

EL «LUMEN INTELLECTUS AGENTIS»
EN LA ONTOLOGIA DEL CONOCIMIENTO
DE SANTO TOMAS

FRANCISCO CANALS VIDAL

Profesor encargado de curso de Teodicea de la Facultad de Filosofía y Letras
de la Universidad de Barcelona

La aporética surgida por la fundamentación de la connaturalidad al alma del «*lumen intellectus agentis*» en la «*immaterialidad*», «*intelectualidad*» e «*inteligibilidad actual*» de la mente (Cfr. Summa Theologica, I.^a, q. 79, art. 4, ad 4m; Contra Gentes, II, c. 77; Quaest. Disp. De Veritate, X, art. 6), se resuelve, en definitiva, en aclarar la noción misma de este «*lumen*», caracterizado por Santo Tomás como «*Actus ipsorum intelligibilium*». (I.^a, q. 87, art. 1, c).

Se trata, en consecuencia, de penetrar en el sentido de esta expresión, conjugando una doble tesis:

«*Intellectio est actus ipsius intelligibilis*» (Juan de Santo Tomás, in Iam., q. 14; Disp. 16, art. 2).

«*Intelligere nihil aliud est quam quoddam esse*» (Cayetano, in III de Anima, c. 5).

Se espera haber contribuido a profundizar, de acuerdo con la ontología tomista, en la estructura acto-potencial del alma intelectiva humana, expresada en la doble fórmula recibida de Aristóteles: «*Quo est omnia facere*», «*Quo est omnia fieri*».

*

L'aporétique qui naît de l'effort pour fonder la connaturalité à l'âme du «*lumen intellectus agentis*» sur l'«*immatérialité*», l'«*intellectualité*» et l'«*intelligibilité actuelle*» de l'esprit. (Cfr. Summa Theologica, Ia, q. 79, art. 4, ad 4; Contra Gentes, II c. 77; Quaest. Disp. De Veritate, X, art. 6), se résout en définitive dans l'éclaircissement de la notion même de ce «*lumen*», caractérisé par Saint Thomas comme «*Actus ipsorum intelligibilium*» (Ia, q. 87. art. 1, c).

Il s'agit, en conséquence, de pénétrer dans le sens de cette expression, en combinant une double thèse:

«*Intellectio est actus ipsius intelligibilis*» (Jean de Saint Thomas, in Iam., q. 14; Disp. 16, art. 2).

«*Intelligere nihil aliud est quam quoddam esse*» (Cajétan, in III De Anima, c. 5).

On espère avoir contribué à approfondir, en accord avec l'ontologie thomiste, la structure acte-potentielle de l'âme intellectuelle humaine, exprimée dans la double formule reçue d'Aristote: «*Quo est omnia facere*», «*Quo est omnia fieri*».

*

L'aporetica insorta dalla fondamentazione della connaturalità all'anima del «*lumen intellectus agentis*» nell'«*immaterialità*», «*intellettualità*» e «*intelligibilità attuale*» della mente (cfr. Sum. Theol. I.^a q. 79, art. 4, ad 4m; Contra Gentes, II, c. 77; Quaest. Disp. De Veritate, X, art. 6), si scioglie, per ultimo, nel chiarire la nozione stessa di questo «*lumen*», caratterizzato da San Tommaso come «*Actus ipsorum intelligibilium*» (I.^a, q. 87, art. 1, c).

Si tratta quindi di penetrare nel senso di questa espressione, mediante l'impegno di una doppia tesi:

«*Intellectio est actus ipsius intelligibilis*» (Giovanni di San Tommaso, in Iam., q. 14; Disp. 16, art. 2).

«*Intelligere nihil aliud est quam quoddam esse*» (Cayetano, in III De Anima, c. 5).

Speriamo d'aver contribuito ad approfondire, d'accordo con l'ontologia tomistica, la struttura atto-potenziale dell'anima intellettiva umana, che viene espressa con la duplice formola ricevuta da Aristotele: «*Quo est omnia facere*», «*Quo est omnia fieri*».

*

The doubts and objections raised by the connaturalisation to the soul of the «*Lumen intellectus agentis*» in «*immateriality*», «*intellectuality*» and «*actual intelligibility*» of the mind (Cfr. Summa Theologica, I.^a, q. 79, art. 4, ad 4m; Contra

Gentes, II, c. 77; Quaest. Disp. Veritate, X, art. 6) resolve themselves in the end by shedding light on this very notion of «lumen» characterised by St. Thomas as «Actus ipsorum intelligibilium» (I.^a, q. 87. art. 1, c).

In consequence it is a matter, of penetrating the meaning of this expression dealing with a double thesis:

«Intellectio est actus ipsius intelligibilis» (Juan de Santo Tomás, in Iam., q. 14; Disp. 16, art. 2).

«Intelligere nihil aliud quam quoddam esse» (Cayetano, in III De Anima, c. 5).

It is hoped a contribution has been made in going deeper, in agreement with St. Thoma's Ontology, into the acto-potential structure of the human intellectual soul, expressed in the double formula received from Aristoteles: «Quo est omnia facere», «Quo est omnia fieri».

* *

Die Schwierigkeit, die auftaucht durch die *Grundlegung des «lumen intellectus agentis» als der Seele konnatural in der «Immaterialität» «Intellektualität» und «aktualen Intelligibilität» des Geistes* (Cfr. Summa Theologica, I.^a, q. 79, art. 4, ad 4m; Contra Gentiles, II, c. 77; Quaest. Disp. De Veritate, X, art. 6) löst sich durch eine Aufhellung des Begriffes «lumen», welches Thomas von Aquin als «Actus ipsorum intelligibilium» charakterisiert. (I.^a, q. 87, art. 1, c).

Es handelt sich folglich darum, im Sinne dieses Ausdrucks vorzugehen und eine zweifache These abzuwandeln:

«Intellectio est actus ipsius intelligibilis» (Iohannes a Sancto Thoma, in Iam., q. 14; Disp. 16, art. 2).

«Intelligere nihil aliud est quam quoddam esse» (Cajetanus, in III De Anima, c. 5).

Der Verfasser hofft, im Sinne der thomistischen Ontologie zu einer Vertiefung in der Akt-Potenz Struktur der intellektiven Seele des Menschen beigetragen zu haben, ausgedrückt in der von Aristoteles überlieferten doppelten Formel: «Quo est omnia facere», «Quo est omnia fieri».

INTRODUCCIÓN

El equilibrado edificio de la síntesis gnoseológica tomista tiene su clave de bóveda en la doctrina, objeto de secular polémica, del «intellectus agens».

Por la «luz del entendimiento agente», en efecto, se explica el carácter inmediato 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 «quidditates» 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:

«Virtus intellectiva iudicat de veritate, non per aliqua intelligibilia extra existentia, sed per lumen intellectus agentis quod facit intelligibilia» (Quaest. disp. De sp. Creat., art. 10, ad 8m).

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 "species" 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: "*incorporeum non potest immutari a corporeo*" (S. Th., 1.^a, q. 84, art. 6c).

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 — ~~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 "species" 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 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 "intellectus agens" en el plano de la "ontología del conocimiento" de Santo Tomás*, presidida por aque-

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 «species») 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 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.

lla tesis que CAYETANO formuló diciendo que el “conocer” no es, en su razón propia, sino cierto “ser”: “*Sentire et intelligere nihil aliud est quam quoddam esse*” (CAYETANO, in III *De Anima*, c. 5).

LOS PRESUPUESTOS DE LA DOCTRINA TOMISTA DEL “INTELLECTUS AGENS”

La argumentación por la cual Santo TOMÁS concluye la existencia de una “*virtus ex parte intellectus quae facit intelligibilia*” (1.^a, q. 79, art. 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 “*sicut tabula rasa*”; y 2.^o No, primordialmente, su imposibilidad 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:

“*Secundum opinionem Platonis, nulla necessitas erat ponere intellectum agentem ad faciendum intelligibilia in actu... posuit enim Plato formas rerum naturalium sine materia subsistere, et per consequens eas intelligibiles esse, quia ex hoc est aliquid intelligibile actu quod est immateriale; ...Sed quia Aristoteles non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia (formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu) sequebatur quod naturae, seu formae, rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu... Oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae facit intelligibilia in actu... et haec est necessitas ponendi intellectum agentem*” (S. Th., 1.^a, q. 79, artículo 3, c).

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 “*species*”; 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 “*species*” 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:

“*Supposito agente, bene contingit diversimode recipi ejus similitudinem in diversis, propter eorum dispositionem diversam. Sed si agens non praeexistit, nihil ad hoc faciet dispositio recipientis. Intel-*

ligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum natura quantum ad naturam rerum sensibilibum, quae non subsistunt praeter materiam” (S. Th., 1.^a, q. 79, art. 3, ad 3m).

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 intelección ².

LA ACTIVIDAD Y LA NATURALEZA DEL “INTELLECTUS AGENS”

Se afirma, pues, que existe el “intellectus agens” (o más propiamente “factivus”) para “hacer” los inteligibles en acto: “ad faciendum intelligibilia in actu”. Y su relación con la potencia intelectual (“intellectus possibilis”) es análoga a la de la “causa factiva” con respecto a la materia en que opera: “sicut ars ad materiam” ³.

Sin embargo, al atribuir a la mente humana esta “virtus activa ex parte intellectus”, 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 “species” en el entendimiento posible, sino “per phantasmata ab eo facta intelligibilia in actu” (*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: “Lumen intellectus agentis”, la luz que el entendimiento agente es.

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

* * *

“De secretis his, ut possumus, loquimur”, 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.^a, q. 67, art. 1: “Utum lux proprie in spiritualibus dicatur”). 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:

“Ipse intellectus agens est lumen quo splendet objective phantasma secundum quidditatem in eo existentem” (CAYETANO, *In Iam*, q. 79, art. 3).

Prevenamos, 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

⁴ «Anima intellectiva humana ex unione ad corpus habet aspectum inclinatum ad phantasmata; unde non informatur ad intelligendum aliquid nisi per species a phantasmatis acceptas». (*Quaest. Disp. De Anima*, art. 16, c.). «Connaturale est homini ut species intelligibiles in phantasmatis videat... Sed tamen intellectualis cognitio non consistit in ipsis phantasmatis, sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis». (*S. Th.*, II.^a IIae, q. 180, art. 5, ad 2m).

⁵ «Effectus luminis duplex est, scilicet formalis et objectivus. Formalis quidem est esse illuminativum ut patet in diaphano. Objectivus vero est apparere, ut patet in colore: color enim non apparet nisi illustratus. Abstractio autem in qua non est mendacium, cum consistat in acceptione unius et non alterius sibi conjuncti ejus proprius quasi effectus est apparere unum non apparendo aliud ut de se patet. Unde in proposito imaginor quod cum in phantasmate sit natura haec adveniente lumine intellectus agentis phantasma illustratur non formaliter ut diaphanum, sed objective ut color, quia illustratione spendet atque relucet in phantasmate non totum quod est in eo sed quidditas seu natura tantum, et non singularitas illius ei conjuncta ita quod ista illuminatio est abstractiva...» (CAYETANO, *In S. Th.*, *Iam*, q. 79, art. 3, c.).

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: “*Lumen intellectus agentis quod est actus ipsorum intelligibilium*” (S. Th., 1.^a q. 87, art. I, c).

La tesis de un “*lumen intelligibile, nostrae animae connaturale*”, “*ipsium lumen nostrae animae*” (*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 “in esse intelligibili” 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 “virtus” 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:

“*Essentia angeli est sicut actus in genere intelligibilium... non autem intellectus humanus, qui, vel est omnino in potentia respectu intelligibilium, sicut intellectus possibilis; vel est actus intelligibilium quae abstrahuntur a phantasmatis, sicut intellectus agens*” (S. Th., 1.^a q. 87, art. I, ad 2m).

PROPOSICIÓN DEL PROBLEMA. LA CONNATURALIDAD DEL “LUMEN INTELLECTUS AGENTIS” A LA MENTE HUMANA

Dice Santo TOMÁS:

“*Cum enim mens nostra comparatur ad res sensibiles, quae sunt extra animam, invenitur se habere ad eas in duplici habitudine. 1.^o Uno modo, ut actus ad potentiam, in quantum scilicet res, quae sunt extra animam, sunt intelligibiles in potentia. Ipsa vero mens est intelligibilis in actu, et secundum hoc ponitur in ea intellectus*

agens qui faciat intelligibilia actu. 2.º Alio modo, ut potentia ad actum, prout scilicet in mente nostra formae rerum determinatae sunt in potentia tantum, quae in rebus extra animam sunt in actu; et secundum hoc ponitur in anima nostra intellectus possibilis, cujus est recipere formas a rebus sensibilibus abstractas, factas intelligibiles actu per lumen intellectus agentis” (*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 del “lumen intellectus agentis”, 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*:

“Habet enim anima intellectiva aliquid in actu ad quod phantasma est in potentia; et ad aliquid est in potentia, quod in phantasmatis actu invenitur. *Habet enim substantia animae humanae immaterialitatem, et ex hoc habet naturam intellectualem...* Remanet ipsa anima intellectiva in potentia ad determinatas similitudines rerum cognoscibilem a nobis, quae sunt naturae rerum sensibilem. Et has quidem determinatas naturas rerum sensibilem praesentant nobis phantasmata, quae tamen nondum pervenerunt ad esse intelligibile...

”Sic igitur, habent intelligibilitatem in potentia, determinationem autem similitudinis rerum in actu. E contrario autem erat in anima intellectiva. Est igitur in anima intellectiva virtus activa in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu; et haec potentia animae vocatur intellectus agens” (*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:

“Anima intellectiva est quidem actu immaterialis, sed est in potentia ad determinatas species rerum. Phantasmata autem, e converso, sunt quidem actu similitudines specierum quarundam, sed sunt potentia immaterialia. Unde nihil prohibet unam et eandem animam, in quantum est immaterialis in actu habere aliquam virtutem per quam faciat immaterialia in actu abstrahendo a condicionibus individualis materiae (qua quidem virtus dicitur intellectus agens) et aliam virtutem receptivam hujusmodi specierum, quae dicitur intellectus possibilis, in quantum est in potentia ad hujusmodi species” (S. Th., 1.^a q. 79, art. 4, ad 4m.).

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 “*species*” 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 igitur anima per seipsam de se cognoscit quid est, hoc erit per se notum et per consequens primo notum et principium cognoscendi alia” (*Contra Gentes*, III, c. 46). 2.^o) Pero también resultaría problemático un intento de fundar la connaturalidad del “*intellectus agens*” 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, “in genere intellectualium tenet ultimum locum, sicut materia prima in genere sensibilibium” (*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 "lumen intellectus agentis" 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.

"ESSE EST ACTUALITAS OMNIS FORMAE..."

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

"Quamvis ipsum esse receptum in essentia composita et principiis essentialibus specificetur ab illis, tamen, in eo quod specificatur, nullam perfectionem recipit, sed potius deprimitur, et descendit ad esse secundum quid, eo quod esse hominem, esse se angelum, non est perfectio simpliciter.

"*Et hoc est quod saepissime Divus Thomas clamat, et thomistae, nolunt audire: quod "esse" est actualitas omnis formae vel naturae, et quod in nulla re invenitur sicut recipiens et perfectibile, sed sicut receptum et perficiens id in quo recipitur; ipsum tamen, eo ipso quod recipitur, deprimitur, et ut ita dixerim, imperficitur*" (*In Iam.*, 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 “esse” (“esse” 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 “esse”.

“Vivere est quoddam esse perfectum”. 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 “esse” (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 “esse”, que de suyo es preeminente e inclusiva de toda vida y de toda intelección en acto. “Sicut autem omnis nobilitas et perfectio inest rei, secundum quod est, ita omnis defectus inest ei, secundum quod aliquantulum non est” (*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 “esse” en sí mismo, sino porque lo participa de un modo particular e imperfectísimo⁶.

⁶ He aquí alguno de los muchos lugares en que Santo TOMÁS afirma explícitamente la idea de la perfección suprema del «esse», puesto que es acto: «Ipsum esse est perfectissimum omnium; comparatur enim ad omnia ut actus: nihil enim habet actualitatem nisi in quantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum, unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens; cum enim dico esse hominis vel equi vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud cui competit esse». (*S. Th.*, I.^a, q. 4, art. 1, ad 3^m.) «Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi; secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent» (I.^a, q. 4, art. 2, ad 2^m) Cfr. todavía q. 7, art. 1, c.; q. 8, art. 1, c.; etc.

“INTELLIGERE NIHIL ALIUD EST QUAM QUODDAM ESSE”

“Hinc aperte habes — escribe CAYETANO — quod inferre conor mentibus philosophantium, scilicet quod *sentire et intelligere nihil aliud est quam quoddam esse*” (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 “qualitas”, 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 “esse accidentale”. 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 “species impressa” del acto mismo, y ambos de la “species expresa” o “verbum mentis”, 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 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 “intelligere” y el “esse” substancial y específico en todo ente intelectual creado, debe afirmarse porque el entender, *considerado según su razón propia*, es absolutamente infinito: “Intelligere, de sui ratione, habet infinitatem simpliciter”) (Cf. *S. Th.*, 1.^a, 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 “quoddam esse”? 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 “essentia”, es el “esse”, 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 “in genere intelligibilium”, 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 “quomodo intellectus procedens de potentia in actum, non nisi ad perfectionem sui esse procedit, et quomodo intelligere nihil aliud est quam ejus esse, et species, forma secundum quam est illud esse” (CAYETANO, *in De Anima*, III, c. 5).

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

“Sicut esse sequitur formam, ita intelligere speciem intelligibilem” (*S. Th.*, 1.^a, q. 14, art. 4, c.). “Intelligere comparatur ad intellectum sicut esse ad essentiam” (*Contra Gentes*, I, c. 45).

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

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

“Intellectus humanus vel est omnino in potentia respectu intelligibilium... vel est actus intelligibilium quae abstrahuntur a phantasmatis” (S. Th., 1.^a, q. 87, art. 1, ad 2m),

junto con una “potencia” intelectual *está atribuyendo al alma*, en realidad, una “*intelección*” — “*intelligere*” — “*acto de los inteligibles*”; el “*esse*” inteligible que si bien sigue a la “*species*” en cuanto es especificado por ella, es la actualidad de la “*species*” 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 del “*lumen intellectus agentis*” a la mente humana por su actual intelectualidad e inteligibilidad, *revierte, en definitiva, en aclarar la definición* de este “*lumen intellectus agentis nostrae animae connaturale*” que por su esencia es acto; de este “*intelligere*” 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 “ESSE” INTENCIONAL INTELIGIBLE

El “*esse*” en que el “*intelligere*” 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 “*deprimido*” en que participa el “*esse*”:

“...Cujuslibet rei perfectio, in se consideratae, est imperfecta... Unde, ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio, quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens, quia secundum hoc aliquid a cognoscente cognoscitur quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem. Et ideo dicitur anima esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere” (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 “esse” de la substancia intelectual creada, en la línea de su actualidad entitativa.

En cambio,

“Quia Deus est... ab omni potentialitate penitus immunis, relinquitur quod Ipse est maxime cognoscitivus, et maxime cognoscibilis, unde ejus natura *secundum hoc quod habet esse realiter, secundum hoc competit ei ratio cognoscibilitatis*” (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 “in genere entium” como “in genere intelligibilium” —, 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 “esse” infinito que es el “intelligere” 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 “secundum modum cognoscentis”, es decir: según su “esse” conmensurado al sujeto que lo participa. Al decir CAYETANO que: “Intellectus procedens de potentia in actum non nisi ad perfectionem sui esse procedit”, (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 “esse” infinito que es el “intelligere”, mientras que el “esse naturale” de la substancia, en cambio, está limitado y deprimido 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 inteli-

gible 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.

INMATERIALIDAD E INTELECTUALIDAD

Escribe Santo TOMÁS en la *Suma Teológica*:

"Cognoscentia a non cognoscentibus *in hoc distinguuntur*: quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens *natum est habere* formam etiam rei alterius. Nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata. Natura autem rerum cognoscentium habet majorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit Philosophus quod "anima est quodammodo omnia."

"*Coarctatio autem formae est per materiam*. Unde et supra diximus quod formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem. Patet igitur quod *immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis*" (S. Th., 1.^a, 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, coarta la naturaleza misma de las cosas en cuya constitución entra como principio esencial. La natu-

⁷ «Per materiam intelligimus id quod est in potentia tantum... Si vero aliquis nomine materiae intelligat aliquid actum, non est curandum: quia nihil prohiberet quod id quod vocamus actum, aliquis vocet materiam; sicut quod nos vocamus lapidem, aliquis potest vocare asinum». (*Quaest. Disp. De Spiritualibus creaturis*, artículo 9, ad 9m.). 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 «id quod est in potentia tantum», hay que tener presente su concepción no menos explícita: «Ens enim in potentia est quasi medium inter purum non ens et ens in actu». (*In Phys.* I, lect. 9).

raleza 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?

Sería éste, sin embargo, un pseudoproblema. 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 “alia” 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 “fit omnia” 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 “intelligere” en cuanto tal al orden del “esse” 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 “esse”, que es justamente el “intelligere”. En otras palabras: *la naturaleza intelectual no es sino la naturaleza infinita del ente al participar el “esse” con independencia de la materia*.

INMATERIALIDAD E INTELIGIBILIDAD

Pero la inmaterialidad constituye también la inteligibilidad:

“Ex est aliquid intelligibile actu quod est immateriale” (*S. Th.*, 1.^a, q. 79, art. 3, c.).

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

“Prout existens perfectio unius nata est esse in altero” (*De Ver.*, II, art. 2, c.).

Lo inteligible es “lo que es” el ente, el ente según su “essentia” o “ratio”, no “secundum determinatum esse quod habebat in re illa” (*De Ver.*, II, art. 2, c.), sino como “ratio rei absoluta, sine concrezione” (*De Ver.*, XXIII, art. I, c.). El entendimiento, dice ARISTÓTELES, es receptivo de lo inteligible y de la esencia. Santo TOMÁS profesa la misma doctrina⁸.

Supuesto ahora que la materia es un principio pasivo que concreta el “esse” 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 “unum per se” — la “essentia” — de aquello de lo cual se predica.

NATURALEZA INTELECTUAL E INTELIGIBILIDAD INTRÍNSECA

“Omnis substantia immaterialis... habet naturam intellectua-lem”. (*Contra Gentes*, II, c. 77).

“Ex hoc est aliquid intelligibile in actu quod est immateriale”. (*S. Th.*, I.^a, 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 substantia subsistente y perfecta “in esse immateriali” es por su esencia actualmente intelectiva e inteligible*: se entiende a sí misma por sí misma.

⁸ «Intelligibile autem proprie est substantia; nam objectum intellectus est quod quid est; et propter hoc dicit quod intellectus est susceptivus intelligibilis et substantiae» *In Metaph.* XII, lect. 8, n.º 2540.

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.

“Angelus, cum sit immaterialis, est quaedam forma subsistens et per hoc intelligibilis in actu. Unde sequitur quod per suam formam, quae est sua substantia, seipsum intelligat”. (*S. Th.*, I.^a, q. 56, art. 1, c.).

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

“Nos dicimus essentiam esse ipsi angelo non solum in esse naturae intrinsecam, sed etiam in esse intelligibili... causa erroris est non discernere inter intelligibile extrinsecum et intrinsecum. Quae-
madmodum intelligens diversimode se habet ad essendum ipsum et ad essendum alia, ita diversimode se habet ad intelligendum se et alia. Et propterea, quia est ipsumet in tali esse naturae quod est etiam illud in esse intelligibili, quia illud esse naturae est actu intelligibile, ideo seipsum per seipsum intelligere potens est. Quia vero alia non est, neque secundum esse naturale neque secundum esse intelligibile, nisi aliquid superaddatur: ideo oportet species ponere aliorum” (*In Iam.*, q. 56, art. 1).

Sin entrar en un estudio más detenido del conocimiento angélico (qué, 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 “in esse immateriali” 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 “esse naturae” que es asimismo “esse intelligibile”; 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 “esse” y el “intelligere” en todo espíritu creado (S. Th., I.^a, q. 54, art. 2, ad. 2m.).

“INTELLIGIBILE IN ACTU EST INTELLECTUS IN ACTU”

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:

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 (Vid. CAYETANO, *in Iam.*, 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*: “Intelligibile in actu est intellectus in actu. Secundum vero quod intelligibile ab intellectu distinguitur est utrumque in potentia” (*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

⁹ «Secundum hoc est aliqua res cognoscibilis secundum quod a materia separatur; unde oportet quod etiam *id in quo suscipitur* talis rei perfectio sit immateriale» (*De Ver.*, II, art. 2 c.). «Intellectus enim comparatur ad intelligibile sicut potentia ad actum et perfectibile ad perfectionem; et sicut perfectibile est susceptivus perfectionis ita intellectus est susceptivus sui intelligibilis» (*In Metaph.*, XII, lect. 8, n.º 2540.). «Intellectus non intelligit nisi per participationem intelligibilis; participans autem est infra participatum» (S. Th., I.^a, q. 87, artículo 1. Cfr. el comentario de CAYETANO).

su “essentia”, sobre el entendimiento, y que el “verum”, relación del cognoscente a la cosa conocida, “supra ens fundatur”, afirmará ahora, recíprocamente, que “relatio scientiae ad scibile consequitur actionem scientis” (*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: “Intellectus intelligit omne illud quod est actu intelligibile in eo” (*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 “Esse subsistens”. Juan DE SANTO TOMÁS lo expresa profundamente al decir:

“Deus est primum intelligibile per modum actus puri, et ideo per locum intrinsecum et formaliter est sua intellectio, quae est ultima perfectio et actus ipsius intelligibilis; et sic, in linea intelligibili, quando est actus purus, coincidunt formaliter objectum et actus intelligendi” (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 “esse in actu”. 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 “Esse subsistens” 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 “stultissime



posuit" 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:

"Invenitur enim aliquis intellectus qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis, et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praeexistit sicut in prima Causa" (*S. Th.*, 1.^a, q. 79, art. 2, c.).

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

"Si igitur intelligibilia Dei sunt extra intellectum ipsius, sequetur quod intellectus suus sit in potentia" (*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 "esse" "in genere intelligibilium" ("actus ipsorum intelligibilium") es la intelección *en cuanto es acto*: "quoddam esse", 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*.

"Intellectus" — dice Santo TOMÁS al definir la intelectualidad como constitutiva del supremo y perfecto grado de vida — "in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest" (*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 aquella “cognitio de anima *secundum quod habet esse in tali 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: “*in hoc quod cogitat aliquid, percipit se esse*”.

Lo inteligible es la “*essentia*” o “*forma*” del ente; lo que en él es absoluto y estable: “*Per formam significatur certitudo uniuscujusque rei*” (*De Ente et Essentia*, c. 1). Por lo mismo, en toda substancia que no es su “*esse*”, y cuyo “*esse*” 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 (“*reditio ad essentiam suam*”) se constituye *por la misma subsistencia en sí de la forma inmaterial*:

“*Reddire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur; in quantum vero in seipsa habet esse, in seipsam reddit*”. (*S Th.*, 1.^a, q. 14, art. 2, ad 1m.).

Si no minimizamos el sentido de este texto, encontramos que afirma la primacía del acto que se da, “*in genere intelligibilium*”, 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 autopoiesis del Acto, de la perfecta "reflexión" y "subsistencia en sí" del "Esse". 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:

1.º) 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.

2.º) La forma es asimismo "species" 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, "sub ratione entis et veri", compete a la substancia "separada" porque subsiste "in esse immateriali, intelligibili". Este "esse 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 "esse" específico, y, por lo mismo, también del "inesse" de un accidente entitativo. Pero, por otra parte, el entender sigue a la "species" como el "esse" a la forma y, por lo mismo, si la "species" es "eadem 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 "esse" 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: "In quantum in seipsa habet esse, in seipsam reddit"; "reddire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa".

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 "esse". Por lo mismo, tal substancia es "immaterialiter et in esse intelligibili subsistens" y es "intellectus et intellectum in actu".

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 “esse” 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 (“esse” infinito, manifestativo y declarativo de la “essentia” del “ente”), en su fase de “posesión del acto”, se identifica, en la “substancia separada”, con la misma subsistencia y posesión en sí del “esse”; y que, en consecuencia (dada la correlación entre el “esse” 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 “esse” entitativamente limitado por su “essentia” 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 “sub ratione entis” 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.

“Substantia angeli — dice CAYETANO — *quia est subsistens et perfecta in esse immateriali, habet quod sit intellectiva, et quod sit actu intelligibilis*”. “Quod multos fallit est, quia considerantur intellectus angeli et substantia ejus quasi duae res seorsum, et quaeritur quomodo uniuntur, quum tamen secundum veritatem *intellectus fluat ab essentia actu intelligibili: magis quia intimius formatus illa, quam quacumque intentionali specie...*” (CAYETANO, *In Summam Theol. Iam.*, q. 56, art. 1).

Una última observación nos permitirá resumir lo expuesto hasta aquí. El “esse” 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 for-

ma" 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 "esse" que posee en sí) del "Esse" y "Luz" subsistentes, no aspira únicamente a la intelección de su propia esencia (a pesar de que es ésta su primer y conatural 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 "Esse" 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 "essentia, in esse immateriali subsistens".

De este modo, el "esse" 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 "Ipsum Esse subsistens".*

"OMNE QUOD MANIFESTATUR, LUMEN EST"

"Nomen lucis primo quidem est institutum ad significandum id quod facit manifestationem in sensu visus. Postmodum autem extensum est ad significandum *omne illud quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem*" (S. Th., I.^a, q. 67, art. 1, c.). Según esto, "lumen, secundum quod ad intellectum pertinet, nihil est aliud quam quaedam *manifestatio veritatis*, secundum illud (ad Eph.): *Omne, quod manifestatur, lumen est*" (I.^a, 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 — "esse" — del inteligible (es decir, de la "essentia" del ente) que se manifiesta y declara al expresar la esencia del ente.*

La manifestatividad es de la razón misma del entender; por esto el "verum" que está, primordialmente, en el entendimiento (S. Th., I.^a, q. 16, art. 1; etc.), como término de su acto perfecto, está en él como "manifestativo y declarativo del esse" (Ibid), y se convierte con el ente "ut manifestativum cum manifestato" (Ibid).

Para Santo TOMÁS, el “*verum, manifestativum ‘toui esse’*”, es, *en tanto que brota del acto intelectual*, el “*verbum mentis*”. Por esto el “verbo mental” (lo “*primo et per se intellectum*”, declarativo del “*esse*”) nace del entendimiento “como luz de luz”. La formación del verbo mental no es un “movimiento” de la potencia al acto, sino “*processus perfectus de actu ad actum, ubi non requiritur aliqua species motus*” (*Op. De natura verbi*, c. 1, 4). El verbo (“*ratio intellecta*”, “*veritas intellectus*”, etc.) nace del inteligente en acto “*sicut oritur ex actu actus, ut splendor ex luce*” (*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 “*esse*” por el que lo inteligible es actual e inmaterialmente perfectivo del entendimiento, es decir, existente en él de tal modo que “*sunt unum principium, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu*” (*De Ver.*, VIII, 6 c.). Formado por la “*species*” inteligible, el entendimiento *puede ya* entender, formando las “*quidditates*” 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 “esse”* cuando, o bien subsiste en sí mismo como “*Esse subsistens*”, o, por lo menos, es participado en la diafanidad de una forma no hundida en la materia.

El “*intelligere*” es manifestativo porque el “acto” en cuanto tal es comunicativo, es decir, operativo, activo: “*Natura cujuslibet actus est quod seipsum communicet... agere vero nihil aliud est quam communicare...*” (*Quaestio De Potentia*, II, art. 1. c.), y toda operación o actividad — sea transeúnte o immanente — sigue al ser (“*operari sequitur esse*”) 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.

¹⁰ La tesis según la cual el entendimiento no es «formativo» del verbo mental, sino «per accidens», «ex indigentia objecti» (Cfr. GRETT, *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*. Tesis XXXVI, n.º 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.ª, en el célebre pasaje que empieza: «*Quicumque autem intelligit, ex hoc ipso quod intelligit...*» etcétera (I.ª, q. 27, art. 1, c.).

«*Pertinet ad intellectum loqui et producere verbum, non solum ob indigentia objecti, sed etiam ob manifestationem et communicationem...*» «*propter vim*

La difusión de la luz es el modo más perfecto de la comunicación "natural" del "esse" 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 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.*

LA ESTRUCTURA DE LA MENTE HUMANA — "ÚLTIMA ENTRE LAS SUBSTANCIAS INTELECTUALES" — Y LA CONNATURALIDAD EN ELLA DEL "LUMEN INTELLECTUS AGENTIS"

"In intelligentiis ponitur potentia et actus... Est ergo distinctio earum ad invicem secundum gradum potentiae et actus, ita quod intelligentia superior, quae plus propinqua est primo, habet plus de actu et minus de potentia, et sic de aliis."

"*Et hoc completur in anima humana, quae tenet ultimum gradum in intellectualibus substantiis. Unde intellectus potentialis ejus se habet ad formas intelligibiles sicut materia prima, quae tenet ultimum gradum in esse sensibili ad formas sensibiles. Et ideo. Philosophus comparat eam tabulae rasae, in qua nihil est depictum. Et propter hoc, quia inter alias substantias intelligibiles plus habet de potentia, ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus, ut res materialis trahatur ad participandum esse suum; ita quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito; quamvis illud esse, prout est animae, non sit dependens a corpore*" (Op. De Ente et Essentia, c. 5, fi.).

En torno a este pasaje sería posible sistematizar las tesis capitales de la gnoseología tomista. Por nuestra parte, va a servirnos si-

intellectus foecundi, qui ex abundantia sua loquitur et manifestat quod intelligit verbo; ratione cujus verbum est manifestativum et repraesentativum, et sicut splendor intellectus» (Disp. XII, art. 5, n.º 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 del «verbum ex plenitudine», y no «ex indigentia tantum».

quiera 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 del “lumen intellectus agentis”, 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 “Essentia” infinita que es el “*Ipsum Esse subsistens*”, es el Entendimiento en Acto puro: el Entender que se entiende a sí mismo, en la plena intimidad de su subsistencia en sí.

Pero “*Omnis forma, inquantum hujusmodi, est actus*”, dice Santo TOMÁS (*Quaest. De Spirit. Creat.*, art. 1, ad 1m.). 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 “esse”. Este “esse” la constituye, en efecto, en infinitamente luminosa. Pero en cuanto esencia específica y limitada, “sujeto” participante del “esse”, 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”, sustancias 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 sustancias 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 sustancias intelectuales e inmaterialias. Por esto se une convenientemente a un cuerpo, de modo que el compuesto — el hombre — tiene un solo ser y es una sustancia. 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: “*oportuit quod anima intellectiva... haberet etiam virtutem sentiendi*”. El objeto primero y proporcionado del entendimiento humano será, pues, la naturaleza de las cosas materiales.

“*In confinio spiritualium et corporalium creaturarum*”: 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 exis-

ten en acto en las cosas mismas “extra animam”, 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” en 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, *supra*, “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 un “per se notum, et per consequens primo notum et principium cognoscendi alia”.

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 “esse inteligibile” de los inteligibles abstraídos de las imágenes.*

La “posesión en sí del ser” por la que la substancia inmaterial goza de aquella “*redditio ad essentiam suam*” que es su propia “subsistencia en sí”, constituye la luz infinitamente iluminadora, el “*esse*” y “*acto*” inteligible de la propia substancia y de las “*species*” 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: “*nam intellectus in seipsum reflectitur et seipsum intelligere potest*”. 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.^a, 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 “esse” (que, “en cuanto es del alma, no depende del cuerpo”):*

“Et ideo, pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit vel sentit” (*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:

“Dico... quod anima per essentiam suam se videt; id est, ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis suisipsius.”

“Ad hoc autem quod percipiat anima se esse et quid in seipsa agatur attendat... sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens; ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur” (*De Ver.*, X, 8, c.).

La mente humana no tiene de modo permanente y connatural la “reditio ad essentiam suam, secundum quod habet esse”, es decir: la *reflexión constitutiva del “esse” 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.

“Anima nostra, in ordine intelligibilium, est sicut potentia pura, ut materia in ordine sensibilium; et ideo, sicut materia non est sensibilis nisi per formam supervenientem, ita intellectus possibilis non est intelligibilis nisi per speciem superinductam” (*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 “intelligere”, 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 “esse” en que el entender consiste, no se “deprime” 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 “esse” 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 “notitia” no es un accidente:

“Mens, *antequam a phantasmatis abstractat*, suam notitiam habitualement habet, qua possit percipere se esse” (*De Ver.*, X, art. 8, ad 1m.).

“Notitia qua anima seipsam novit *non est in genere accidentis quantum ad id quo habitualiter cognoscitur*; sed solum quantum ad actum cognitionis; unde, Augustinus dicit quod substantialiter notitia inest menti secundum quod mens seipsam novit” (*Ibid.*, ad 14m.).

Por este mínimo grado de participación del Acto puro que es “Esse” 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:

“Intellectus humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut materia prima se habet in genere rerum sensibilium. Sic igitur, in sua essentia consideratus se habet ut potentia intelligens. Unde, ex seipso... non habet virtutem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu.

“Sed quia connaturale est intellectui nostro secundum statum praesentis vitae quod ad materialia et sensibilia respiciat... consequens est ut sic *seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium*, et eis medianibus intelligit intellectus possibilis” (*S. Th.*, I.^a, q. 87, art. 2).

El esse 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 "habitus principiorum" con respecto al entendimiento agente:

"Oportet praeexistere intellectum agentem habitui principiorum, sicut causam ipsius; ipsa vero principia comparantur ad intellectum agentem ut instrumenta quaedam ejus, quia per ea facit alia intelligibilia actu" (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 "ens" (y "ens accipitur ab actu essendi"), el cual se predicará objetivamente según el modo que comporta la radical intencionalidad de la mente, por su participación inmaterial del "esse".

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 "conversio ad phantasma", 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 "esse" y en sus actos no es la de "aliquid magnum vel principale intellectum", remotamente distante, en eso, de la "Intelección de Intelección" que es el "Ipsum esse subsistens". El contenido de esta percepción es "una verdad de hecho", absolutamente patente e indudable por la consciente "posesión en sí" del "esse", 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 "esse" 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 deprime 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 autoposición y subsistencia en ser inteligible que define la actualidad del espíritu como tal. Pero esta naturaleza es actual en el hombre, porque al "esse", 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, "Esse subsistens", "Luz inteligible" que no existe "fuera" de ninguna criatura, sino que está íntimamente presente a todo ente "secundum modum quo esse habet"*. 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

constituída 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:

“Quamdiu res habet esse, tamdiu oportet quod Deus adsit ei secundum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet rei, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt”.