “la luz, en cuanto que pertenece al entendimiento, no es otra cosa que cierta *manifestación de la verdad*, según aquello (*Ef. 5*): *Todo lo que se manifiesta es luz*” (*S. Th. I, q. 106, art. 1, c.*).

Según lo que hemos dicho, podremos comprender el profundo sentido metafísico de este concepto de “luz inteligible”, que en su analogía y trascendencia significa *el acto - “ser”- del inteligible (es decir, de la esencia del ente) que se manifiesta y declara al expresar la esencia del ente.*

La manifestatividad es de la razón misma del entender; por esto la verdad que está, primordialmente, en el entendimiento (*S. Th. I, q. 16, art 1; etc.*), como término de su acto perfecto, está en él como “manifestativa y declarativa del ser” (*Ibid*), y se convierte con el ente “como lo manifestativo con lo manifestado” (*Ibid*).

Para Santo TOMÁS, la “*verdad, manifestativa del ser*”, es, *en tanto que brota del acto intelectual, el “verbo mental”.* Por esto el “verbo mental” (lo “primeramente y por sí entendido”, declarativo del “ser”) nace del entendimiento “como luz de luz”. La formación del verbo mental no es un “movimiento” de la potencia al acto, sino “*proceso perfecto de acto a acto*, en el que no se requiere otra especie de movimiento” (*Op. De natura verbi, c. 1, 4*). El verbo (“razón entendida”, “verdad del entendimiento”, etc.) nace del inteligente en acto “como nace un acto de un acto, como el resplandor de la luz” (*Contra Gentes, IV, c. 14*).

Este “acto” y “luz” que se manifiesta formando el verbo mental y por razón del cual este verbo mismo es luz y resplendor iluminadores, es *precisamente el “acto de los inteligibles”* que intentamos caracterizar; el “ser”

por el que lo inteligible es actual e inmaterialmente perfectivo del entendimiento, es decir, existente en él de tal modo que “son un solo principio, en cuanto que de ellos se hace algo uno, que es el entendimiento en acto” (*De Ver.*, VIII, 6 c.). Formado por la “especie” inteligible, el entendimiento *puede ya* entender, formando las “quiddidades” y juzgando de las cosas.

No estará de más la insistencia de nuestra parte. *El acto y luminosidad intelectual que hemos llamado “luz” no es sino el acto y comunicabilidad del “ser”* cuando, o bien subsiste en sí mismo como “Ser subsistente”, o, por lo menos, es participado en la diafanidad de una forma no hundida en la materia.

El “entender” es manifestativo porque el “acto” en cuanto tal es comunicativo, es decir, operativo, activo: “Es de la naturaleza de cualquier acto que se comunique a sí mismo... pues obrar no es otra cosa que comunicar...” (*Quaestio De Potentia*, 11, art. 1. c.), y toda operación o actividad -sea transeúnte o inmanente- sigue al ser (“operari sequitur esse/el obrar sigue al ser”) y ninguna procede sino del existente en cuanto tal. Por lo mismo, *la luz, que es ser y acto plenamente inmaterial, es comunicativa y difusiva de sí*, “iluminadora”; por esto el entendimiento tiene un “ser expresivo”, y es, por su naturaleza y perfección, “manifestativo” y “locutivo”¹⁰.

La difusión de la luz es el modo más perfecto de la comunicación “natural” del “ser” o acto; por esto el entendimiento, que por su ser es luz, es manifestativo y locutivo.

Debemos, sin embargo, salir al paso a una posible desviación. Sería erróneo, en efecto, inferir de lo expuesto sobre la intrínseca y constitutiva comunicatividad del “acto”, que éste no tiene la consistencia o estabilidad de

¹⁰ La tesis según la cual el entendimiento no es “formativo” del verbo mental, sino por accidente, “por la indigencia del objeto” (Cfr. GREDT, *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*. Tesis XXXVI, n° 475 y 476), a pesar de que cuenta a su favor una larga tradición interpretativa, no es auténtica expresión del pensamiento de Santo TOMÁS. Véase, en cambio, como lo expone e interpreta Juan DE SANTO TOMÁS en su *Cursus Theologicus*, al comentar la cuestión 27 de la I, en el célebre pasaje que empieza: “Quicumque autem intelligit, ex hoc ipso quod intelligit...” etcétera (*S. Th.* I, q. 27, art. 1, c.).

“Pertenece al entendimiento el hablar y producir una palabra, no sólo por la indigencia del objeto, sino también *a causa de su manifestación y comunicación*”... “*por la fuerza del entendimiento fecundo, el cual desde su abundancia habla y manifiesta con la palabra lo que entiende; y por esta razón la palabra es manifestativa y representativa, y como el resplandor del entendimiento*” (*Disp.* XII, art. 5, n° 5).

Aparte de otras razones, la doctrina expuesta en este trabajo sobre el entendimiento agente, exige, si se quiere interpretar coherentemente la gnoseología de Santo TOMÁS, la tesis de la “palabra desde la plenitud”, y no “desde la indigencia tan sólo”.

una “forma” o substancia, antes bien, es pura operación, actividad, desbordamiento o efusión de sí. Esto nos conduciría, en efecto, a disolver el ente en pura relación. Ponderando el carácter íntimamente comunicativo del acto, negaríamos la perfección misma o plenitud que se comunica; afirmando la manifestación, *negaríamos la luz que se manifiesta. El “acto” no excluye la consistencia y “estabilidad” de la forma; antes bien, el acto identifica la plena consistencia y estabilidad esencial con la inclinación difusiva y la actividad por la que él mismo se comunica.*

V. LA ESTRUCTURA DE LA MENTE HUMANA Y LA CONNATURALIDAD A ELLA DE LA “LUZ DEL ENTENDIMIENTO AGENTE”

“En las inteligencias se afirman la potencia y el acto... Por lo tanto, hay entre ellas una distinción según el grado de potencia y acto, de tal modo que la inteligencia superior, que está más cercana al acto primero, tiene más acto y menos potencia, y así en las demás.”

“Y esto termina en el alma humana, que tiene el grado último en las substancias intelectuales. Por lo tanto, su entendimiento potencial se comporta respecto a las formas inteligibles como la materia primera, que tiene el grado último en el ser sensible, se comporta respecto a las formas sensibles. Y por ello el Filósofo la compara con una tablilla en blanco, en la cual nada hay pintado. Y por esto, como entre las demás substancias inteligibles tiene el máximo de potencia, viene a ser tan cercana a las cosas materiales, que atrae una cosa material a participar de su ser; de modo que del alma y el cuerpo resulta un ser en un compuesto; aunque ese ser, en cuanto es del alma, no depende del cuerpo” (Op. De ente et essentia, c. 5, fin).

En torno a este pasaje sería posible sistematizar las tesis capitales de la gnoseología tomista. Por nuestra parte, va a servirnos siquiera de puente para llegar, a partir de las tesis hasta aquí establecidas a propósito del conocimiento angélico, a la integración en la ontología tomista de su doctrina de la “luz del entendimiento agente”, como acto de los inteligibles abstraídos de las imágenes, explicando su connaturalidad a la mente humana por la actual inmaterialidad e inteligibilidad de la misma.

La “Forma” que es puramente “Acto”; la “Esencia” infinita que es el “Mismo Ser subsistente”, es el Entendimiento en Acto puro: el Entender que se entiende a sí mismo, en la plena intimidad de su subsistencia en sí.

Pero “Toda forma, en cuanto tal, es acto”, dice Santo TOMÁS (*Quaest. De Spirit. Creat.*, art. 1, ad 1). Según esto, toda “forma” totalmente separada de la materia y subsistente en sí, se comporta como entendimiento y como entendida, en cuanto posee en sí el “ser”. Este “ser” la constituye, en efecto, en infinitamente luminosa. Pero en cuanto esencia específica y limitada, “sujeto”

participante del “ser”, tiene un entendimiento “potencial”: capacidad siempre actuada, empero, por los inteligibles connaturales a ella, y especificativos de aquella luz infinita.

Por el solo juego de estos dos principios se constituye el inmenso orden jerárquico de las “inteligencias”, substancias o “formas” puramente intelectuales.

La visión “descendente” de este orden del ser inteligible conduce a Santo TOMÁS hasta el alma humana. Ella -última de las substancias intelectuales- no es sino la “forma” incorpórea y subsistente unida a la materia para constituir el hombre. El alma humana, por este modesto lugar que le corresponde, es, en su esencia, puramente potencial en el género de las substancias intelectuales e in-materiales. Por esto se une convenientemente a un cuerpo, de modo que el compuesto -el hombre- tiene un solo ser y es una substancia. Capaz por su entendimiento de “ser hecha todas las cosas”, debe, sin embargo, “recibir” de las cosas corporales, a través de facultades cognoscitivas vital y conscientemente “pasivas” frente a ellas. Es necesario, pues, que el alma intelectual tenga, no sólo la facultad de entender, sino la de conocer por los sentidos: “era necesario que el alma intelectual... tuviera también la virtud de sentir”. El objeto primero y proporcionado del entendimiento humano será, pues, la naturaleza de las cosas materiales.

“En el confín de las criaturas espirituales y las corporales”: última razón de que nuestra mente se compare a las cosas sensibles como la potencia al acto, en cuanto que en nuestra mente las formas determinadas de las cosas no existen sino en potencia, mientras que existen en acto en las cosas mismas “fuera del alma”, lo mismo que en las “imágenes” que las representan “espiritual” e íntimamente en la conciencia del hombre.

Santo TOMÁS no desmiente nunca este carácter potencial de nuestra alma intelectual. Y, sin embargo, afirma la existencia en ella del “entendimiento agente”, y no por cierto como de algo sobreañadido o cuya acción pudiese ser suplida por la de algún agente extrínseco. Así como el entendimiento “posible” es la capacidad o virtud receptiva de nuestra mente respecto a los inteligibles, el entendimiento agente es su virtud activa sobre las imágenes; es la misma luz de nuestra alma, el “acto de los inteligibles” que “hace”, actuando “como la luz”, por su misma presencia iluminadora. “Las formas -dice Santo TOMÁS- son hechas inteligibles en acto por virtud de la substancia inteligente, según que son recibidas en ella y que son actuadas por ella”.

Esta virtud se da en nuestra mente en cuanto se compara a las cosas materiales y a las imágenes sensibles “como el acto a la potencia”: porque las cosas materiales y las mismas imágenes están en potencia *en orden al ser inmaterial e inteligible*, mientras que “la mente misma es inteligible en acto y posee actualmente la inmaterialidad y la naturaleza intelectual” (*De Ver.*, X, art. 6, citado arriba, “*Proposición del problema*”).

Claro que no equipara Santo TOMÁS, con estas expresiones, nuestra alma intelectual a una “substancia perfecta y subsistente en ser inmaterial”, cuyo entendimiento está en acto por la intrínseca inteligibilidad de la misma. En tal caso, en efecto, holgaría toda investigación sobre la radicación en la substancia del alma de una virtud activa que eleve al ser inteligible las naturalezas sensibles de las cosas: tales naturalezas materiales, en efecto, no serían ya, en este caso, el “objeto proporcionado” de la inteligencia humana, sino que lo sería su propia substancia inmaterial, y aquéllas le serían conocidas, como al ángel, a partir de su misma esencia: ésta sería “una evidencia y por consiguiente un conocimiento primario y principio del conocimiento de las demás cosas”.

De ningún modo desmiente, pues, Santo TOMÁS la absoluta potencialidad de nuestra mente con respecto a los inteligibles; porque no se trata, con su doctrina del entendimiento agente, de afirmar precisamente la presencia innata en ella por modo actual o virtual, de algún “inteligible”, de alguna “forma especificativa” de su intelección; sino *la intrínseca connaturalidad a la mente del “ser inteligible” de los inteligibles abstraídos de las imágenes*.

La “posesión en sí del ser” por la que la substancia inmaterial goza de aquella “vuelta hacia su esencia” que es su propia “subsistencia en sí”, constituye la luz infinitamente iluminadora, el “ser” y “acto” inteligible de la propia substancia y de las especies connaturalmente radicadas en ella.

Ahora bien: Santo TOMÁS define el entendimiento como constitutivo del supremo y perfecto grado de vida, precisamente por esta posibilidad de reflexión, que es la subsistencia en sí: “pues el entendimiento reflexiona sobre sí y se puede entender a sí mismo”. El alma humana, que por estar unida substancialmente a la materia no posee por su esencia la *actual* reflexión sobre sí, *no podría, sin embargo, ser ni siquiera potencialmente intelectual si no conservase según su propio modo la estructura característica del espíritu en cuanto tal, imagen de la subsistencia en sí del Acto puro*.

“Aunque resulta un solo ser en el compuesto de alma y cuerpo, *aquel ser, en cuanto es del alma, no depende del cuerpo*” (*De ente et essentia*, loc. cit.). Por esta independencia de la materia en su ser, el alma misma que constituye el cuerpo humano es también “mente” o “espíritu” o “alma intelectual”.

Esta estructura del espíritu humano es tal, que el alma, en el estado “post mortem” de separación de la materia, tiene aquella subsistencia en sí y posesión del ser cuya actualidad manifestativa infinita se especifica por formas connaturalmente inherentes a su substancia.

Pero aun en un estado “natural” y “originario” de forma constitutiva del cuerpo humano, su entendimiento -como advierte Juan DE SANTO TOMÁS- “emana del alma como de una raíz inteligente e inteligible (es decir, como de un entendimiento actuado por la intrínseca inteligibilidad de una esencia inmaterial), aunque no se manifiesta esta inteligibilidad *de un modo puramente espiritual* porque está impedida por su conversión a lo sensible” (Juan DE SANTO TOMÁS, I, q. 55).

Pero si esta inteligibilidad no se manifiesta de un modo puramente espiritual (lo que excluiría toda pasividad en el entendimiento y sería incompatible con la unidad substancial del compuesto humano), se manifiesta, ciertamente, según el modo propio del hombre, a saber: *en el conocimiento "habitual" constituido por la esencia inmaterial de la mente, cuyo acto es la percepción que cada uno -al estar en acto de entender- tiene de su propia alma en cuanto posee en sí el "ser" (que, "en cuanto es del alma, no depende del cuerpo"):*

"Y así, por el hecho de entender o sentir, el alma viene a percibirse actualmente como siendo." (*De Ver.*, X, art. 8, c.).

Pero, en cuanto a este conocimiento que Santo TOMÁS llama "habitual" para indicar su inmediata continuidad con el conocimiento actual descrito, sin necesidad de ninguna disposición o "habito" sobreañadido que le capacite para aquel acto, escribe:

"Digo... que el alma *se ve por su esencia; esto es: por el hecho mismo de que su esencia le es presente, es capaz de salir al acto del conocimiento de sí misma.*"

"Pero para que *el alma se perciba como siendo* y atienda a lo que en ella acontece... *basta la sola esencia del alma*, que está presente a la mente; pues de ella surgen los actos *en los que ella se percibe* actualmente" (*De Ver.*, X, 8, c.).

La mente humana no tiene de modo permanente y connatural la "vuelta hacia su esencia, en cuanto que tiene ser", es decir: *la reflexión constitutiva del "ser" en acto del entendimiento*; porque, siendo a modo de "materia prima" (es decir: puro "sujeto") en el género de las substancias intelectuales, sólo por la recepción de una especie inteligible "existe en acto" como inteligente. Ya que el ente inmaterial es actualmente consciente de sí mismo como existente *por la íntima autopresencia*, luminosa y transparente a sí, en que le constituye la operación inmanente en acto segundo.

La inteligibilidad intrínseca de la substancia inmaterial es formalmente idéntica con la actualidad esencial del entendimiento. La mente humana, pura potencia en el género del ente intelectual e inteligible, no tiene en su esencia, ni actual ni habitualmente, ninguna forma inteligible, y así no está connaturalmente actuada para la intelección de una esencia objetiva: es, al contrario, pura "materia" o "sujeto" intelectual e inteligible.

"Nuestra alma, en el orden de los inteligibles, es como potencia pura, como la materia en el orden de lo sensible; y por eso, igual que la materia no es sensible a no ser por una forma que le sobreviene, asimismo el entendimiento posible no es inteligible a no ser por una especie sobreañadida" (*De Ver.*, X, art. 2).

Pero el ser es la actualidad de toda forma. El ser en acto en su consciente connaturalidad con todo ente y en su actualidad manifestativa infinita, es decir: el "entender", no es *causado* en el sujeto intelectual humano en cuanto receptivo de las formas determinadas de las cosas: ya que el entender mismo es

el “*acto de los inteligibles*” que le especifican y limitan en su referencia al ente universal. El “ser” en que el entender consiste, no se “rebaja” en el hombre hasta la pura potencia intelectual sino para ser participado, como “entender en acto”, según el modo humano.

La mente es “inteligible en acto” en comparación con las cosas materiales, es decir: hay en ella el “ser” y la “luz” suficiente para elevar a la actual inteligibilidad las naturalezas de las cosas sensibles. Las cosas materiales están fuera del género del ser inteligible e intelectual. Ni pueden presentarse al entendimiento como un inteligible objetivo y extrínseco, en razón de la concreción material de su forma. Así no dice de ellas (ni siquiera del hombre en su naturaleza corpórea y sensible, concretada en un individuo material) que sean “potencia en el orden inteligible”, sino, lo que es muy distinto, que son “inteligibles en potencia”, a saber: en cuanto participan de una “forma”, y puede *la substancia intelectual humana*, que las tiene como objeto proporcionado, “hacer en sí” sus semejanzas inteligibles, abstraídas de las imágenes.

Pero la misma mente, en cambio, pertenece al género del ente inmaterial e inteligible, aunque sea, en este orden, como pura potencia. Su esencia misma es una “habitual” reflexión sobre sí, *anterior* al acto abstractivo; y esta “noticia” no es un accidente:

“La mente, *antes de que abstraiga de las imágenes*, tiene noticia habitual suya, por la que puede percibirse como siendo” (*De Ver.*, X, art. 8, ad 1).

“La noticia por la que el alma se conoce a sí misma *no pertenece al género del accidente en cuanto es aquello con lo que se conoce en hábito*; sino sólo en cuanto es acto de cognición; por tanto, dice san Agustín que la noticia está substancialmente en la mente en cuanto que la mente se conoce a sí misma” (*Ibid.*, ad 14).

Por este mínimo grado de participación del Acto puro que es “Ser” e “intelección” subsistentes, esta “reflexión” o “noticia habitual” del alma se actuará en la iluminación que hace los inteligibles en acto, por los que el hombre entiende.

Por esto dice Santo TOMÁS:

“El entendimiento humano se comporta en el género de las cosas inteligibles como un ente meramente en potencia, como la materia primera en el género de las cosas sensibles. Así pues, considerado en su esencia, se comporta como una potencia inteligente. Por lo que, de sí mismo... no tiene virtud de ser entendido, a no ser en cuanto que se hace en acto.

“Pero como le es connatural a nuestro entendimiento según el estado de la vida presente que se refiera a lo material y sensible... resulta que *nuestro entendimiento se entiende a sí mismo precisamente en tanto que se hace en acto por las especies* abstraídas de lo sensible *por la luz del entendimiento agente, que es el acto de esos inteligibles*, y mediante ellas entiende el entendimiento posible” (*S. Th.* I, q. 87, art. 2).

El ser inmaterial de la mente conserva, pues, una actualidad manifestativa por la que el hombre adquiere la conciencia de sí en la actual referencia y apertura objetiva al ente universal, concretado en la esencia de las cosas sensibles representadas en las imágenes.

Así se comprende el sentido de la dependencia en que Santo TOMÁS sitúa el que llama “hábito de los principios” con respecto al entendimiento agente:

“Es necesario que preexista un entendimiento agente al hábito de los principios, a modo de causa suya; pues esos principios se comparan al entendimiento agente como ciertos instrumentos suyos, ya que *por ellos hace inteligibles en acto las otras cosas*” (*Q. Disp. De An.*, art. 5, c.).

Lo que inmediata y connaturalmente se sigue a la actual iluminación de la imagen es la concepción del “ente” (y “ente se toma del acto de ser”), el cual se predicará objetivamente según el modo que comporta la radical intencionalidad de la mente, por su participación inmaterial del “ser”.

La actividad del entendimiento agente es, pues, la que compete a la mente por su propia estructura, en cuanto es “inteligible en acto” con una inteligibilidad “habitual” y “existencial”. La atribución a la mente de una más perfecta inteligibilidad es incompatible con la unidad substancial del hombre; pero, *si no se reconociera ni tan siquiera ésta, no podría explicarse la “virtud receptiva” de la mente respecto a los inteligibles*, ni tan sólo recurriendo a una actividad iluminadora directa de la Causa primera del ente. Luz subsistente y “Sol inteligible”: porque *al ente que no puede tener conciencia de sí mismo como existente, le es imposible la asimilación consciente y objetiva de la esencia del ente.*

El actual conocimiento de sí mismo como existente supone en el hombre la “inherencia” en su entendimiento de una especie inteligible por la que entienden la esencia de algo bajo la razón universal de ente. Pero toda la doctrina de la “conversión a la imagen”, tal como Santo TOMÁS la concibe, supone que ya en la primera recepción de la especie, la aparición en la imagen iluminada de la esencia inteligible se produce en lo íntimo de aquella reflexión connatural que es la luz del ser, participada según el modo humano.

Es cierto que desde el punto de vista del objeto propio del entendimiento, la percepción del alma en su “ser” y en sus actos no es la de “algo grande o principalmente entendido”, remotamente distante, en eso, de la “Intelección de Intelección” que es el “Mismo ser subsistente”. El contenido de esta percepción es “una verdad de hecho”, absolutamente patente e indudable por la consciente “posesión en sí” del “ser”, pero que no puede ser resuelta en la evidencia objetiva de los primeros principios. Y, sin embargo, *en su misma inmediatez, anterior a su objetivación en un juicio contingente, esta conciencia perceptiva del propio “ser” es iluminadora y manifestativa del ente*, constitutiva de toda inteligibilidad que especifique el entender humano.

También en el hombre esta intrínseca inteligibilidad, que es la posesión “radical” de la luz, se identifica con la “actual” posesión de la naturaleza intelectual, que hemos visto afirmaba Santo TOMÁS:

El entendimiento agente y el posible *no difieren entre sí como un “ente” de otro “ente”, sino como la potencia y el acto en el seno de la naturaleza infinita del ente inmaterial, participada según el modo humano.*

Esta naturaleza se rebaja hasta la pura potencia, por la unión substancial del alma y el cuerpo, la cual coarta la infinitud de la forma y la “hunde” hasta impedir, por la opacidad de la materia, la permanente autoposesión y subsistencia en ser inteligible que define la actualidad del espíritu como tal. Pero esta naturaleza es actual en el hombre, porque al “ser”, que, *“en cuanto es del alma, no depende del cuerpo”*, le compete la luz inteligible que llamamos “entendimiento agente”, “factiva” de todas las cosas en ser inteligible proporcionado al hombre. Por esto también la esencia del alma tiene, por sí misma, inclinación a recibir las formas, cuyo acto es la propia luz connatural a su ser; porque *“cada ente obra y tiende a lo que le compete según su forma, en cuanto es cierto”, la misma presencia connatural de la luz da, pues, a la mente su dinamismo infinitamente asimilado* que la inclina a la “descripción en sí de todo el orden del Universo y de sus causas.”

Por esto Santo TOMÁS, al explicarnos con San AGUSTÍN la intelección de la mente por sí misma, que la constituye en imagen de la Vida íntima de Dios, nos habla de una participación de la “Verdad inviolable” por la que tienen consistencia absoluta y validez eterna y universal nuestros juicios objetivos.

Cuando Santo TOMÁS dice que el entendimiento juzga de la verdad, no por algunos inteligibles que existan fuera de él mismo, sino *por la luz del entendimiento agente que hace los inteligibles*, no afirma, como hemos dicho antes, la primacía del entendimiento “subjetivo”, sino *la primacía de Dios, “Ser subsistente”, “Luz inteligible” que no existe “fuera” de ninguna criatura, sino que está íntimamente presente a todo ente “según el modo en que tiene ser”*. Y, así, *está presente en la luz inteligible participada que es, en el hombre, el “acto” que manifiesta y declara el ser al expresar la esencia del ente*. Luz radicada en lo más íntimo del hombre, como constituida por la actualidad inteligible propia de su mismo ser, el acto que da a cuanto de él participa -entitativa e inteligiblemente- la consistencia y estabilidad de la verdad:

“Mientras una cosa tiene ser, es necesario que Dios la asista en cuanto que tiene ser. Pues el ser es lo más íntimo para cada cosa y lo más profundo que hay en ella, ya que es formal respecto de todo lo que hay en la cosa”. (S. Th. I, q. 8, art. 1, in c.)

Francisco Canals Vidal