

## Los principios de la racionalidad en Santo Tomás

### 1. *La intuición tomista como intelligere*

La expresión «principios de la racionalidad» escogida para el título de este trabajo indica implícitamente que la racionalidad no es un principio último. Para el pensamiento clásico este punto es claro: el ejercicio de la racionalidad, que define la vida específicamente humana, se reconduce a una instancia más elevada: el intelecto. La razón es regla de los actos humanos, pero ella misma es regulada por la luz intelectual. El *lógos* depende del *noús*, la discursividad de la contemplación.

Quisiera ahora profundizar en este tema a la luz de algunos textos comparados de Santo Tomás, con el objeto de llegar a una comprensión más clara de las relaciones entre estos dos momentos del conocimiento en la filosofía del Aquinate.

La bifurcación del pensamiento humano en la forma de *intellectus* y *ratio* es fácilmente infravalorada hoy, cuando la función intelectual se entiende simplemente como intuición, en el sentido genérico y a veces un poco misterioso que asume con frecuencia esta palabra, mientras se asigna a la *ratio* un papel determinante pero predominantemente formal, como ejercicio de síntesis y organización sistemática de los datos intuitivos con el fin de volverlos más manejables en las diversas manifestaciones operativas del pensamiento.

La razón separada del *intellectus* se torna de este modo en una capacidad exclusivamente formal de enlazar y operar sobre contenidos materiales que podrían proceder de la experiencia sensible, de las opiniones aceptadas o de hipótesis verificables.

La *intuición* entendida como percepción sensible se remite a Kant y más atrás aún a la distinción de la escolástica tardía entre *cognitio abstractiva* y *cognitio intuitiva* (fundamental en la gnoseología de Ockham). En Kant la intuición (*Anschauung*) se reserva al campo de la sensibilidad externa o interna, al inicio empírico que más tarde será conceptualizado o racionalizado. La intuición se manifiesta así como

no-racional, incluso por debajo de la razón, como un *datum* carente en sí mismo de comprensión.<sup>1</sup> Pero el intelecto kantiano (*Verstand*), por encima de la intuición de la sensibilidad, permite la formación de juicios según el cuadro de las categorías o «reglas» que se aplican a las intuiciones, mientras la razón (*Vernunft*) abre espacio a una sistemática universal de juicios más allá de sus conjunciones particulares con los fenómenos de la experiencia.

En Santo Tomás la intuición, en cambio, no es empírica sino intelectual, pero no se la entiende como una captación del inteligible al margen de la representación conceptual (verbo mental), o como calcada de la simple visión externa de los sentidos. El formalismo gnoseológico kantiano daba de ella una versión demasiado fácil cuando la imaginaba como una platónica captura del inteligible en sí mismo (*noúmeno*) mediante el pensamiento puro y abstracto. El Aquinate no concibe la intuición intelectual como una directa penetración *a priori* en la esencia de cualquier cosa por el solo hecho de que ésta sea pensada. Pero cuando, después de una laboriosa experiencia refleja, se aferra el significado real y no sólo nominal de una definición (el *quod quid est*), tanto en Aristóteles como en Santo Tomás se puede hablar de una comprensión del contenido inteligible de lo que la cosa definida es en sí misma: «el término *intelecto* indica un leer interior, un intuir la esencia de la cosa».<sup>2</sup> Y tal acto no es una función intelectual formal (lógica o psíquico-formal), como sería la unificación o síntesis de los contenidos de la experiencia múltiple, sino un acto intelectual que recae sobre un contenido proporcionalmente inteligible.

Si definimos la intuición como la percepción del individuo, como se hace habitualmente, ciertamente no se puede hablar de una intuición intelectual directa de la naturaleza del individuo material en la filosofía de Santo Tomás.<sup>3</sup>

1. En Kant la intuición se asocia a la construcción sólo en el pensamiento matemático. El objeto matemático es construido en la intuición (pura) espacio-temporal, forma *a priori* de la sensibilidad. La sensación (intuición empírica) es, en cambio, completamente pasiva, y la relación entre intuición pura y empírica es una síntesis de tipo forma-materia.

2. «Dicitur autem intellectus ex eo quod intus legit *intuendo* essentiam rei» (*In VI Ethic.*, lect. 5). Los textos que en este trabajo citamos sin nombre del autor pertenecen a Santo Tomás.

3. El intento de la escuela franciscana del siglo XIV de argumentar la existencia de una intuición intelectual directa del individuo material o de su esencia individual (de Sócrates en cuanto Sócrates) llevó a la crisis de la noción de esencia. Una de las consecuencias de esa crisis es la oposición entre *notitia abstractiva* y *notitia intuitiva* (Scotto, Ockham), que abriría las puertas a la dialéctica de racionalismo/empirismo. F. CANALS VIDAL ha hecho notar cómo el intuicionismo escotista produjo la desintegración de la gnoseología tomista basada en la su doctrina del concepto o palabra mental (cfr. *Sobre la esencia del conocimiento*, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1987, p. 215 y, más ampliamente, pp. 177-224). Como señala Canals en este libro, pensar la intuición como una recepción directa y pasiva del objeto, superior a la conceptualización, entraña la desvalorización del conocimiento intelectual. El mismo Kant cae en esta confusión, pues atribuye el conocer conceptual al entendimiento finito del hombre, reservando a Dios la intuición intelectual «supra-conceptual» (cfr. *ibid.*, pp. 333-339).

Pero si la intuición no se concibe según el modelo visual platonizante, sino en el sentido de la inmediatez intelectual previa a la discursividad de la *ratio*, entonces no hay motivos para excluirla de algunos actos intelectivos como: 1) la penetración abstracta y universal en la naturaleza de algunas cosas, precisamente de las que estimamos «comprender»; 2) la percepción concreta de la presencia de nuestro yo y de la comparencia de nuestros actos interiores, objetos que no son sensibles; 3) la percepción intelectual, en colaboración con los sentidos, de aspectos inteligibles concretos de las cosas materiales, en dependencia del pensamiento abstracto precedente.<sup>4</sup>

El *intellectus* tomista se contrapone por una parte a la *ratio* y por otra al *sensus*: el intelecto es superior al conocimiento sensitivo en cuanto llega a la interioridad inteligible (*intus legere*) de la cosa conocida; y es diverso de la razón en cuanto aferra inmediatamente un contenido unitario (simple o complejo), mientras la razón alcanza con el tiempo otros aspectos cuando capta ciertas relaciones entre los conocimientos inmediatos.

Respecto a la primera oposición de *intellectus* y *sensus*, Santo Tomás llama *intelecto* a la capacidad general de detectar la esencia en lo sensible, la relación causal en el efecto y también el significado en el signo lingüístico o la verdad en el símbolo:<sup>5</sup> toda elevación desde lo sensible a lo inteligible merece el nombre de *intelligere*. La diferencia (psicológica) con el platonismo está en el hecho de que este último insiste en la necesidad de abandonar lo sensible para entender, mientras el aristotelismo estima que sólo considerando casos o ejemplos sensibles es posible extraer la esencia.<sup>6</sup>

4. Comentando a Aristóteles, Santo Tomás afirma que el evento operable concreto –lo pensamos aquí y ahora– es captado por la sensibilidad interior penetrada por la inteligencia (cogitativa, llamada por Aristóteles *Sentido interior* o *intelecto*): «et quia singularia proprie cognoscuntur per sensum oportet quod homo horum singularium, quae dicimus esse principia et extrema, habeat sensum non solum exteriorem sed etiam interiorem, cuius supra dixit esse prudentiam, scilicet vim cogitativam sive aestimativam, quae dicitur ratio particularis. Unde hic sensus vocatur intellectus, qui est circa sensibilia vel singularia» (*In VI Ethic.*, lect. 9; cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1143 b 1-10). En *S.Th.* se cita el texto aristotélico, añadiéndose que la función del intelecto es aquí la *recta aestimatio de aliquo particulare fine* (*S.Th.*, II-II, q.49, a.2, ad 1; cfr. c. y ad 3).

Tal acto de *intelligere* es un juicio absoluto sobre aspectos rigurosamente individuales: «sicut pertinet ad intellectum in universalibus iudicium absolutum de primis principiis (...) ita et circa singularia vis cogitativa vocatur intellectus secundum quod habet absolutum iudicium de singularibus (...). Dicitur autem ratio particularis, secundum quod discurrit ab uno in aliud» (*ibid.*; cfr. *ibid.*, lect. 7). Véase aquí cómo, por el hecho de que este *intellectus* se mueve de un particular a otro, deviene *razón particular*. La «cogitativa» incluye, pues, la doble función de *intellectus* y *ratio*.

5. Cfr. *S.Th.*, II-II, q.8, a.1; *De Ver.*, q.1, a.12.

6. Cfr. *S.Th.*, I, q.84, a.7; II-II, q.49, a.2, ad 1.

Respecto al binomio *intellectus* y *ratio*, el primer término indica un aferrar inmediato y directo un contenido inteligible presente a la inteligencia<sup>7</sup> o, mejor aún, una verdad inteligible.<sup>8</sup> La razón en cambio es el proceso o «movimiento intelectual» de un acto a otro,<sup>9</sup> no como resultado de una especial fuerza psíquica, sino porque se llega a un nuevo término, antes desconocido, en cuanto la mente capta en el primero una relación que la conduce al segundo. El intelecto es reposo contemplativo en la presencia de lo contemplado, mientras la razón es *motus* entre los contemplados, en cuanto uno reenvía a otro.

## 2. *Intelligere es juzgar*

En Santo Tomás, de todos modos, el *intelligere* no es siempre la simple *apprehensio* de un contenido. En el Comentario a las Sentencias él define de modo general el *intelligere* en términos de *simplicem intuitum intellectus*, es decir, de captación intuitiva de algo que está delante como una presencia intelectual: *sibi est praesens intelligibile*.<sup>10</sup> Pero no raramente él caracteriza esa captación del objeto en un sentido veritativo, no meramente fenomenológico: *intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere*.<sup>11</sup> O bien: «*intelligere* es adherirse con cierta aprobación a algo que se ha juzgado».<sup>12</sup>

Este punto queda algo oscurecido cuando se considera que, en general, la «primera operación mental» o *simplex apprehensio* recae sobre la esencia privada de valor existencial y que sólo en la «segunda operación», el juicio, se afirma la existencia o no existencia del contenido aferrado en el concepto. El juicio incluye entonces la relación de verdad (o falsedad), mientras el concepto no es todavía ni verdadero ni falso. Si es así, surge la pregunta acerca del título que legitima a la realidad, y la respuesta sería: 1) o el concepto comporta su existencia, lo que se podría decir, admitiendo el planteamiento del argumento ontológico, sólo del concepto del Ser perfectísimo que es Dios; 2) o bien el concepto encon-

7. «*Intelligere autem dicit nihil aliud quam simplicem intuitum intellectus in id quod sibi est praesens intelligibile*» (*In I Sent.*, d.3, q.4, a.5, sol.).

8. «*Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere*» (*S.Th.*, I, q.79, a.8).

9. «*Ratiocinari autem est procedere de uno intellectu ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam (...). Ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere: quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti*» (*ibid.*).

10. Cfr. nota 7.

11. Cfr. nota 8.

12. «*Intelligere autem est cum quadam approbatione diiudicatis inhaerere*» (*S.Th.*, I, q.79, a.9, ad 4). El texto se limita a aclarar el sentido del término de una cita de San Juan Damasceno. Más adelante, glosando aún otra cita del Damasceno, leemos que la *intelligentia* es el acto por el que la mente *simpliciter aliquid apprehendit* (*S.Th.*, I, q.79, a.10, ad 3).

trará un refrendo en la experiencia sólo si es asociado a una experiencia adecuada (*conversio ad phantasmata*).

Este planteamiento, a excepción del argumento ontológico, puede basarse sobre los lugares tomistas que distinguen netamente entre el momento de la *apprehensio* y el del *iudicium* referido a lo que ha sido acogido en la representación.<sup>13</sup> Por otro lado, parece natural distinguir entre la comprensión del significado de una proposición y el juicio sobre su verdad.<sup>14</sup>

Pero ha de notarse que en los textos tomistas el momento del *iudicium* casi siempre se relaciona con el *lumen* de la inteligencia humana, esa luz que, si en el agustinismo era la iluminación interior del Verbo maestro y en el platonismo era la participación en la Idea (al menos como recuerdo), en el aristotelismo tomista es la luz del intelecto agente y de los primeros principios, a la que corresponde la función de la mente que hemos llamado *intellectus*.<sup>15</sup> «La operación intelectual del hombre se realiza en dos modos: según la luz inteligible y según las especies inteligibles. En virtud de la especie se produce la *apprehensio* de las cosas; en virtud de la luz intelectual se completa el *iudicium de apprehensis*.»<sup>16</sup>

Lo que verdaderamente cuenta en el conocimiento no es tanto la representación, sino el juicio. Mientras pensamos, sin juzgar, aún no conocemos. Percibir contenidos intelectivos, formar proposiciones sin juzgarlas, incluso razonar es posible en quien está durmiendo. Pero en las operaciones intelectuales ejecutadas en el sueño lo que falta es el juicio, como puede faltar en otras situaciones particulares como la locura o el delirio, donde se pierde el sentido de la realidad. «Dos elementos pertenecen al intelecto: la percepción y el juicio sobre las cosas percibidas. La actividad intelectual en el durmiente no es impedida hasta el punto de que uno no pueda percibir algo (...) y de hecho a veces el durmiente puede efectuar razonamientos (...). Pero quien duerme no puede tener un perfecto juicio del intelecto, porque sus sentidos, que son el primer principio de nuestro conocimiento, están impedidos.»<sup>17</sup>

13. «Circa cognitionem autem humanae mentis duo oportet considerare: scilicet *acceptionem*, sive *repraesentationem* rerum, et *iudicium* de rebus repraesentatis» (S.Th., II-II, q.173, a.2).

14. «Cum autem homo per naturalem rationem assentit secundum intellectum alicui veritati, dupliciter perficitur circa veritatem illam: primo quidem, quia *capit* eam; secundo, quia de ea *certum iudicium habet*» (S.Th., II-II, q.9, a.1).

15. «*Iudicium* autem humanae mentis fit secundum *vim intellectualis luminis*» (S.Th., II-II, q.173, a.2). La representación sólo requiere la presencia de las *especies inteligibles*, sin intervención aún del *lumen*.

16. *De Malo.*, q.16, a.12. La distinción entre la simple expresión lingüística y el acto lingüístico es paralela a la que va entre la especie y el juicio: el juicio verbalmente manifestado es un auténtico acto lingüístico que *usa* la expresión significativa en uno de los posibles modos en que puede ser usada.

17. *De Ver.*, q.28, a.3, ad 6.

El pensamiento del sueño o de quien no tiene el uso de la razón es un caso anómalo, porque cuando se piensa sin juzgar para proponer una hipótesis, preparar un juicio, deleitarse en la frase, etc., en realidad se sabe que los enunciados no son o pueden no ser verdaderos, mientras que en la pérdida del uso de la razón la confrontación con lo verdadero y lo falso se ha desvanecido con la consiguiente pérdida de la libertad (el sujeto que no puede juzgar no puede efectuar actos verdaderamente humanos). El juicio es al menos implícito en los pensamientos no destinados a formar parte de un acto completo de afirmación de la verdad. Un pensamiento no implícitamente controlado por el juicio es un caso anormal, ligado a una disfunción corporal.<sup>18</sup>

Como se ve, Santo Tomás distingue entre la situación de la inteligencia en posesión de representaciones relativas a la esencia de algo y el juicio sobre el ser correspondiente a tal esencia en confrontación con la realidad. Uno de sus textos más frecuentemente citados sobre el tema dice efectivamente que «el intelecto al formar las esencias no tiene sino una semejanza de la cosa existente fuera del alma (...). Pero cuando comienza a juzgar de la cosa aprehendida, entonces este juicio es para el intelecto algo propio, que no se encuentra fuera en la cosa. Y cuando se adecúa a lo que está fuera en la realidad, el juicio se dice verdadero. El intelecto juzga de la cosa aprehendida cuando dice que algo es o no es, lo que pertenece al intelecto componente y dividente».<sup>19</sup>

La primera operación mental, en otro texto ampliamente conocido del *In Boetium De Trinitate*, se relaciona con la naturaleza, el *quid est* de la cosa, independientemente de otros aspectos que pueden estar vinculados a ella en la realidad existencial.<sup>20</sup> En este sentido la primera operación merece el nombre de *abstracción* (o separación mental). La segunda operación, en cambio, *respicit ipsum esse rei*.<sup>21</sup> No se habla aquí de *iudicium*, sino de *compositio* e *divisio*, según la terminología aristotélica tomada del *De Anima* (donde la primera operación es llamada *intelligentia indivisibilium*).<sup>22</sup> Pero es obvio que esta composición mental entre contenidos concebidos se entiende en una línea existencial, de modo que la operación está determinada por la relación efectiva entre aspec-

18. El *cogito* pronunciado en estado de vigilia es un juicio, mientras un hipotético *cogito* soñado no es un acto humano y no es un verdadero *cogito*. El que sueña no puede verdaderamente reflexionar sobre sí mismo, sobre sus representaciones, para preguntarse al menos si son reales. Y si lo puede hacer en alguna medida, en ese momento se acerca al estado de vigilia, al estado de control de su razón.

19. *De Ver.*, q.1, a.3. Lo propio del juicio y que no está en la cosa es la comparación efectuada por la mente entre ella y la realidad. El juicio implica un momento reflexivo. En este sentido se comprende que Santo Tomás diga que el juicio es acción más que pasión, al revés de la *apprehensio*: «anima vero in quantum de rebus iudicat, non patitur a rebus, sed magis quodammodo agit» (*De Ver.*, q.1, a.10).

20. Cfr. *In Boet. de Trin.*, lect. II, q.1, a.3.

21. *Ibid.*

22. Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 6, 430 a 25-30.

tos no necesariamente relacionados. La abstracción, por el contrario, no podría establecerse sino entre aspectos esencialmente vinculados.

Si es así, podría parecer que el juicio recaería únicamente sobre uniones *per accidens* sólo empíricamente cognoscibles, fuera del ámbito de la ciencia (aristotélicamente tomada). No obstante, Santo Tomás declara a continuación que la segunda operación compete de modo peculiar a la metafísica, mientras la abstracción se asocia más bien a la ciencia natural.<sup>23</sup> El motivo es sencillo: Santo Tomás toma la esencia siempre como la esencia de las cosas sensibles y trata de determinar el objeto de la metafísica según las expresiones aristotélicas de Boecio. Habrá que decir entonces que tanto la física como la matemática consideran objetos abstractos sólo mentalmente, cuya inmaterialidad es mental y no real, mientras los platónicos tomaban estos objetos como verdaderamente *separados*. Sólo la metafísica es la ciencia de aspectos *separables* (como el ser) o bien de *substancias separadas* (como Dios) de la materia sensible. El texto no niega que las ciencias naturales contengan también juicios, sino que sólo señala que mientras la física y la matemática llegan a una inmaterialidad pensada, la metafísica alcanza una inmaterialidad existencial, que como tal es objeto de juicio. La vía platónica (retomada en el argumento ontológico) identifica estas dos formas de inmaterialidad, separando *in esse* lo que se separa sólo *in intellectu*.

### 3. *Intelección instantánea y discursividad temporal*

Intentamos ahora acercarnos al problema hasta este momento sólo parcialmente presentado. Hemos visto cómo el *intellectus*, en muchos textos tomistas, aferra inmediatamente la verdad, más allá del momento representativo caracterizado por la posesión intencional de la especie cognoscitiva. El conocimiento de la verdad se relaciona en Santo Tomás con la intervención del *lumen* del intelecto agente y se remite a la operación del *iudicium*, en estrecha conexión con el *esse* en sentido fuerte (contrapuesto a la esencia). En breve fórmula: *per intellectum agentem iudicamus de veritate*.<sup>24</sup> Sobre la nobleza de este intelecto, que posibilita el discernimiento entre lo verdadero y lo falso, el bien y el mal, Santo Tomás se expresa siempre en términos cercanos al agustinismo: la luz de la inteligencia agente es una participación del Intelecto divino en el interior del hombre.<sup>25</sup>

23. *In Boet. de Trinitate*, lect. II, q.1, a.3.

24. *De Spir. Creat.*, q.un. a.10. «Supra sensum est virtus intellectiva, quae iudicat de veritate, non per aliqua intelligibilia extra existentia, sed per lumen intellectus agentis, quod facit intelligibilia» (*ibid.*)

25. «Lumen intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo, secundum quod discernimus verum a falso, et bonum a malo; et de hoc dicitur in Psal. IV, 6: *Multi dicunt: Quis ostendet nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*» (*De Spir. Creat.*, q.un., a.10).

Sería un malentendido, sin embargo, pensar que la *simplex apprehensio* queda siempre confinada al campo de los contenidos esenciales aún no juzgados y en este sentido privados del *lumen* intelectual que permite llegar al *esse*. Mucho menos cuando Santo Tomás en no pocos sitios asigna la función del intelecto a la primera operación, en la que el hombre se asemeja a la mente angélica y a la inteligencia de Dios, para referir, en cambio, la función de la *ratio* no sólo a la tercera operación del razonamiento, sino también a la segunda vista como *compositio* y *divisio*. «La inteligencia humana no llega de inmediato en la primera aprehensión a un conocimiento perfecto de la cosa. En primer lugar aprehende algo de ella (...) y, en este sentido, debe componer y dividir un aspecto aprehendido con otro, para después proceder de una composición o división a otra, lo cual es razonar (...) [la inteligencia divina y angélica], conociendo la esencia de la cosa, conocen a la vez en ella lo que nosotros conseguimos alcanzar sólo en la composición y división y en el raciocinio. Así la inteligencia humana conoce componiendo y dividiendo o razonando. La inteligencia divina y angélica en cambio conocen la composición, así como el razonamiento, pero no componiendo, ni dividiendo, ni razonando, sino gracias a una simple inteligencia de la esencia (*per intellectum simplicis quidditatis*)».<sup>26</sup>

Como puede notarse, la diferencia entre *intellectus* y *ratio* aquí se relaciona con la temporalidad: el intelecto conoce instantáneamente lo que la razón conoce en el tiempo, en cuanto la razón debe proceder desde un contenido *intellectum* a otro, lo que acontece en el juicio, que precisamente compone un término con otro.

La razón es movimiento. No ciertamente progresivo como el movimiento físico, pero sí tránsito de un acto intelectual a otro. El tránsito es discontinuo, puede ser instantáneo, pero el momento en el que se comprende el primer inteligible A no es el momento en el que se comprende el segundo inteligible B, y si pasa de A a B no es porque *en* A vea a B, sino porque ve B *desde* A. «Es diverso conocer algo *en* una cosa, o conocer *desde* esa cosa. Si se conoce una cosa en otra (*aliquid in aliquo*), en realidad con el mismo movimiento se cubre a ambos (...). Pero este conocimiento no es discursivo (...). Se dice que se conoce algo desde (*ex*) otra cosa, cuando no es idéntico el movimiento referido a ambos, porque primero el intelecto se mueve hacia uno, y desde aquí (*ex hoc*) se mueve a otro. Esto sí es un cierto discursivo, como se ve en las demostraciones, donde primero el intelecto recae sólo en los principios y luego desde ellos es llevado a las conclusiones.»<sup>27</sup>

La inmediatez intelectual no implica necesariamente la simplicidad

26. *S.Th.*, I, q.85, a.5. La misma tesis en *S.Th.*, I, q. a.4: «Ex eodem provenit quod intellectus noster intelligit discurrendo, et componendo et dividendo: ex hoc scilicet, quod non statim in prima apprehensione alicuius primi apprehensi, potest inspicere quidquid in eo virtute continetur».

27. *De Ver.*, q.8, a.15.



de lo que se entiende. «No puede decirse que haya discursividad en la ciencia por el hecho de que se vean dos cosas si se ven con una sola intuición (*uno intuitu*), como sucede en la ciencia divina por la que Dios ve todas las cosas en una sola mirada (*omnia uno intuitu videt*).»<sup>28</sup> La mediación es racional, pues, sólo si se da una pluralidad de actos intelectivos, porque «si la potencia cognoscitiva no recae mediante actos diversos en el medio por el que conoce y en la cosa conocida, entonces no hay discursividad en el conocimiento».<sup>29</sup>

El acto de comprender el significado de una proposición es en cierto modo también intuitivo, pues la mente aferra su contenido simultáneamente. Por otra parte, esto sucede también en el acto de comprender el vínculo entre premisas y conclusiones, acto necesariamente simultáneo: en el momento en que se comprende que la premisa menor cae bajo la universalidad de la mayor, «se conoce en seguida (*statim*) la conclusión».<sup>30</sup> Lo que hace del juicio una *compositio* asignable a la *ratio* es el hecho de que la mente humana debe «componer» o construir el enunciado, de modo que «para conocer la inherencia de uno a otro [hablando de la unión entre el accidente y la substancia], compone una especie con la otra y en cierto modo las une, formando en su interior los enunciados».<sup>31</sup>

No existe un corte absoluto entre la *ratio* y el *intellectus*. «Razonar es pasar de algo entendido a otro aspecto entendido.»<sup>32</sup> La razón es el tránsito en la multiplicidad de las operaciones intelectivas, tránsito que, procediendo de la contemplación de un contenido, acaba en el reposo contemplativo de otro nuevo.

Con estas observaciones puede también notarse que no siempre el *intellectus* es una mirada a contenidos absolutos mientras que la *ratio* tendría la función exclusiva de captar relaciones. En muchos casos competirá ciertamente a la razón la tarea de conocer el *ordo* o la red de relaciones entre las cosas absolutas, como las relaciones de causa-

28. *De Ver.*, q.2, a.13.

29. *De Ver.*, q.2, a.3, ad 3.

30. «Si autem in minori propositione assumatur terminus, de quo manifestum sit quod continetur sub universali in maiori propositione, patet veritas minoris propositionis: quia id quod accipitur sub universali habet eius cognitionem, et sic *statim habetur conclusionis cognitio*. Ut si sic demonstraret aliquis, *omnis triangulus habet angulos aequales duobus rectis*, ista cognita, nondum habetur conclusionis cognitio: sed cum postea assumitur, *haec figura descripta in semicirculo, est triangulus*, statim scitur quod habet tres angulos aequales duobus rectis» (*In I Anal. post.*, lect. 2). Brevemente: el nexo del término medio con los otros dos términos del silogismo se debe conocer en un único acto inteligente.

31. *De Ver.*, q.2, a.7.

32. «Ratiocinari autem est procedere de uno intellectu ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam» (*S.Th.*, I, q.79, a.8). «Discursus rationis semper incipit ab intellectu et terminatur ad intellectum: ratiocinamur enim procedendo ex quibusdam intellectis, et tunc rationis discursus perficitur quando ad hoc pervenimus ut intelligamus illud quod prius erat ignotum» (*S.Th.*, II-II, q.8, a.1, ad 2).

efecto, medio-fin, semejanza, oposición, etc., pudiendo así superar el ámbito restringido de los conocimientos inmediatos y sobre todo trascender la experiencia.<sup>33</sup> Pero el intelecto puede también contemplar algunas relaciones primarias contenidas en las primeras nociones (como que el todo es mayor que las partes o que el ser se opone al no-ser).

En definitiva, la diferencia entre la intelección inmediata y el conocimiento discursivo se revela en primer lugar en el carácter instantáneo de la captación del inteligible (*intellectus*), contrapuesto a la temporalidad propia de la razón. Pero la raíz de la temporalidad del pensamiento humano está en la sucesión de un acto a otro, sucesión que nace a su vez de la insuficiencia del contenido de los actos intelectivos concretos. La consideración de un contenido o de una verdad definida es un acto intelectual no exhaustivo. La mente humana es consciente, gracias a su infinitud potencial, de la inadecuación de su modo abstracto de concebir, lo que no es más que una comprensión intelectual debilitada. «Los seres en lo que hay una plenitud de la capacidad intelectual no tienen necesidad de la razón, porque con su simple intelección comprenden la verdad, como sucede en Dios y los ángeles.»<sup>34</sup>

#### 4. *Unidad entre aprehensión y juicio*

A la vista de lo que hemos dicho, me parece que las relaciones entre el par *intellectus-ratio* y las tres operaciones mentales son más complejas de lo que normalmente se piensa en la gnoseología de Santo Tomás. El momento definitivo del conocimiento es el juicio, en el que el ser de una cosa, porque contemplado, es afirmado. El juicio de todas maneras puede realizarse en la modalidad de la *simplex apprehensio*, como sucede en Dios y en los ángeles, que juzgan en la intelección misma. Su juicio no es una *compositio*, porque al concebir algo ellos captan inmediatamente todo lo que la cosa es: «Los contenidos compuestos o divididos por la inteligencia se pueden considerar separadamente; pero no sería necesario componer y dividir si en la aprehensión del *quid est* se aferrara ya lo que le conviene o no.»<sup>35</sup> Análogamente, Dios conoce la verdad de los razonamientos no mediante un movimiento discursivo, sino con el juicio: «El tiene la ciencia silogística en cuanto la juzga

33. «Scientia rerum acquiri potest non solum per experientiam ipsarum, sed etiam per experientiam quarundam aliarum rerum: cum ex virtute luminis intellectus agentis possit homo procedere ad intelligendum effectus per causas, et causas per effectus, et similia per similia, et contraria per contraria» (*S.Th.*, III, q.12, a.1). Si el entendimiento capta el fin, por ejemplo, compete a la razón operar o conocer el orden al fin (cfr. *S.Th.*, I-II, q.90, a.1).

34. *S.Th.*, II-II, q.49, a.5, ad 2.

35. *C.G.*, I, 58.

(*tamquam iudicans*)»: <sup>36</sup> *non argumentando, sed argumenta iudicando.*<sup>37</sup>

Pero también el hombre, por lo que se refiere a los primeros conocimientos intelectuales, posee en cierto sentido esta capacidad aprehensivo-judicativa en el mismo conocimiento aprehensivo de los términos. El acto aprehensivo de la inteligencia humana se produce cuando «comprendemos lo que es inmediatamente (*statim*) conocido apenas se conocen las esencias, como se captan los primeros principios en cuanto se conocen sus términos».<sup>38</sup>

El conocimiento axiomático de los primeros principios implica evidentemente una pluralidad de conceptos-términos (ser, no-ser, todo-parte). Pero en cuanto se conocen estos términos, no puede desconocerse su relación esencial. «Apenas se comprende qué es el todo y la parte, se conoce que el todo es mayor que su parte.»<sup>39</sup>

Y aún así subsiste la distinción entre concebir y juzgar, porque sólo pensando en el concepto de todo como suma de las partes, por ejemplo, no se piensa necesariamente en el acto que el todo es mayor que la parte. El principio emerge a la conciencia sólo cuando se comparan los conceptos de todo y parte con la relación *ser mayor*. La inmediatez del conocimiento del principio presupone el acto de comparar los términos y de formar el enunciado que, una vez propuesto a la mente, recibe instantáneamente el asentimiento. Pero el motivo del asentimiento es intrínseco al *quod quid est* ya entendido en los términos: «a partir del mismo *quod quid est*, el entendimiento es inmediatamente determinado a estas proposiciones».<sup>40</sup>

Santo Tomás afirma que en este modo inmediato de conocer la mente procede de una manera «casi angélica». De modo más preciso, el hombre comprende los primeros principios en el modo en que los ángeles conocen todo lo que conocen naturalmente. «Inmediatamente (*statim*), en lo que primariamente conocen de modo natural, [los ángeles] ven todo lo que puede verse a partir de ahí. Por eso son seres *intelectuales*, así como nosotros tenemos *inteligencia* respecto a lo que aprehendemos de golpe naturalmente.»<sup>41</sup>

La intelección humana de todos modos puede compararse a la de Dios o los ángeles sólo de un modo muy aproximado. En realidad sucede más bien al contrario, es decir, nosotros atribuimos a la inteligencia divina y angélica lo que encontramos de más alto en nuestro intelecto. Pero evidentemente el conocimiento de Dios o del ángel no es superior al humano sólo por ser más veloz o instantáneo. Los mismos conceptos

36. «[Dios] habet syllogizandi scientiam tamquam iudicans, et non sicut syllogizando discurrens» (C.G., I, 57).

37. C.G., I, 57.

38. *De Ver.*, q.1, a.12.

39. *In I Anal. Post*, lect. 7.

40. *De Ver.*, q.14, a.1.

41. *S.Th.*, I, q.58, a.3.

de los intelectos «puros», al no ser abstractos, no tienen necesidad de ser reintegrados al conocimiento experimental. El pensamiento humano no puede separarse de la experiencia si no quiere perder su contacto con la existencia individual. Nuestra racionalidad se ha de desarrollar precisamente porque nuestros conceptos no abarcan bien su ámbito intencional, lo que es debido a la bipartición, connatural en nosotros, entre conocimientos intelectual abstracto y conocimiento experiencial.<sup>42</sup>

En definitiva, la simple aprehensión de las primeras nociones fundamentales, como el ser, la unidad, la igualdad, el todo, etc., en la filosofía de Santo Tomás, fiel en esto a Aristóteles, llega al *quod quid est*, si bien la debilidad de estos actos aprehensivos hace necesario el paso –inmediato pero ya complejo– a la segunda operación, en la que se componen al menos dos términos. «Los principios se conocen en el acto de componer y dividir; el sujeto y sus propiedades, en cambio, en el acto de aprehender su esencia.»<sup>43</sup>

La composición perfecciona la simple aprehensión, aumentando su valor informativo y disminuyendo al mismo tiempo su simplicidad. Pero en el juicio inmediato ese completamiento nace en el interior de la comprensión del *quod quid est*, sin intervención de una mediación racional. Así, con el acostumbrado ejemplo aristotélico del todo y la parte: la mente por un lado comprende la naturaleza del *todo* (*quod quid est*), que consiste en ser un compuesto de partes sin que falte ninguna; por otro lado, conoce la relación *mayor-menor*, propia de la cantidad; en tercer lugar, en el momento en que compara estos términos, instantáneamente percibe el vínculo esencial entre *todo-parte* y la relación *mayor-menor*, vínculo expresado verbalmente (es decir, en el tiempo) con la fórmula «el todo es mayor que sus partes». El conocimiento de este principio, que obviamente contribuye a la comprensión más profunda del *quod quid est* del todo, ha nacido de una consideración atenta de lo que es el todo cuantitativo con relación a otras características de la cantidad. Y cada vez que nuevos términos entren en juego problematizando el significado o el alcance de ese principio, habrá que realizar una ulterior profundización, probablemente ya en la dimensión racional.

La simple aprehensión y el juicio quedan siempre más distanciados a medida que la luz intelectual disminuye y que la relación entre los diversos conceptos devienen hipotética o menos definida. En este caso se produce la ruptura, que hemos considerado arriba, entre la aprehensión puramente representativa –como la del sueño– y el juicio definitivo sobre el *esse* y la *verdad* de lo que se ha pensado o imaginado. Estamos

---

42. Digo experiencial y no sólo sensitivo, porque existe en nosotros una experiencia intelectual interior de nuestra vida espiritual, como cuando percibimos que pensamos, que elegimos o que existimos. Pero la comprensión de estas experiencias requiere igualmente la abstracción –conocemos qué es *pensar* mediante un concepto universal– y presupone también la actividad sensitiva.

43. *In I Anal. Post.*, lect. 2.

aquí en el campo de los conocimientos derivados que, descendiendo ulteriormente al terreno físico, da lugar a la estructura cognoscitiva de la *hipótesis* y la *verificación*.

En los conocimientos primarios, en cambio, el principio axiomático es atestiguado, por así decirlo, por la sola fuerza de la simple aprehensión (se juzga, en definitiva, en virtud del intelecto agente). La composición judicativa nace en el mismo concepto o, al revés, el concepto se autoexpande y produce naturalmente el enunciado inmediato.

##### 5. *La verdad axiomática*

La posición de la mente ante la verdad es una de las consecuencias de esta relación variable entre el momento conceptual y el judicativo. Un contenido inteligible aún no juzgado no es ni verdadero ni falso. La mente comprende en este caso un significado, quizá también complejo (es más, nunca completamente simple), pero abstracto y aislado de la realidad, lo que en el plano lingüístico corresponde a la formación de la definición puramente nominal (que instituye un nombre para un cierto significado). Lo único que se requiere para que se dé tal significado es que no haya ninguna contradicción entre sus términos al menos implícitos. Pero la verdad empieza cuando se afirma que un significado está esencialmente asociado a otro (juicio esencial), o que el contenido inteligible existe en la realidad de un individuo (juicio existencial).

El intelecto encuentra en cualquier contenido el primer objeto de su actividad (el *quod quid est*, en la habitual fórmula tomista).<sup>44</sup> Esta acción suya inicial y extremadamente elemental le es tan natural como ver la luz lo es para los ojos. Entender un inteligible es constitutivo para la facultad intelectual. El objeto de la facultad es esa mínima formalidad imprescindible para que ella pueda darse en acto y que evidentemente no puede faltar en ninguna de sus múltiples operaciones sucesivas, por muy complejas que sean. Ese mínimo primario inmediato es cualquier *quod quid est* de las cosas sensibles.

En cierto sentido podría decirse que, cuando la inteligencia capta el primer inteligible, adecuándose a un contenido determinado del ser, ella deviene verdadera. Esta verdad previa a todo juicio pertenece a la constitución natural del entendimiento en su ejercicio en acto. La inteligencia aquí comprende o no comprende, obra o no obra: no puede errar, porque en este nivel elemental no tiene aún esa posibilidad.

Pero la verdad en sentido propio es *predicativa* para la inteligencia abstracta del hombre. La incompletitud del *quid est* requiere el «movimiento» de la inteligencia, su salto a nuevos actos en los que los primeros conocimientos, presentes habitualmente detrás de la escena, serán relacionados entre sí. Concretamente, un determinado *quid est* se ha de poner siempre en relación (en la composición judicativa):

---

44. Cfr. *In III de Anima*, lect. 11.

a) con el individuo experimentado, en el que existe la naturaleza. El criterio de verdad aquí no es más que la experiencia: sabemos que este objeto es una mano, una lámpara, un saludo, etc., porque nos lo demuestra una suficiente experiencia, con tal de que se haya aferrado mínimamente el *quid est*;

b) o bien el *quid est* habrá de completarse con otra noción con la que mantiene un vínculo esencial, como sucede cada vez que se compone un enunciado universal.

El juicio compositivo es verdadero cuando corresponde al ser de la cosa conocida y falso en caso contrario.<sup>45</sup> La posibilidad del error, más allá de la pura ignorancia, nace de la necesidad de comprender y dividir. «El intelecto (...) cuando comprende el *quid est res*, es siempre verdadero, pero no lo es cuando comprende algo de algo.»<sup>46</sup>

Pero existe un tipo de juicio sobre el que el error no es posible. En la filosofía de Aristóteles y Santo Tomás, como es sabido, este juicio es el axioma (*dignitas*). El motivo de la infalibilidad del axioma es su íntima cercanía a la comprensión infalible del *quod quid est* constitutivo de la facultad. Los primeros principios, como habíamos dicho, son conocidos apenas se comprende el significado de sus términos, de donde se sigue que su enunciación compositiva no puede ser falsa.<sup>47</sup> La mente advierte en seguida que su negación implicaría el desvanecimiento del significado y de la verdad. Así, la contradicción anula la verdad del ser y su exclusión es expresada en el primero de los axiomas.

Sólo en apariencia el axioma puede negarse, de un modo puramente verbal, dado que la manifestación lingüística de esa negación «se parece» a un enunciado como los demás. Pero la unidad entre sus contenidos es tan fuerte, que la mente en realidad no puede pensar lo contrario. El que lo contradice no está pensando en nada. El axioma, afirma Aristóteles, «es necesariamente en sí mismo, y es necesariamente creído».<sup>48</sup> Y comenta Santo Tomás de Aquino: «es propio de estos principios que no sólo sean necesariamente verdaderos *per se*, sino que también aparezcan como necesariamente verdaderos *per se*».<sup>49</sup> La separación entre realidad y fenómeno, que es la base de la posibilidad del error, no

---

45. Si el *quid* inicial es un objeto pensado no extramental (*ens rationis*), el juicio será verdadero si expresa derivaciones necesarias tomadas a partir de los presupuestos originarios. Ciertamente el *quid* hipotético puede también ser completado con nuevas determinaciones hipotéticas compatibles con él, que se expresan en enunciados ni verdaderos ni falsos. La comprensión de estos enunciados no es un verdadero juicio, sino más bien la aprehensión de un significado más complejo. De todos modos el ente de razón es juzgable, y se lo juzga precisamente cuando se lo reconoce como mental o como meramente posible.

46. *In III de Anima*, lect. 11.

47. *De Ver.*, q.1, a.12.

48. ARISTÓTELES, *Anal. Post.*, I, 10, 76 b 24.

49. *In I Anal. Post.*, lect. 19.

acontece aún en el conocimiento de este axioma: su presentación a la mente es ya su ser conocido, en la forma de un juicio necesariamente verdadero.

Creo que algo semejante puede decirse del conocimiento intelectual del mundo externo y del principio yo. Aristóteles y Santo Tomás ciertamente no conocen las posibilidades del pensamiento fenomenológico moderno, y por eso no han sentido la necesidad de reflexionar sobre el valor fundamental de estos conocimientos existenciales primarios. El axioma, de modo especial el de no contradicción, axioma de axiomas,<sup>50</sup> es la primera verdad necesaria y universal, empleada por Aristóteles como evidencia contra el antiguo escepticismo sofista que negaba la posibilidad de la ciencia y la existencia de verdades permanentes. Pero recordemos que los principios axiomáticos valen siempre en conexión con el conocimiento existencial, del que han sido extraídos. La mente en acto conoce naturalmente y de modo inmediato la existencia de entidades sensibles y la del propio sujeto (*aliquid est; cogito, sum*), reconociendo a la vez en el ser de estas realidades la necesidad (condicionada) afirmada expresamente por los axiomas.

Aristóteles podría decir que, en este caso, para conocer el *quid est* hay que presuponer el *an sit*: la afirmación de la existencia del mundo y del yo que tiene el privilegio de poder formularla son la respuesta al *an sit*, si se quiere preguntar sobre lo que se presupone, cuyo primer *quid est* es la no contradicción del ser. El mundo y el yo no son necesarios; pero, si existen, contienen una necesidad axiomáticamente afirmada.

Los primeros principios son los únicos juicios universales naturales, ligados a la existencia del intelecto o exclusivamente a su luz natural. El asentimiento axiomático «no está sometido a nuestro poder, sino que pertenece al orden natural».<sup>51</sup> Su presencia es tan persistente como la misma naturaleza. Sólo una situación de enfermedad mental podría en cierto sentido oscurecerlos en alguna persona, así como es natural ver con tal que *per accidens* no sobrevenga un impedimento fisiológico. La pérdida del uso de razón obviamente afecta también a los conocimientos intelectivos primarios.

La continua presencia de los principios axiomáticos está dada en forma habitual o, aún mejor, virtual, y en tal sentido constituye el hábito natural que Aristóteles llama con el mismo nombre de *intellectus*. Digo *virtual* y no sólo habitual, porque la presencia del axioma no es como un recuerdo o un saber que se conserva en la memoria intelectual, sin relación con otros conocimientos. Esto vale especialmente para el principio de no contradicción, que está en el fondo del pensar de un modo parecido a la presencia habitual de la mente a sí misma o del mundo a la

50. «Dignitas omnium dignitatum» (*In IV Metaph.*, lect. 6).

51. «Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentit, sicut prima principia, assensus talium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturae» (*S.Th.*, I-II, q.17, a.6).

mente pensante, implícita en cada instante del conocimiento intelectual en acto. El axioma es virtualmente conocido en cada conocimiento particular como presupuesto implícito, sin el cual cualquier otro conocimiento carecería de sentido.

El que entiende el sentido de una frase, está conociendo implícitamente el principio de no contradicción: cualquier intelectual es posible *en virtud* del conocimiento de ese principio. Cuando la mente reconoce que este *árbol* concreto no puede ser *no-árbol*, sin necesidad de efectuar un razonamiento está aplicando la verdad de la no contradicción, que ha aprehendido naturalmente de forma habitual en sus primeras experiencias intelectivas de la realidad sensible.

En este sentido, se comprende que para Aristóteles y Santo Tomás el hábito de los primeros principios intelectivos desempeñe la función de germen natural de la ciencia, cuyo desarrollo pertenece a las elecciones históricas del hombre. El *intellectus*, aunque mínimo, es natural y no puede errar; la *ratio* en cambio es histórica y puede equivocarse. Aquí, como en casos análogos, la naturaleza no hace más que incoar un camino infalible pero indeterminado, que el hombre deberá determinar con libertad, con trabajo, asumiendo el riesgo de las desviaciones.<sup>52</sup>

#### 6. *La resolutio en los principios*

Consideremos ahora algunos aspectos fundamentales del uso de los principios en la gnoseología de Tomás de Aquino. Tengamos en cuenta que los axiomas o primeros principios guían sólo desde lejos la investigación, más como luz habitual que mueve, por ejemplo, a evitar las contradicciones o a investigar por las causas, que como premisas explícitas de los razonamientos. Por otra parte, Santo Tomás emplea una amplia gama de principios para resolver problemas específicos que emergen en el cuadro de una investigación concreta. Principios que aparecen con frecuencia en las obras tomistas son, por ejemplo: lo que es *per accidens* depende de lo que es *per se*; la facultad se define por su objeto; lo primero en un género es causa y medida de lo contenido en ese género; la potencia se ordena al acto; el fin es la primera de las causas.

Sólo los axiomas son completamente ciertos para todo hombre, como hemos visto, y Aristóteles menciona únicamente el de no contradicción, tercero excluido y unos pocos de naturaleza matemática, como los principios relativos al todo y la parte, a la igualdad y a las operaciones de suma y resta. Los demás principios, incluyendo el de causalidad

52. En *De Ver.*, q.11, a.1, los primeros principios son llamados *semina scientiarum*. El progreso histórico evoluciona a partir de los principios, «sicut ex quibusdam rationibus seminalibus»: *ibid.* Cfr. nuestro trabajo *La naturaleza como principio de racionalidad*, «Anuario filosófico» (Pamplona), 19/1, 1986, pp. 207-216.



—lo que se mueve, es movido por otro—, no son puestos como ejemplos de *dignitates* por Aristóteles o Santo Tomás. Pero evidentemente han de considerarse principios indemostrables que se conocen inductivamente apenas se profundiza suficientemente en el valor inteligible de sus términos.

Sin entrar en los contenidos de cada uno de los principios, deseamos aquí señalar cómo procede, según el Aquinate, el movimiento racional que, partiendo de los principios, llega a las conclusiones. Los términos empleados por Santo Tomás son *inventio* y *iudicium*, por un lado, y *compositio* y *resolutio* por otro. La *vía inventiva*, tras la formación inductiva de los principios, no es más que la aplicación de su luz a ciertas materias particulares, con el fin de sacar de ahí algunas conclusiones. Esta vía es compositiva o sintética porque procede desde la simplicidad de los principios hacia la multiplicidad de las conclusiones. Luego, en un movimiento exactamente inverso, la razón confirma las conclusiones juzgándolas a la luz de los principios: *vía iudicativa*, que constituye el método analítico o de *resolutio* de lo múltiple en la unidad de lo simple. Puede suceder que se tenga noticia de las conclusiones gracias a otra fuente de conocimientos (como dato sensible, o a título de opinión general, o de materia creída), pero una vez que la conclusión es sellada por la confirmación del principio, ella pasa a constituir una *res scita*, una materia del saber que participa de la luz noética originaria.

Los textos tomistas son muy semejantes respecto a este doble movimiento circular: «la razón humana, en la vía de la investigación y del descubrimiento, procede a partir de algunas verdades aprehendidas de modo simple, que son los primeros principios; luego, en la vía del juicio, la razón retorna analíticamente a los primeros principios, para examinar lo que ha descubierto».<sup>53</sup> Brevemente: *per prima principia procedimus ad inventiendum, et iudicamus inventa*, «procedemos desde los primeros principios hacia el descubrimiento, y con su ayuda juzgamos de lo que ha sido descubierto».<sup>54</sup> Nótese aquí un nuevo sentido del término *iudicium*, ligado en realidad a su significado proposicional habitual. Juzgar es afirmar intelectivamente la verdad (sentido proposicional), pero también confirmar intelectualmente la verdad de una conclusión racional. Este último significado no es tan inusual (por ejemplo, en la actividad forense: juzgar el obrar humano es someterlo al veredicto de la ley o principio). Juzgar es, en este sentido, asignar a una proposición el valor de verdad o falsedad en virtud de una conexión con un principio más alto.<sup>55</sup>

53. *S.Th.*, I, q.79, a.8.

54. *S.Th.*, I, q.79, a.12.

55. En los textos citados, Santo Tomás alude específicamente al método racional. Se deja de lado la parte inductiva, que obviamente es también *inventiva*, en cuanto es una *resolutio* de verdades particulares en un principio universal. La inducción tomista es principalmente la iluminación noética (abstracción) de un contenido de experiencia, para leer en él un *quod quid est*.

El principio, como se ve, no se usa nunca solo. La deducción de una nueva verdad, o el examen de una verdad conocida o descubierta antes, permite que el principio sea puesto en relación con otra verdad más particular sobre la cual se está indagando. «El proceso de la razón que llega al conocimiento de lo ignoto, en la vía del descubrimiento (*inveniéndolo*), consiste en la aplicación de los principios comunes evidentes a determinadas materias, para luego pasar a ciertas conclusiones particulares, y de éstas a otras.»<sup>56</sup>

Si la aplicación no es suficiente, la investigación sigue abierta y la razón tendrá que contentarse con una conclusión dialéctica o probable. «A veces el examen racional no conduce a un último término, sino que se queda bloqueado en la búsqueda misma, cuando queda abierta al investigador la vía a soluciones opuestas. Esto sucede cuando se procede a partir de razones probables, que suscitan opinión o fe, pero no ciencia.»<sup>57</sup> Pero aun en este caso persiste una regulación suprema, si bien negativa, por parte de los principios. Incluso la opinión o la fe (humana) son causadas en cierto modo por los principios, pues su luz no permite dar o negar el asentimiento a ciertas proposiciones.<sup>58</sup>

Alguno quizá se sorprenderá al leer en Santo Tomás que la *resolutio* en los primeros principios, en materias físicas es o al menos incluye una *resolutio* en los datos de la experiencia. El que duerme carece de juicio, «porque el juicio se formula mediante la *resolutio* en los principios, y por eso Aristóteles, en el libro III del *De Coelo et Mundo*, afirma que tenemos que juzgar de todo según lo que percibimos con los sentidos».<sup>59</sup>

La luz intelectual, cristalizada en los primeros principios trascendentales, permite el discernimiento entre lo verdadero y lo falso, lo real y lo irreal, el bien y el mal,<sup>60</sup> pero además las conclusiones de la razón deben estar siempre en armonía con la experiencia. En este sentido la experiencia es para Santo Tomás, junto con las verdades axiomáticas, una forma de «principio de verificación». «Como el primer principio de nuestro conocimiento son los sentidos, es preciso resolver en ellos, de algún modo, todo aquello acerca de lo que juzgamos.»<sup>61</sup>

56. *De Ver.*, q.11, a.1.

57. *In Boet. de Trin.*, lect. 2, q.2, a.1. Según la terminología aristotélica, el método probable o no demostrativo es *lógico*, racional (en el sentido de «razonable») o *dialéctico*, en contraposición al método *demostrativo*, *científico* o *analítico*. Para los medievales, la dialéctica es una *logica utens*, diversa de la *logica docens* o científica. La *logica utens* es una aplicación de la lógica a ciertas materias, insuficiente si faltan los principios analíticos propios de los que nace la científicidad de la prueba.

58. *De Ver.*, q.11, a.1.

59. *De Ver.*, q.28, a.3, ad 6.

60. Cfr. *De Ver.*, q.16, a.2. Todo juicio termina en los primeros principios, «ad quae omnia illa cognita examinantur, et ex quibus omne verum appobatur, et omne falsum respuitur» (*ibid.*).

61. *De Ver.*, q.12, a.3, ad 2.

Con relación a la física, la *resolutio ad sensum* es más apremiante. No hay que extrañarse de esta exigencia empírica, tan natural en el aristotelismo: «el conocimiento científico- natural ha de acabar en los sentidos, de modo que se juzgue de las cosas naturales según lo que los sentidos muestran de ellas». <sup>62</sup> Pero recordemos que para Santo Tomás, así como para Aristóteles, el conocimiento sensible presupone ya una comprensión intelectual inmanente y primaria. <sup>63</sup>

El motivo preciso por el que las conclusiones de las ciencias naturales han de ser verificadas es que las premisas del razonamiento físico no superan el nivel de la abstracción física. Pero el fisicismo aristotélico, insistimos, no es fenomenista, pues en principio hay armonía entre la sensibilidad y la captación intelectual. «A veces las propiedades y los accidentes de las cosas, manifiestas a los sentidos, expresan suficientemente su naturaleza, y entonces el correspondiente juicio del intelecto se debe adecuar a lo que los sentidos muestran de la cosa. Así sucede con todos los objetos físicos, que están determinados por la materia sensible.» <sup>64</sup>

### 7. La vía de la razón

El recorrido efectuado en un doble sentido por la *vía compositiva* y la *vía resolutive* pertenece a la razón y es controlado por los principios intelectuales. «Si falta la *resolutio* en la comprensión de la verdad, la razón es vana.» <sup>65</sup> El intelecto, siendo más alto, es el origen de la razón. <sup>66</sup>

Pero la superioridad del entendimiento es relativa, porque los principios, por muy naturales que sean, constituyen un conocimiento imper-

62. *In Boet. de Trin.*, lect. 2, q.2, a.2.

63. Significativamente en el texto citado del *De Ver.*, q.12, a.3, ad 2, se menciona un *noús* de lo singular operable, como se lee en un lugar del VI *Ethic.* citado con frecuencia (cfr. nuestra nota 4). La captación de lo singular en este caso da lugar a un extremo del silogismo práctico, extremo que obviamente es uno de los términos en los que recae la *resolutio* del juicio práctico.

64. *In Boet. de Trin.*, lect. 2, q.2, a.2. En las materias metafísicas, en cambio, el juicio trasciende la experiencia (cfr. *ibid.*, lect. 2, q.2, a.2, ad 5) y recibe el nombre de *separatio*, como hemos visto arriba. El juicio geométrico –como es obvio, de la geometría antigua– concluye por su parte en la extensión imaginada, que es diversa de la extensión percibida por los sentidos externos (cfr. *ibid.*, lect. 2, q.2, a.2). Hay aquí alguna analogía con Kant, aunque su reducción de la captación intelectual a función sintética no puede legitimar la *separatio*.

65. «Et nisi resolvat usque ad intellectum veritatis, vana est ratio» (*Super Epist. I ad Timoth.*, cap. VI, lect. 1).

66. «Supremum autem in nostra cognitione est, non ratio, sed intellectus, qui est rationis origo» (*C.G.*, I, 57).

fectísimo y máximamente potencial.<sup>67</sup> El *noûs* axiomático, aunque natural e inextinguible,<sup>68</sup> no es una finalidad de la investigación humana: *non finis humani studii*.<sup>69</sup>

El principio sirve sólo como un «conocimiento confuso» (*quadam confusa cognitione omnium*),<sup>70</sup> que contiene de manera virtual e indeterminada toda la ciencia,<sup>71</sup> pero que debe ser sistemáticamente desarrollado si ha de llegar a su término natural: «el término de este conocimiento consiste en hacer actualmente explícito todo lo que existe virtualmente en los principios, así como a partir del semen animal, en el que preexisten virtualmente todos sus miembros, se genera el animal con todos sus órganos diferenciados y perfectos, lo cual es el término de la generación animal».<sup>72</sup>

La vía racional se configura así como el elemento esencial de la historicidad del pensamiento humano en su pluralencia temática, en la continuidad de sus pasos mediante el enriquecimiento de los hábitos, que perfeccionan establemente y a la vez refuerzan la luz potencial de los principios y, en fin, en la diversidad de niveles que este proceso puede originar, pues «hay en los actos humanos algunas cosas tan explícitas que la mente, con una modesta consideración, es capaz de aprobar o desaprobar en seguida, con ayuda de los primeros principios. En otras cosas, en cambio, el juicio requiere una larga consideración de las diversas circunstancias, que no puede ser hecha con diligencia por cualquiera, sino por los sabios, así como el examen de las conclusiones particulares de las ciencias no compete a todos, sino sólo a los filósofos [a los científicos]. Y en otras cuestiones ulteriormente el juicio exige la ayuda de la enseñanza de Dios, como sucede con las materias de fe».<sup>73</sup>

La razón se pone en movimiento empujada por el inquieto deseo de saber a la vista de la insuficiencia de las primeras nociones. Esta insuficiencia está vinculada en parte a la generalidad abstracta de los principios, que por eso han de ser siempre completados con la experiencia existencial de lo concreto, pero sobre todo nace del hecho de que el ser individual finito, contingente y mudable, manifiesta una dependencia respecto de principios reales que inicialmente están escondidos. El hombre procede así desde los efectos hacia las causas, primero en el

67. «Non est autem possibile quod ultima hominis felicitas consistat in contemplatione quae est secundum intellectum principiorum, quae est imperfectissima, sicut maxime universalis, rerum cognitionem in potentia continens» (C.G., III, 37).

68. Cfr. *De Ver.*, q.16, a.3; C.G., II, 83; *S.Th.*, II-II, q.154, a.12.

69. «...et est principium, non finis humani studii, a natura nobis proveniens, non secundum studium veritatis» (C.G., II, 37).

70. *De Ver.*, q.18, a.4.

71. Cfr. *ibid.*

72. *De Ver.*, q.18, a.4.

73. *S.Th.*, I-II, q.100, a.1.

orden sensible, tanto inductivamente para llegar al *quod quid est* o a las definiciones de las cosas, como razonando mediante el uso de principios que indican relaciones causales en la trama ordenada de todas las cosas. Ulteriormente el hombre puede cumplir un paso análogo para conocer el último principio real de todo el orden del cosmos: la razón física se vuelve aquí razón metafísica.

La insuficiencia ontológica, conocida como tal, es el motor originario de la razón. La ciencia es suscitada por la pregunta *¿por qué?*, por la pregunta causal, que emerge en el momento de la admiración ante los eventos naturales. «Existe en el hombre un deseo natural de conocer las causas, cuando intuye los efectos, y de aquí nace la admiración humana.»<sup>74</sup>

La inteligencia no puede detenerse en las primeras presentaciones de la realidad, que incluso fenoménicamente son insuficientes, porque no dejan de señalar al menos relaciones ocultas y dependencias que se habrán de explorar. La pregunta causal es constitutiva para la razón como movimiento que va más allá del puro intelecto todavía indeterminado. *Razón* significa principalmente motivo o causa.<sup>75</sup>

La racionalidad causal tiene un alcance ontológico que supera la racionalidad a veces meramente lógica del principio de no contradicción. Ella se origina también en el *noûs*, que intuye la insuficiencia del fenómeno y de aquí extrae el principio de causalidad en sus múltiples versiones.

El principio de causa no es tan constrictivo como el de no contradicción. La mente humana siente su natural presión, pero puede escoger detenerse en las presentaciones, en una actitud sólo fenomenológica, omitiendo la pregunta *por qué*. Lo que no puede hacer es sostener la existencia de un desorden total, en el que una cosa podría proceder de cualquier otra o de la nada sin ningún motivo. También en este caso, es decir en la hipótesis de la negación de tal principio, el pensamiento llegaría a un punto muerto. Pero evidentemente se puede bloquear una toma de posición causal, quizá por la dificultad de conocer las causas concretas.

En definitiva, la razón real, manifestándose en el progreso humano del conocimiento a lo largo del tiempo, está ligada al principio de causalidad, lo que revela una diferencia fundamental entre la ciencia aristotélica y la vía inmóvil de la verdad de Parménides, anclada sólo en el principio de no contradicción. Una vez negado el movimiento se desvanece la posibilidad de la motivación racional y se acaba en un intelecto cerrado en sí mismo (en realidad, empobrecido).

El conocimiento de la no contradicción del ser es necesario pero insuficiente para progresar positivamente en el saber, porque la realidad

74. *S.Th.*, I, q.12, a.1.

75. «Alio modo [ratio], ponitur pro causa, ut cum dicitur: Qua ratione hoc fecisti?, idest, qua de causa?» (*In de Div. Nom.*, c.7, lect. 5).

del ser no es nada sólo con la no contradicción, dado que el ser que inicialmente conocemos no es absolutamente necesario. Sólo si tuviéramos un acceso directo a Dios podríamos «ver» que la no contradicción del ser implica la necesidad de la existencia de Dios, o que la inexistencia de Dios o la proposición «el mundo es incausado» es una contradicción. Y lo es, pero sólo mediatamente, de modo racional, a través del conocimiento de la relación causal inherente a la condición ontológica finita del mundo. Quiero decir que la mente humana percibe mediatamente que la noción de mundo incluye la relación de dependencia causal respecto de un Principio incausado que llamamos Dios.

Para acabar este punto, haré notar algunos aspectos estructurales de la vía de la razón, tal como aquí la hemos presentado. Por una parte, el principio de causa conlleva la posibilidad de acceder a una *existencia mediata*, gracias al hecho de que incluye en sí mismo una valencia *relacional-existencial*. Mientras la no contradicción sólo testimonia la consistencia del ser que se presenta, sin reenviar más allá, la causalidad incluye en sus términos una relación real a otro existente (por ejemplo, en la fórmula «lo que se mueve, es movido *por otro*»). Véase cómo aquí también el término inicial del principio (*lo que se mueve*) incluye una referencia existencial.<sup>76</sup>

En este sentido puede verse cómo ambos principios, el de no contradicción y el de causalidad, desempeñan un papel específico, diverso y a la vez complementario en el uso de la razón. Antes habíamos dicho que la no contradicción es la primera verdad necesaria y universal, asociada normalmente a la percepción existencial (del mundo, del yo). Aislada de este último elemento, la ley de la no contradicción sigue siendo válida para los contenidos puramente representativos (aún no juzgados) y así asume un valor formal, no real (valor derivado aunque consistente: los pensamientos no pueden ser contradictorios). El principio de causa, al contrario, incluye en sí mismo una verdad relacional-existencial (que tendrá que conectarse siempre con el singular existente). La causalidad es ley del existente mutable y, por eso, como el *esse*, es alcanzada sólo en el *iudicium*.<sup>77</sup>

Por este motivo el axioma de la no contradicción puede ser confiado al campo de la lógica formal, donde en cambio el principio de causalidad no es relevante. Sin embargo, la importancia del primer principio en el pensamiento real, físico y metafísico, no se ha de minusvalorar,

76. Como es obvio, la premisa mayor del silogismo causal, en cuanto universal («todo lo que...»), no afirma directamente la existencia. Pero unida a la premisa menor (por ej., «el mundo es mutable») sí adquiere un valor existencial respecto de la conclusión.

77. La resolución causal (así como el *esse*, o el *motus*) puede ser también pensada, imaginada o propuesta como hipótesis. Pero sólo la *apprehensio* puede prescindir de la causalidad, mientras no puede nunca abandonar la no contradictoriedad.

pues cada vez que la mente percibe la mediación silogística relacionando un principio universal con otras verdades más particulares, la inferencia racional es dictada también por la fuerza de la no contradicción: sería contradictorio e irracional –medianamente– no concluir lo que se está obligado a concluir.

Otro elemento indispensable en la mediación racional es la *universalidad* de los términos con los que se razona, universalidad evidentemente solidaria con su *necesidad* (pues de otro modo se trataría sólo de una universalidad numérica y accidental). Lo que formalmente permite la mediación, como es bien sabido, es la universalidad no solamente lógica, sino en cuanto comunidad en la posesión de perfecciones múltiples que son o pueden ser relativas (recíprocamente, o en una sola dirección). Si el conocimiento de los individuos no implicara más que el dato individual de un hecho, el saber se quedaría una vez más bloqueado en el inmovilismo (aun dentro de la movilidad de los fenómenos sensibles). La pregunta causal no se podría formular, porque las relaciones entre las cosas serían siempre accidentales y fortuitas. Notemos en cambio cómo el cuestionamiento causal, que pone en marcha la vía de la razón, si apunta a principios naturales no libres, presupone la existencia de relaciones esenciales entre las cosas.<sup>78</sup>

#### 8. *Del intellectus a la sabiduría*

El movimiento circular de la razón de la *resolutio* y la *compositio* que hemos considerado procedía entre los primeros principios intelectivos y las conclusiones. Pero si la *inventio* sintética llega al conocimiento de las causas, se entrevé un segundo sentido de ese doble movimiento, toda vez que las causas racionalmente adquieren la función de principio de la *resolutio*.

En los textos tomistas dos sentidos se emplean a menudo con la misma terminología, pero es importante advertir su diferencia, también por motivos exegéticos. El primer sentido de la *resolutio* es más bien lógico-noético, pues se trabaja con un principio abstracto inmediatamente conocido y tomado de la experiencia, al que compete una primacía lógica y gnoseológica desde el punto de vista de nuestro conocimiento (también como «principio de verificación» y de certeza, como vimos). En el segundo sentido, en cambio, el principio es una entidad (por ejemplo, Dios) o un aspecto fundamental de la realidad descubierto mediatamente, al que corresponde una primacía ontológica pero no gnoseológica.

---

78. El accidentalismo, por otro lado, no se supera si se responde a la cuestión causal apelando sólo a la Voluntad divina. Pero recordemos asimismo que el mundo no es absolutamente necesario: su necesidad es condicionada, lo cual implica un momento originario de la Voluntad divina creativa. Con otras palabras: la racionalidad del mundo no es absoluta porque su causa es sabia pero también libre.

Así, por ejemplo, escribe Santo Tomás que «en la *via inventionis*, mediante las cosas temporales llegamos al conocimiento de las eternas (...), pero en la vía del juicio, es decir partiendo de lo que es eterno, una vez conocido, juzgamos de las cosas temporales y disponemos de ellas según los criterios de las realidades eternas».<sup>79</sup>

La fase analítica esta vez coincide con la vía del descubrimiento (*resolutio = inventio*), porque la razón descubre un principio mediato más simple que más tarde servirá para el juicio. Por otra parte, la fase sintética se torna judicativa (*compositio = iudicium*) en cuanto el conocimiento del principio ontológico permite juzgar de las cosas complejas de manera deductiva.<sup>80</sup>

La *compositio-resolutio* que podemos llamar lógico-gnoseológica (paralela, recordemos, al binomio *inventio-iudicium*) en realidad no es sino la confirmación de un descubrimiento primitivo análogo al doble movimiento que puede establecerse en un silogismo desde las premisas a las conclusiones y, al revés (para la confirmación), desde estas últimas a las premisas. En la *resolutio-compositio* ontológica, en cambio, se da un doble movimiento racional más real, pues antes se asciende a las causas y luego, partiendo de éstas se conocen mejor los efectos.

Puede comprobarse fácilmente que este segundo sentido ontológico del análisis-síntesis coincide con las demostraciones *quia* y *propter quid* de Aristóteles. Desde el punto de vista lógico, la estructura de la demostración (principios-conclusiones) no se altera, pero en la perspectiva ontológica se comprende la importancia de esta bipartición.<sup>81</sup> Por otra parte, creo que con estas aclaraciones contribuyo a una recta interpretación de textos aristotélicos y tomistas cuya terminología a veces podría inducir a algunas confusiones.

La consecuencia más notable de lo que estoy diciendo afecta a los hábitos cognoscitivos. La analítica lógico-noética parte del *intellectus* originario y produce, en el proceso racional de concluir, el hábito genérico de la *ciencia*. «Los primeros principios indemostrables pertenecen al hábito del intelecto, mientras las conclusiones que de ahí se deducen corresponden al hábito de la ciencia.»<sup>82</sup> Pero la analítica ontológica juzga no ya a partir de los principios del *noûs*, sino desde las *causas*, dando lugar a dos nuevos hábitos que son la *sabiduría*, cuando

79. *S.Th.*, I, q.79, a.9.

80. «In omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio. Quod quidem si, sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis compositivus: procedere enim a causis in effectus, est processus compositivus, nam causae sunt simpliciores effectibus. Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius: utpote cum de effectibus manifestis iudicamus, resolvendo in causas simplices» (*S.Th.*, I- II, q.14, a.5).

81. Cfr. sobre este tema nuestro trabajo *Ciencia aristotélica y ciencia moderna*, Educa, Buenos Aires, 1991.

82. *S.Th.*, I, q.79, a.9.



se juzga a partir de las *causas primeras* (Dios, la Creación), y la *ciencia* en su sentido específico y no genérico, cuando se juzga a partir de causas particulares.<sup>83</sup>

En este sentido, comparando una vez más la metafísica tomista con la de Parménides, podríamos decir que esta última se detiene en el intelecto, mientras que la otra toma impulso de un intelecto fuerte como acto pero débil en los contenidos para desarrollar los hábitos de la ciencia y la sabiduría, que no son sino un perfeccionamiento de la racionalidad, más débiles que el *noûs* en luminosidad pero más ricos, articulados y explícitos en los contenidos.

El completamiento recíproco logrado por estos hábitos lleva a la superación de sus respectivos defectos, que se agudizan al caer en los unilateralismos. Así, «la sabiduría disminuye si está privada de intelecto, dice San Gregorio, mientras el intelecto es inútil sin la sabiduría, pues la sabiduría juzga y el intelecto comprende, y de nada sirve comprobar si no se juzga, ni viceversa».<sup>84</sup>

Ahora son comprensibles en un sentido técnico más preciso las palabras de Aristóteles a menudo citadas por Santo Tomás: *sapientis est iudicare*,<sup>85</sup> la acción propia de la sabiduría es el juicio. «A la sabiduría compete el juicio y al intelecto la capacidad de penetrar o de entender en el interior de lo que es propuesto a la mente.»<sup>86</sup> O bien: «El término *intelecto* parece significar la simple aprehensión, mientras que *sabiduría* indica una cierta plenitud en la certeza del juicio sobre las cosas aprehendidas. Y por eso el intelecto parece corresponder a la vía del descubrimiento, mientras la sabiduría a la del juicio».<sup>87</sup>

El último texto citado no dice de todos modos que la sabiduría decida sobre la verdad de la simple aprehensión (lo que daría pie a una lectura agustiniana o incluso crítica en el sentido moderno). «El juicio no es sólo de la razón, en contraposición al intelecto, pues también el intelecto juzga que algo es verdadero o falso. Pero se atribuye a la razón, así como la comprensión a la inteligencia, en cuanto nosotros normalmente formulamos el juicio mediante la resolución en los principios, mientras la simple aprehensión se actúa a nivel de intelecto.»<sup>88</sup> No es que competa exclusivamente a la sabiduría la función de juzgar, sino que

83. «Si quidem certitudo iudicii fit per altissimam causam, habet speciale nomen, quod est *sapientia*: dicitur enim sapiens in unoquoque genere qui novit altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus *iudicare*. Simpliciter autem sapiens dicitur qui novit altissimam causam simpliciter, scilicet Deum. Et ideo cognitio divinarum rerum vocatur sapientia. Cognitio vero rerum humanarum vocatur *scientia*, quasi communi nomine importante certitudinem *iudicii* appropriato ad *iudicium* quae fit per causas secundas» (*S.Th.*, II-II, q.9, a.2).

84. *Super Epist. ad Coloss.*, cap. 1, lect. 1.

85. Cfr., por ejemplo, *S.Th.*, I, q.79, a.10, ad 11, y ARISTÓTELES, *Metaf.*, I, 982 a 16.

86. *S.Th.*, II-II, q.8, a.6.

87. *In III Sent.*, d.35, q.2, a.2, q.3, sol.

88. *De Ver.*, q.15, a.1, ad 4.

ésta juzga de modo más pleno y definitivo: «un juicio perfecto y universal no cabe sin la resolución en las primeras causas». <sup>89</sup>

### 9. *La razón superior*

Un ulterior elemento que completa la temática de los hábitos racionales es la distinción agustiniana, retomada por Tomás, entre la razón *superior* e *inferior*. La primera forma de razón corresponde a su perfeccionamiento sapiencial, y la segunda al que procede de la ciencia. <sup>90</sup> Su vínculo con el entendimiento queda claro, por ejemplo, en el terreno ético (donde el *noûs* habitual es la *sindéresis*, el hábito natural de los primeros principios del obrar moral).

La razón superior es regla del comportamiento humano al basarse en «criterios eternos», que tienen que ver inmediatamente con Dios como fin último, mientras la razón inferior se basa en criterios «temporales», relacionados con el bien inmanente de la razón humana o del hombre mismo. «El movimiento del apetito que sigue a la deliberación de la razón superior es atribuible a ella misma, como cuando alguien delibera sobre lo que ha de hacer en base a lo que resulta agradable a Dios, o prescrito por su ley, o motivos de este tipo. Se atribuye en cambio a la razón inferior cuando sigue al juicio de esta última, como cuando se delibera acerca de la conducta a partir de motivos inferiores, por ejemplo pensando en la fealdad del acto, en la dignidad de la razón, en la ofensa a los demás.» <sup>91</sup>

Pero no pensemos que la razón inferior coincide con el mero uso de la *sindéresis* abstracta. Los principios generales de esta última valen tanto con relación a Dios como respecto al bien inmanente del hombre. «El término *sindéresis* no indica ni la razón superior ni la inferior, sino algo común a ambas. En el mismo acto de los principios universales del derecho [natural] se contienen algunos aspectos relativos a las razones eternas, como por ejemplo la necesidad de obedecer a Dios, y otros relacionados con razones inferiores, como por ejemplo la necesidad de vivir según la razón.» <sup>92</sup>

89. «Iudicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas» (*S.Th.*, I-II, q.57, a.2). Notemos que aquí el análisis lleva no a los primeros principios, sino a las primeras causas, y en este sentido la sabiduría es superior al intelecto, como veremos más adelante.

90. «Superiori rationi attribuitur sapientia, inferiori vero scientia» (*S.Th.*, I, q.79, a.9).

91. *De Ver.*, q.15, a.3. Cfr. un texto análogo en *De Malo*, q.7, a.5.

92. *De Ver.*, q.16, a.1, ad 9. La razón inferior en su función práctica o regulativa, aunque recaiga sobre materias temporales, es necesaria y no contingente, porque también en las cosas finitas hay elementos necesarios susceptibles de un conocimiento científico (cfr. *ibid.*). No hay que confundir, entonces, la razón inferior práctica, de

En el *De Veritate* el Aquinate menciona como principios de la sindéresis relativos a Dios, por ejemplo, «hay que complacer a Dios», del que los judíos dedujeron el errado juicio de la razón superior «es necesario matar a los Apóstoles porque esto complace a Dios»;<sup>93</sup> o bien «hay que creer en la Palabra de Dios», del cual quien cae en herejía concluye erróneamente «no hay que creer en esto, porque no es Palabra de Dios»;<sup>94</sup> o bien, «no hay que hacer nada prohibido por la Ley de Dios», del que la razón superior podría concluir falsamente «este concubinato es lícito, en cuanto no está prohibido por la ley de Dios».<sup>95</sup>

Podría uno preguntarse cómo es posible que la sindéresis se refiera a Dios, que es conocido racionalmente y no de modo inmediato. Me parece que cabe responder, siguiendo la línea interpretativa sugerida por los textos, que Santo Tomás no restringe la sindéresis sólo a los primeros principios morales absolutos y más abstractos («hay que hacer el bien y evitar el mal»), sino que la extiende a algunas conclusiones más próximas de una razón *natural* o casi natural, en el sentido de que el hombre es llevado naturalmente a sacarlas, teniendo también en cuenta sus inclinaciones naturales.

«Hay algunos aspectos que la *razón natural* de cualquier hombre juzga en seguida que han de hacerse o evitarse, como “honra a tu padre y a tu madre”, “no matar”, “no robar”, que pertenecen en manera absoluta a la ley natural.»<sup>96</sup> En su estudio del decálogo, Santo Tomás llega a la conclusión de que sus preceptos contienen «lo que a partir de los primeros principios comunes puede conocerse en seguida con una módica consideración, y otras cosas que se captan de inmediato desde la fe divinamente infusa».<sup>97</sup> En cambio no hacía falta incluir en el decálogo ni los principios morales más universales y absolutamente obvios, como que el hombre no debe hacer daño a los demás, ni otras consecuencias que requieren un estudio más diligente.<sup>98</sup>

Como se ve, los preceptos del decálogo contienen normas éticas situadas en cierto modo a un nivel intermedio entre los principios más generales de la sindéresis y sus conclusiones remotas. Son pues principios atribuibles a la sindéresis en cuanto conclusiones naturales de la razón, aun cuando mantengan todavía una gran generalidad.

---

naturaleza científica, con esa «parte del alma» que Aristóteles llama *opinativa* o *calculadora* (deliberativa) (*Etic.*, VI, 1139 a 10-15 e 1140 b 25-30), que se refiere a la razón práctica en relación con los casos individuales contingentes. Santo Tomás asigna esta «parte» a la cogitativa perfeccionada por la prudencia (cfr. *S.Th.*, I, q.79, a.9, ad 3; *In VI Ethic.*, lect. 1 y 4).

93. Cfr. *De Ver.*, q.16, a.2, ad 2.

94. Cfr. *De Ver.*, q.16, a.3, ad 2.

95. Cfr. *De Ver.*, q.17, a.2. Los ejemplos negativos quieren hacer ver que la sindéresis no falta en el que yerra.

96. *S.Th.*, I-II, q.100, a.1.

97. *S.Th.*, I-II, q.100, a.3.

98. Cfr. *ibid.*

El punto más importante en este problema se relaciona con el conocimiento de Dios, porque en cuanto último fin el Creador es ciertamente el criterio fundamental de la *resolutio* (moral) que hemos llamado ontológica. A pesar de la falta de una explícita toma de posición de Santo Tomás respecto a esta temática, me parece coherente con su pensamiento sacar las siguientes conclusiones:

1) La sindéresis originaria lleva al conocimiento habitual del bien moral en términos abstractos, no de Dios.<sup>99</sup>

2) Pero la sindéresis en un sentido más amplio, incluyendo en ella las conclusiones más inmediatas de la razón natural, comprende la percepción de la necesidad moral de obedecer a Dios. Con otras palabras, al conocimiento espontáneo (pero racional) de Dios corresponde una adecuada comprensión moral de lo que se incluye genéricamente en el primer precepto del decálogo.<sup>100</sup>

3) El conocimiento más preciso de Dios como fin último pertenece a la sabiduría, en proporción a un conocimiento más o menos profundo del Ser Supremo, como puede obtenerse en la filosofía, en la religión o, en un grado mucho más alto, en el cuadro de la religión revelada. La razón superior puede referirse a este tercer nivel, pero también al segundo.<sup>101</sup> En este sentido, cuando leemos que «nadie hay que no ponga el fin de la vida humana en algo, y lo que delibera a partir de esto pertenece a la razón superior»,<sup>102</sup> creo que podemos asignar el principio general del orden a fin a la sindéresis en el sentido del n. 1, mientras la conclusión subsiguiente (obligada en la práctica, porque el hombre no puede dejar de vivir por algún fin último concreto) sería asignable a la razón superior<sup>103</sup> en el sentido de los números 2 y 3.

Llegados ya al final de este estudio, deseamos hacer notar la superioridad de la sabiduría sobre el intelecto, es decir, de la razón superior sobre el *noûs* de los primeros principios, a pesar de la más simple luminosidad de estos últimos. «La ciencia depende del intelecto como de algo principal (*a principaliori*). Pero ambos hábitos dependen de la sabiduría como de una instancia máximamente principal (*a principalissi-*

99. Cfr. *S.Th.*, I-II, q.94, a.2.

100. Tengamos en cuenta, en este sentido, que según Santo Tomás existe en la razón humana una *tendencia natural* hacia el conocimiento de la verdad de Dios que constituye la base de los preceptos morales naturales relacionados con Dios mismo (cfr. *S.Th.*, I-I, q.94, a.2).

101. Así, en *De Ver.*, q.15, a.4, se afirma que la razón superior «finem ultimum respicit».

102. «Nullus enim est qui non aestimet in aliquo esse finem humanae vitae; et cum ex illo deliberationem accipit, ad rationem superiorem pertinet» (*De Ver.*, q.15, a.4, «rationes in contrarium», después de *ad 14*).

103. Santo Tomás reconoce la existencia de la razón superior también para los paganos (cfr. *ibid.*), lo que quiere decir que para él es natural y no exclusiva de la sabiduría de la fe.

mo, porque esta última contiene tanto al intelecto como a la ciencia, en cuanto juzga de las conclusiones científicas y de sus principios.»<sup>104</sup>

La sabiduría parte del *noûs*, pero en un movimiento reflejo ha de examinar el alcance de sus contenidos. «No sólo usa los principios indemostrables de sus contenidos, concluyendo a partir de ellos, como hacen las demás ciencias, sino que también los juzga y discute contra quienes los niegan. Y por eso la sabiduría es más alta que el intelecto.»<sup>105</sup> El texto ciertamente no ha de entenderse en el sentido de un realismo crítico que suspende el valor de verdad y certeza de los primeros conocimientos para llegar a un juicio reflejo de naturaleza científica en un momento posterior. La sabiduría no añade más luz al intelecto humano, no refuerza sus certezas, no demuestra la verdad de sus conocimientos como para hacer saber algo nuevo (si bien los puede demostrar *per absurdum* en su uso dialéctico *contra negantes*). La sabiduría más bien amplía el radio de acción de la luz intelectual y profundiza en el sentido de las primeras nociones como ente, no ser, unidad, diferencia y en sus respectivos juicios,<sup>106</sup> lo que constituye los grandes temas de la metafísica como ciencia.

La superioridad (relativa) de la razón sobre el intelecto declarada en estos textos<sup>107</sup> quizá daría pie a una comparación entre Santo Tomás y Kant. Pero ahora podemos entender mejor que Kant en este punto seguía la línea de la tradición filosófica. Naturalmente, el intelecto kantiano no es una luz natural, y su concepto de razón implica una confusión (negada por él, pero no superada) entre la lógica y la metafísica, entre la forma y el contenido.

La razón humana se mueve desde los principios noéticos tomados de la experiencia hacia principios ontológicos no inmediatos, inaccesibles a la experiencia, y a partir de ellos juzga sobre todas las cosas. El recorrido de la *nóesis* primitiva hacia la luminosidad participada de las mediaciones racionales contiene siempre la triple *resolutio* que aquí hemos considerado y que resulta de la condición natural de la inteligencia humana: la *resolutio* en los primeros principios que desde el comienzo caen bajo la mirada del intelecto, la *resolutio* que retorna a la experiencia y asegura así el valor existencial y concreto del conocimiento y, por fin, la *resolutio* que se eleva a las primeras causas del universo y que responde así al deseo infinito de verdad de la persona humana.

DR. JUAN JOSÉ SANGUINETTI

*Ateneo Romano de la Santa Cruz, Roma*

104. *S.Th.*, I-II, q.57, a.2, ad 2.

105. *S.Th.*, I-II, q.66, a.5, ad 4.

106. «Cognoscere autem rationem entis et non entis, et totius et partis, et aliorum quae consequuntur ad ens, ex quibus sicut ex terminis constituuntur principia indemonstrabilia, pertinet ad sapientiam» (*S.Th.*, I-II, q.66, a.5, ad 4).

107. Cfr. sobre este tema, J. PEGHAIRE, *Intellectus et Ratio selon S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1936; J. CRUZ CRUZ, *Intelecto y Razón*, Eunsa, Pamplona, 1982.