

# EL ARGUMENTO DE CONTINUIDAD ONTOLÓGICA EN *DE VERITATE* DE TOMÁS DE AQUINO

*The ontological continuity argument in De Veritate of Thomas Aquinas*

Gabriela Caram

UNCUYO-CONICET (Buenos Aires)

## RESUMEN

Existe una afinidad metafísica entre los seres que puede ser denominada principio de la continuidad ontológica. Según este principio, el grado inferior de ser tiene su origen en la atenuación del grado superior, y la realidad es comprendida jerárquicamente como una analogía de seres, que se ordenan en cascadas descendentes hasta el último grado. En este trabajo consignaremos los puntos más importantes relacionados con los pasajes del *De Veritate* en los cuales se halla presente este argumento.

**Palabras clave:** continuidad ontológica, *De Veritate*, Tomás de Aquino,

## ABSTRACT

There is a metaphysical affinity among beings that can be called ontological principle of continuity. According to this principle, the lowest level of being has its origin in the attenuation of higher grade, and the reality is understood as an analogy hierarchical of beings, which are arranged in cascades descending to the last degree. In this paper consign the most important passages related to *De Veritate* in which this argument is present.

**Key words:** ontological continuity, *de Veritate*, Thomas Aquinas

## INTRODUCCIÓN

El género del texto *De Veritate* pertenece a lo que entendían los medievales por una *quaestio disputata*, que se presentaba como uno de los ejercicios más complejos y exigentes, cuya introducción en las escuelas tuvo lugar en los comienzos del siglo XIII. Y este texto en particular aparece como un modelo o paradigma entre las demás cuestiones disputadas, donde mejor muestra su genio de teólogo, y desde el punto de vista científico, se presenta como una obra profunda y fundamental.

La cuestión acerca de la verdad se torna ineludible, pues es el fin de la inteligencia, es lo que busca el filósofo y nada menos que el fin del universo; porque Verdad es uno de los nombres de Dios hecho hombre, como aparece en las Sagradas Escrituras: «Yo soy la Verdad» (Jn 14, 6). El tratado *De Veritate* es de 1256, un año antes de que Tomás fuera admitido en el *consortium magistrorum*. Pertenece a los primeros años de enseñanza como *Magister* en la Universidad de París —entre 1256 y 1259—. Posee un amplio dominio de la controversia y una justa solidez, aun cuando se trata de la redacción de un joven maestro de teología. Se constituye de un grupo de 29 cuestiones y 253 extensos artículos, y trata acerca de la verdad y el bien en Dios, los ángeles y en el hombre. El conocimiento del hombre ocupa un lugar central: la fe, la razón superior e inferior, la *syndéresis*, la conciencia y el conocimiento, tanto en el estado de naturaleza como el posterior a la muerte, y en particular el conocimiento del alma de Cristo.

En este breve trabajo consignaremos los puntos más importantes relacionados con los pasajes del *De Veritate* en los cuales se halla presente la argumentación correspondiente al principio de continuidad ontológica. Para ello inicialmente se intentará una comprensión gnoseológica de los trascendentales en Tomás de Aquino, quien ofrece en este tratado sobre la Verdad una base significativa, a los fines de explicar los fundamentos de dicho principio. Posteriormente, se procederá al análisis de las facultades humanas y su rol en relación con el argumento de continuidad.

## 1. EL PRINCIPIO DE CONTINUIDAD ONTOLÓGICA

Existe una afinidad ontológica entre los seres que puede ser denominada Principio de la continuidad metafísica de los seres y que se puede describir en los siguientes términos: «Naturae enim ordinatae ad invicem sic se habent sicut corpora contiguata quorum inferius in sui supremo tangit superius in sui infimo».<sup>1</sup> Se trata de un desarrollo de la metafísica tomista en torno a la cuestión gnoseológica, que está inspirado tanto en el pensamiento de Dionisio como en el del *Liber de Causis*. Según este principio, el grado inferior de ser tiene su origen en la atenuación del grado superior, y la realidad es comprendida jerárquicamente como una analogía de seres, que se ordenan en cascadas descendentes hasta el último grado.

El punto de conexión entre los diversos grados está dado en cada caso por la específica perfección suprema de cada uno de ellos, recibida a través de su contiguo superior, y que en su realidad implica el máximo horizonte de perfección posible. Esta perfección se «toca» con la última perfección del nivel superior, conformando una cadena cabalmente articulada, cuyo Creador, fuente y cabeza de la jerarquía es Dios.

En el caso del hombre, el término de convergencia con el superior está dado en aquella facultad que tiene en común con el ángel: el intelecto. La necesidad de un conocimiento preexistente está implícita en la noción de *scientia*, cuando Aristóteles la había descripto en los *Analíticos Posteriores*, cuya carga semántica designa no tanto un sistema de proposiciones, como un estado mental o *habitus*, característico de lo que es producido por demostración. Pero se trata de un conocimiento fundado en proposiciones previamente conocidas. Aristóteles piensa que no puede haber *scientia* de todo. No todo conocimiento humano es demostrativo; el conocimiento de un principio es de naturaleza diferente al conocimiento de una conclusión, es un *habitus* diferente que el del conocimiento basado en la demostración; es el *intellectus*,<sup>2</sup> el cual contiene en sí la plenitud de lo verdadero.

El razonamiento de Tomás en *De Veritate*, q. 1, a. 1, es un ceñido resumen de la teoría aristotélica de la ciencia, en el cual se reconoce la imposibilidad de un proceso al infinito, el cual la haría perecer. La reducción debe llegar a un fin, debe llegar a algo que sea realmente primero, que no es conocido a través de otra cosa, sino *per se*, en virtud de sí mismo, inmediatamente. El intelecto especifica la naturaleza del hombre, y en él, la primera concepción posible es la noción de ente: ente es lo primero conocido. Comenzaremos entonces por comprender y fundamentar la naturaleza del ente como contenido de esta facultad, porque cualquier naturaleza cognoscible por ella es esencialmente ente.<sup>3</sup>

---

1 Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae De Veritate* (cit. *De Ver.*), en *Opera Omnia*, XXII, editio Leonina, Rome, 1970-1976, q. 16, a. 1.

2 Cfr. Tomás de Aquino, *In Post. Anal. I lect. 7*.

3 Cfr. Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 1, a. 1, co.

«Preexisten en nosotros ciertas semillas de las ciencias, a saber, las primeras concepciones del intelecto, que son conocidas inmediatamente por la luz del intelecto agente a través de especies abstraídas de las cosas sensibles. Estas concepciones son, o bien complejas, como los axiomas; o bien incomplejas, tales como la noción de 'ente' (*ens*), 'unidad', y semejantes, que el intelecto inmediatamente aprehende. En estos principios universales se incluye todo lo que sigue, como en ciertas nociones seminales».<sup>4</sup>

El ente es la noción universal primera que permite la aproximación cognoscitiva a la realidad, la noción de *ente* tiene una extensión máxima, que Tomás de Aquino ha denominado «trascendental» por ir más allá de toda concepción genérica. La primacía del ente es el fundamento en que se apoya Tomás para derivar los demás trascendentales, y poder comprender los principios más complejos que el intelecto posee sin mediación ni discurso.

### 1.1. La naturaleza de los trascendentales: el ente como lo primero conocido

La cuestión primera del *De Veritate* se ocupa de disputar sobre la verdad (*quid sit veritas?*). El primer argumento que aparece es el de San Agustín,<sup>5</sup> quien, en los *Soliloquios* afirma que *verdadero es lo que es*. Sin embargo, es necesario investigar qué es cada cosa, para comprender cómo es posible la ciencia y el conocimiento de las cosas. Tomás estudia las condiciones de toda investigación teniendo en cuenta qué es algo, por lo tanto hace una auténtica ontología partiendo de su teoría de los trascendentales, específicamente a partir de la noción de *ente*.<sup>6</sup>

En primer lugar, se dice que aquello que el intelecto concibe como lo primero es el ente, en el cual se resuelven todas las concepciones, como dice Avicena al principio de su *Metafísicas*.<sup>7</sup> Es el *primum intelligibile*, del mismo modo que el sonido es *primum audibile*.<sup>8</sup> Así como el sonido es el aspecto con el que el sentido del oído capta todo lo que conoce, de la misma manera el ente es el objeto propio del intelecto. El ente es condición previa para todo objeto inteligible, es el aspecto bajo el cual la inteligencia como tal alcanza todo lo que entiende; el conocimiento humano implica necesariamente una referencia al ente.

El ente mismo no es un género, no puede ser definido y no forma parte de la definición de algo. Es lo primero y más conocido, la primera concepción del intelecto a la que todas las definiciones deben reducirse. Se denomina «trascendental» porque trasciende o sobrepasa el orden genérico. Sin embargo, nos es tan familiar que normalmente no se toma conciencia de que el conocimiento humano es fundamentalmente siempre una concepción del ente. Solo en un análisis reflexivo, en la *resolutio*,<sup>9</sup> queda claro que sin el ente como «aquello que es» nada puede ser aprehendido por el intelecto, «todas las demás concepciones están incluidas, de alguna manera, en el ente, unitaria e indistintamente».<sup>10</sup>

4 Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 11, a.1.

5 II c.5 (ML 32, 889). Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas*, edición promovida por los superiores provinciales dominicos de las provincias de España, coordinador Antonio Osuna Fernández-Largo, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, p. 200, nota nº5.

6 Se entiende que si Tomás hubiera estado interesado en dar una explicación estrictamente lógica de la verdad, no hubiera expuesto su teoría de los trascendentales en este texto.

7 Cfr. Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 1, a. 1, co: «illud autem quod primum intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio suae Metaphysicae.»

8 Cfr. Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 5, a. 2: «primo autem in conceptione intellectus cadit ens [...]. Unde ens est proprium obiectum intellectus: et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile.»

9 La *resolutio* en Tomás es una vuelta a aquel principio que está presupuesto en todo conocimiento.

10 Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 3

A partir de la tesis mencionada, Tomás afirma en *De Veritate*, q. 1, a. 1: «consecuente-mente todas las demás concepciones del intelecto deben adquirirse por una adición al ente». Con lo cual se plantea un problema: ¿cómo sería posible una adición al ente?

La dificultad que plantea la adición al ente es la misma que plantea una pregunta tal como: «¿cómo puede diferenciarse el ente?». Un factor diferenciador tendría que residir fuera del ente, pero fuera del ente no hay nada.<sup>11</sup> Para Santo Tomás, el ente no puede tener ni una naturaleza ni una *ratio*, como si fuera un género, porque no se le puede añadir ninguna diferencia, como dice en *In Met* I lect. 9, n 139: «sed in hoc decipiebantur, quia utebantur ente quasi una ratione et una natura sicut est natura alicuius generis; hoc enim est impossibile. Ens enim non est genus, sed multipliciter dicitur de diversis». El ente incluye todas las diferencias, puesto que toda naturaleza es esencialmente ente.<sup>12</sup>

«Nada, sin embargo, puede añadirse al ente como si fuera extrínseco a él, en la manera en que una diferencia se añade a un género, o un accidente a un sujeto, porque toda naturaleza es esencialmente ente. Por esa razón, el Filósofo en *Metafísica*, prueba que el ente no puede ser un género».<sup>13</sup>

Tomás llama a veces al ente *género* en un sentido amplio, porque guarda un cierto parecido con un género por su comunidad (*communitas*), pero en sentido estricto no es un género sino que pertenece a los llamados trascendentales (*trascendentia*).<sup>14</sup> Los trascendentales, desde la perspectiva de la resolución del conocimiento, son los *prima*, o primeras concepciones del intelecto. Considerados desde su extensión, son los *maxime communia*, porque son comunes a todas las cosas. Tomás usó el término *trascendentia* para referirse a ellos, y realizó una derivación en torno a estos primeros conceptos determinando las similitudes y diferencias entre sí. Ellos constituyen modos generales que siguen a cada ente, cuya exposición aparece cuidadosamente estructurada en la primera cuestión del *De Veritate* (q. 1, a. 1).

La aparición del término *trascendens* en el siglo XIII muestra que la reflexión filosófica quiere ir más allá de la teoría aristotélica de las categorías del ente, es decir, los trascendentales trascienden las categorías en la dirección del ente en general.<sup>15</sup> Pero esto, no en el sentido de que posean una realidad «más allá» del ente, sino que, al no estar restringidos a ninguna de las categorías, son comunes a ellas. Los trascendentales no contraen al ente, no le adicionan nada limitándolo, sino que son coextensivos con él.

El tema de la adición genera un dilema: o bien se añade algo al ente contrayéndolo o determinándolo (en cuyo caso pierde su carácter trascendental y deja de ser coextensivo con el ente), o bien no añade nada *real* al ente. Tomás busca una solución en una adición puramente conceptual o de razón: lo que se puede agregar al ente es *rationis tantum*.<sup>16</sup> Junto con el ente —ens—,

11 Cfr. Jan Aersten, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, trad. de Mónica Aguerri y Ma. Idoya Zorroza, Pamplona, EUNSA, 2003, p.92.

12 P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, Presses. Universitaires de France, 1962, pp. 229-232.

13 Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 1, a. 1: «[...] sed enti non potest addi aliquid quasi extranea, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura essentialiter est ens, unde probat etiam Philosophus in III *Metaphys* quod ens non potest esse genus.»

14 Tomás de Aquino, *In XII libros *Metaphysicorum* Aristotelis expositio*, M. R. Cathala y R. M. Spiazzi (eds.), Turin, 1971, (cit. *In Met.*), X, lect. 8, n. 2092: «Sed est quasi genus, quia habet aliquid de ratione generis, in quantum est communis.»

15 Los trascendentales superan las categorías porque pasan por todas ellas. No están restringidos a una de las categorías, sino que son comunes a ellas.

16 Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 21, a. 1: «et ideo oportet vel nihil addat super ens vel addat aliquid quod sit in ratione tantum; si nim adderet aliquid reale oporteret quod per rationem boni contraheretur ens speciale genus.»

considera los trascendentales *unum*, *verum*, *bonum*, y afirma que estos expresan un modo del ente que no está referido por el nombre *ens*, pero su diferenciación es solo de razón. Unidad, verdad y bien no difieren *in re* del ente. La única adición al ente es solo *secundum rationem*, como puede verse en el argumento presentado en el artículo 1º de la cuestión 21 (*De Veritate*).<sup>17</sup>

El ente es el *maxime primum*, la primera concepción del intelecto, y como tal, tiene la primacía; los otros trascendentales son posteriores, en el sentido de que son modos generales del ente. Son una explicación del ente con respecto a su indivisibilidad (*unum*), cognoscibilidad (*verum*), y a su apetibilidad (*bonum*). El orden de la *nomina transcendentia* aparece en *de Veritate* q.21, a.3. Después de *ente*, viene *unidad* —la unidad es lo más próximo al ente—. Tras la *unidad* viene la *verdad*; el *bien* es el último de la serie.<sup>18</sup>

El alma tiene una apertura a todo lo que es, que se expresa en una conformidad entre el espíritu y el ente que ya estaba implícita en la tesis de que el ente es lo primero conocido. Ya que en el alma hay facultad cognoscitiva y apetitiva, esta conformidad es doble: la conformidad del ente con el intelecto se expresa con el nombre *verdad*, y su conformidad con el apetito se llama *bien*.<sup>19</sup> Considerándose según sus nociones propias, hay una diferencia entre los nombres trascendentales, puesto que *unidad*, *verdad* y *bien* añaden algo *conceptualmente* al ente.

En definitiva, el ente es lo más universal que está implícito en todo concepto, es indefinible y *evidente* por sí mismo. Hay una circularidad en el entendimiento humano, el ente es tanto su principio como su fin, como expresa Jan Aersten: «Sin embargo, en el mismo movimiento hay progreso. El conocimiento humano es desde el principio una concepción de ente [...]».<sup>20</sup> Y es aquello en lo cual el intelecto resuelve todos sus contenidos.

## 1.2. El Intelecto como principio y fin de la actividad humana

Así como el ente es lo primero y lo último en ser considerado por el intelecto, así, en una proyección macroscópica se puede advertir que este último también parece ser el principio y el fin de las operaciones humanas. El intelecto es el lugar donde el ente en cuanto ente reside, y por lo tanto, conviene ver su despliegue en la continuidad de los seres.

Para abordar este tema, se cita inicialmente la cuestión 14 de *De Veritate* (ad 9), cuyo primer artículo indaga acerca de qué es creer. Tomás investiga acerca del estatuto epistemológico de la fe. Al inicio, considera que el creer es distinto de la luz de los primeros principios y de la ciencia. Sin embargo, la fe, aunque distinta de la ciencia, reside también en el intelecto especulativo, puesto que su objeto es la verdad *simpliciter*.<sup>21</sup> Además, la firmeza de ese conocimiento es absoluta, aun mayor que la de la ciencia, pues sabemos que la fe se funda en la verdad no por demostración o por su evidencia intrínseca, sino por tener su fundamento en la autoridad de Dios. La fe habita en la verdad y subsiste en ella, manteniéndose impasible.

---

Cum autem ens sit id quod primo cadit in conceptione intellectus, ut Avicenna dicit, oportet quod omne aliud nomen vel sit synonymum enti, quod de bono dici non potest cum non nugatorie dicatur ens bonum, vel addat aliquid ad minus secundum rationem; et sic oportet quod bonum ex quo non contrahit ens addat aliquid super ens quod sit rationis tantum.»

17 Cfr. Jan Aersten, *La filosofía medieval y los trascendentales*, p.92.

18 Tomás de Aquino, *De Ver.* q.21, a.3: «unde istorum nominum transcendentium talis est ordo, si secundum se considerentur, quod post ens est unum, deinde verum post unum, deinde post verum bonum».

19 Cfr. Jan Aersten, *La filosofía medieval y los trascendentales*, p. 105.

20 Cfr. Jan Aersten, *La filosofía medieval y los trascendentales*, p. 113.

21 Tomás de Aquino, *De Ver.*, q.14, a. 1, ad. 7.

Ahora bien, hay que distinguir la verdad de la fe de todo otro conocimiento. Para explicar esto es necesario comprender que el intelecto posible puede ser movido por dos cosas: o bien por su propio objeto, que es la forma inteligible o lo que algo es (*quod quid est*), o también lo puede ser por la voluntad que mueve a todas las otras potencias.<sup>22</sup> Hay veces en que el intelecto es determinado por la voluntad, eligiendo asentir, con determinación y precisión a causa de algo que se presenta como suficiente para moverla: esta es, propiamente, la disposición del creyente:

«Y de esta manera, somos movidos a creer las cosas dichas por Dios, en cuanto se nos promete, si nosotros creyéremos, el premio de la vida eterna; y por este premio la voluntad es movida a asentir las cosas que son reveladas, aunque el intelecto no sea movido por cosa alguna entendida; y por eso, Agustín dice que 'en las restantes operaciones, el hombre puede obrar no queriendo, en el creer no, sino queriendo'».<sup>23</sup>

Pero además de la fe, en este artículo se muestra cómo en el intelecto humano habita cierta verdad, que manifiesta la imagen de Dios presente en el hombre. La fe cristiana sostiene la creación del mundo por Dios, con lo cual la concepción de la verdad y de la realidad no puede quedarse en el plano humano, ya que conocer la verdad significa ver el reflejo mismo de Dios. Así, la criatura ha sido dotada de verdadera realidad y de actividad propia,<sup>24</sup> poseyendo en su misma inteligencia el principio de su entender y de su obrar, es decir, la divina iluminación es acompañada por los primeros principios acerca del conocimiento teórico y del conocimiento que se extiende a lo operable. Estos existen específicamente en el intelecto naturalmente (*naturaliter*), y son las semillas (*semina*) de la ciencia y de la virtud: «[...] praeexistunt enim naturaliter in ipso principia demonstrationum per se nota, quae sunt semina quaedam contemplationis sapientiae; et principia iuris naturalis quae sunt semina virtutum moralium».<sup>25</sup>

Como dice en el pasaje *De Veritate* q. 5, a. 1, ad 5: «Intellectus simplex est sine discursu», la facultad intelectual es aquella que eleva la mente del hombre, conforme entiende las sustancias separadas y los principios y conclusiones que puede conocer con certeza, los cuales, en los ángeles se manifiestan en el modo simple de la verdad pura.<sup>26</sup> El Intelecto se caracteriza por la ausencia de complejidad en el acto de conocimiento, y su síntesis, esto es, el fin de su acto, es lograr la perfección espiritual, y constituye el punto de partida y el término de toda actividad racional.

No podría la mente humana discurrir de una cosa a la otra si no comenzara por la acepción simple de una verdad, en la que consiste el intelecto de los principios; del mismo modo, tampoco llegaría la razón a algo cierto si no hiciera el examen de lo que ella encuentra a la luz de los primeros principios por medio del discurso. Así, el intelecto como término se encuentra por la vía de la elaboración del juicio, luego del trabajo de la razón: «Ut sic intellectus invenitur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam

22 Tomás de Aquino, *De Ver.*, q.14, a. 1, co.

23 *Ibidem*.

24 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, en *Opera Omnia*, XIII-XV, editio Leonina, Rome, 1918-1930, III, 21 y 69; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* (cit. *S.Th.*), en *Opera Omnia*, IV-XII, editio Leonina, Rome, 1888-1906, I, 105, 5.

25 Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 14, a. 2

26 Cfr. Tomás de Aquino, *De Ver.*, q.15, a. 1, c.: «Per prophetiam etiam utramque elevatur mens hominum ut quodammodo conformiter substantiis separatis intelligat quae sicut principia ita et conclusiones simplici intuitu...certissime vident»; ver también q. 24, a. 3, c.: «In Deo et in angelis suo modo est simplex notitia veritatis».

iudicandi». <sup>27</sup> El intelecto es el lugar propio de la verdad; la verdad tiene una prioridad incuestionable en la vida humana, así como en la vida cristiana. La facultad racional y la fe coinciden en ser las dos alas para el vuelo del hombre hacia la verdad.

### 1.3. Unidad y distinción entre razón e intelecto

La cuestión 15 consta de cinco artículos que tratan acerca de la razón y el intelecto, en un esfuerzo por dilucidar su naturaleza y distinción, que deriva además en un estudio de índole moral. Como se dijo anteriormente, la diferencia entre intelecto y razón remite a la diferencia entre dos tipos de actos: por un lado, al acto de aprehender inmediatamente la verdad, y por otro, el acto de circular de una verdad a otra. Sin embargo, esta diversidad de actos surge de un mismo principio.

El conocimiento de la verdad es lo que constituye la perfección de las sustancias espirituales, que no precisan el movimiento del discurso, sino que sin mediaciones, *subito*, y *statim* poseen la verdad: «Perfectio autem spiritualis naturae in cognitione veritate consistit. Unde sunt quaedam substantiae spirituales superiores quae sine aliquo motu vel discursu statim in prima et subita sive simplici acceptione cognitionem obtinent veritatis; sicut est in Angelis, ratione cuius deiformem intellectum dicuntur». <sup>28</sup>

Propio del alma humana es, por su natural imperfección, la actividad de la *ratio*, esto es, discurrir de un conocimiento a otro para poder ir alcanzando, fragmentariamente, la verdad:

«Quaedam vero sunt inferiores, quae ad cognitionem veritatis perfectam pervenire non possunt nisi per quemdam motum, quo ab uno in aliud discurrunt, ut ex cognitis in incognitorum notitiam perveniant; [...] Ratio vero discursum quemdam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit vel pervenit». <sup>29</sup>

Se afirma que la *ratio* es comparada con el intelecto como es comparado el movimiento con lo que reposa en la quietud, que constituye el principio y término del movimiento, y se lo compara con la generación en relación con el ser. En efecto, no podría la mente humana discurrir si no hubiera una verdad aceptada primeramente y que, además, permite que arribe a algo cierto que la razón resuelve a la luz de los principios primeros. <sup>30</sup> De lo que se sigue que si bien el conocimiento del alma humana se realiza propiamente por la vía de la razón, sin embargo, requiere de cierta participación del conocimiento inmediato propio de las sustancias superiores, y, así como expresa Dionisio en el Capítulo VII de los Nombres Divinos, la sabiduría divina conjuga lo último de lo primero con lo primero de lo segundo, o los fines de los primeros con los principios de los segundos, como se ve en el texto:

«[...] et hoc secundum illum modum quem Dionysius, VII cap. de Divin. Nomin., assignat dicens, quod divina sapientia semper fines primorum coniungit principiis

<sup>27</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 15, a. 1, co.

<sup>28</sup> Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 15, a. 1, co.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 15, a. 1, co: «Et sic motus comparatur ad quietem et ut ad principium et ut ad terminum, ita etiam et ratio comparatur ad intellectum ut motus ad quietem, et ut generatio ad esse; ut patet ex auctoritate Boetii supra inducta. Comparatur ad intellectum ut ad principium et ut ad terminum. Ut ad principium quidem, quia non posset mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi eius discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum. Similiter etiam nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret, nisi fieret examinatio eius quod per discursum invenitur, ad principia prima, in quae ratio resolvit».

secundorum; hoc est dictu: quod inferior natura in sui summo attingit ad aliquid infimum superioris naturae». <sup>31</sup>

La naturaleza inferior en su punto más alto de ser, toca a lo inferior de la naturaleza superior. Esta participación respecto de los seres superiores, se da en el alma humana, propiamente en la intelectualidad. Aquí el principio está claramente planteado desde una perspectiva ontológica, con lo cual considera la diferencia entre la naturaleza angélica y la humana, citando el mismo capítulo del *De Divinis Nominibus*:

«Ex ipsa, scilicet divina sapientia, intellectuales angelicarum mentium virtutes, simplices et bonos habent intellectus, non a divisibilibus aut sensibus, aut sermonibus diffusis congregantes divinam cognitionem; sed uniformiter intelligibilia divinorum intelligunt». <sup>32</sup>

Las virtudes intelectuales de las mentes angélicas gozan de intelecciones simples que no cuentan con la intervención de los sentidos, por lo que entienden uniformemente, sin necesidad del discurso, los inteligibles divinos. A diferencia de las almas racionales, que participan débilmente del intelecto divino a causa de su conocer fragmentario. Y esto porque lo que es de una naturaleza superior no puede darse perfectamente en una naturaleza inferior, sino en un grado menor. <sup>33</sup> Por esto es que en la naturaleza sensible no se da la razón, sino alguna participación suya, de manera que también los brutos poseen una tenue participación en la prudencia, que inhiere en ellos según cierta estimación natural. Así, en el hombre, la adquisición de la verdad adviene por un hábito natural que es el hábito del intelecto de los primeros principios. Así como es propio de la razón la actividad de la simple aprehensión y del razonamiento, así se entiende que el objeto principal del *intellectus* son los juicios: «Judicare non est proprium rationis per quam intellectu distingui potest, quia etiam intellectus judicat hoc verum esse, illud falsum». <sup>34</sup> El intelecto contiene los juicios que son los principios primeros desde los que avanza el pensamiento, *per se notae*, por lo cual goza de una superioridad real con respecto a la razón.

Pero no hay en el hombre una separación entre razón e intelecto, sino que la razón misma se llama intelecto en cuanto participa de la simplicidad intelectual, la cual se presenta como inicio y término de su operación. <sup>35</sup> Como dice Avicena en *VI De Naturalibus*, actos diversos corresponden a diferentes potencias cuando no pueden ser referidas al mismo principio, pero en el caso de la razón y el intelecto solo se distinguen en cuanto se comparan entre sí como la generación y el ser, o como el movimiento y el reposo; pues a la razón corresponde el discurrir y al intelecto aprehender la verdad *statim*, simplemente, por lo tanto se trata de la misma potencia. Como expresa, además, el libro *De spiritu et anima*: «ratio est animi aspectus, quo per seipsum verum intuetur; ratiocinatio autem est rationis inquisitio» <sup>36</sup> y Tomás agrega posteriormente: «Unde et potentia discurrens et veritatem accipiens non erunt diversae, sed

31 Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 15, a. 1, co.

32 *Ibidem*.

33 Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 15, a. 1, co: «[...] quia illud quod est superioris naturae, non potest esse in inferiori natura perfecte, sed secundum quamdam tenuem participationem.»

34 Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 15, a. 1, ad 4 et 5.

35 Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 15, a. 1, co: «[...] non est igitur in homine aliqua potentia a ratione separata, quae intellectus dicitur; sed ipsa ratio intellectus dicitur ratione eius quod participat de intellectuali simplicitate, ex quo est principium et terminus in eius propria operatione.»

36 Cap 1 (PL 40, 781).

una».<sup>37</sup> Reposo y movimiento se relacionan como lo perfecto con lo imperfecto: en cuanto perfecta, esta potencia reposa en la contemplación de la verdad, y en cuanto imperfecta, se mueve mediante el discurso hacia ella.

Razón e intelecto no son dos facultades distintas, sino actos diferentes de la misma facultad. Como la multiplicidad presupone la unidad, y así como todo movimiento natural procede de algo inmutable y termina en algo en reposo, el proceso de la razón se reduce tanto en su comienzo como en su fin al acto intelectual. Aunque el ser humano adquiere conocimiento por medio de la razón, tiene una tenue participación en el modo de conocer no discursivo e intelectual.<sup>38</sup>

#### 1.4. La sindéresis como hábito del intelecto

La cuestión 16, anterior en el tiempo a la elaboración de la *Summa Theologiae*, constituye un paso para su preparación; y su tema principal, la sindéresis, fue posteriormente incorporado mediante una loable labor de síntesis a la *Summa*, en la *Prima Pars*, q. 79 (arts. 12 y 13), aunque en general, las referencias a este tema en la totalidad de la obra de Santo Tomás son más bien escasas. A pesar de su discreta presencia, la noción de *sindéresis* desempeña un papel clave en el pensamiento moral de Santo Tomás.

Todo lo que se encuentra en el alma son hábitos o potencias o pasiones.<sup>39</sup> Al ser un conocimiento natural, que es como un semillero de las operaciones y efectos que se han de llevar a cabo, conviene que la sindéresis sea habitual, de modo tal que pueda emplearse cuando sea necesario (*ut in promptu exista te a uti fuerit necesse*).<sup>40</sup> Y así como hay en el alma un cierto hábito natural, que se llama intelecto de los principios, por el cual se conocen los principios de la ciencia especulativa, así también existe en ella un cierto hábito natural que contiene los principios de lo operable, que son los principios universales del derecho natural. Y este hábito existe en la razón.

La primera y más indicada referencia a la función de la sindéresis en la vida moral es su ser un hábito natural. Esto significa que no es un hábito adquirido como consecuencia de una repetición de actos, como ocurre con las virtudes morales, sino que regula radicalmente la vida práctica, constituyéndose en un conocimiento habitual de los principios que guían las buenas acciones. Es importante comprender que la sindéresis como guía hacia la acción buena no se ve amenazada en su integridad por los actos posteriores, sino que, por ser un principio, cabe siempre la rectificación moral en vistas de ella, porque no depende de nuestros actos libres. En esta dirección, la condición de ser hábito preserva una nota esencial de la norma moral, a saber: se puede cumplir o no cumplir, pero no por ello desaparece.

Un asunto que Tomás observa relevante es distinguir la sindéresis de las potencias: ella no es una potencia que tienda naturalmente a un objeto ni tampoco es un hábito moral, que incline a una determinada acción. Más bien los fines de la virtud moral son prescriptos naturalmente por la sindéresis, aun cuando ella necesita en la práctica de las virtudes morales como su complemento, para cumplir eficazmente su misión directiva de la conducta. Ella, como tal, no inclina a nada, solo conoce y prescribe, por ser un hábito intelectual práctico. En la introducción a las cuestiones *De Veritate*, Ana Marta González comenta con relación a la naturaleza de la sindéresis:

37 Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 15, a. 1, co.

38 Cfr. Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 15, a. 1; q. 16, a. 1.

39 Referencia a Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos, 1993, Libro II, Cap. 5, 1105b.

40 Cfr. Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 16, co.

«En cuanto principio práctico, la sindéresis presupone el carácter radicalmente tendencial de nuestra naturaleza, pero no se identifica con él. Propiamente hablando la sindéresis no tiende sino que preceptúa (o, en su caso, prohíbe). Prescribir, en efecto, es un acto racional que presupone algún tipo de querer, pero que no se confunde con él».<sup>41</sup>

La sindéresis es un hábito moral por el que tenemos conocimiento de los primeros principios morales; es un conocimiento práctico de tipo prescriptivo, cuyo objeto libra de la completa indeterminación a la potencia racional, pero su modo de tener el objeto no es inclinándolo hacia él. La posición más verdadera acerca de la sindéresis es la de Dionisio, que considera que está en la misma potencia de la razón como un hábito natural:

«Como dice Dionisio en el VII cap. De divinis nominibus, 'la sabiduría divina vincula los fines de los primeros seres, con los principios de los segundos'. En efecto, las naturalezas que se hallan ordenadas recíprocamente se relacionan entre sí como los cuerpos contiguos -naturae ordinatae ad invicem sic se habent sicut corpora contiguata—, de los cuales el inferior, en su parte suprema, toca al superior en su parte ínfima. Así también una naturaleza inferior alcanza en su parte suprema algo que es propio de la naturaleza superior, participando en ello imperfectamente».<sup>42</sup>

Lo más alto que puede conocer el hombre son los principios que tiene por participación de la naturaleza angélica, y el hábito de estos principios, en su aparecer práctico, constituye la sindéresis.

Según el modo de conocer, la naturaleza del alma humana es inferior a la angélica, pues el modo natural de conocer propio de la naturaleza angélica es que conozca la verdad sin inquisición. El ángel no tiene ningún contacto directo con el mundo de la sensibilidad y del tiempo. Tomás de Aquino afirma que el ángel conoce por vía de *especie infusa*, esto es, conoce una «totalidad objetiva» que va sin embargo siempre unida a un cierto carácter de participación;<sup>43</sup> en cambio, es propio del alma humana es llegar a conocerla inquiriendo y discuriendo de una cosa a otra.

«De donde el alma humana, en cuanto a lo que en ella es supremo, toma algo de aquello que es propio de la naturaleza angélica, a saber, que tenga conocimiento de algunas cosas inmediatamente (súbito) y sin inquisición, aunque también en esto sea inferior al ángel, puesto que tampoco puede conocer esta verdad si no es partiendo de los sentidos [...] Por lo cual conviene que también en la naturaleza humana, en la medida en que alcanza a la angélica, haya un conocimiento de la verdad sin inquisición, tanto en lo especulativo como en lo práctico, y conviene que este conocimiento cierto sea principio de todo conocimiento posterior —ya de las cosas prácticas ya de las especulativas—, pues conviene que los principios sean lo más cierto y estable».<sup>44</sup>

El conocimiento práctico que proporciona la sindéresis es universal, y prescribe hacer el bien y evitar el mal. Es un hábito que no se extingue, como de ningún modo puede extinguirse en el hombre la luz del intelecto agente, por el cual se hallan en él los primeros principios

---

41 Tomás de Aquino, *De Veritate, Cuestiones 16 y 17*, Introducción, traducción y notas de Ana Marta González, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1998, p. 14-16.

42 Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 16, a. 1, co.

43 Tomás de Aquino, *De Ver.* q. 20, a. 2: «Impossibile est aliquod ens creatum quod sit perfecte actus et similitudo omnium entium, quia sic infinite possideret naturam entitatis. Unde solus Deus per seipsum sine aliquod addito, potest omnia intelligere: quilibet autem intellectus creatus intelligit per alias species superadditas».

44 Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 16, a. 1, co.

teóricos y prácticos. Esta luz pertenece a la naturaleza misma del alma. Como dice el salmo: «sellada está sobre nosotros la luz de tu rostro, Señor».<sup>45</sup>

«De ahí que también en las obras humanas (*in operibus humanis*), para que pueda haber alguna rectitud (*aliqua rectitudo*), sea conveniente hallar algún principio permanente que tenga inmutable rectitud, para que todas las obras humanas sean examinadas, tal que aquel principio de modo permanente resista todo mal y asienta todo bien: y este es la *sindéresis*, cuya tarea es remurmurar del mal e inclinar al bien. Y por ello concedemos que en ella no puede haber pecado».<sup>46</sup>

Sin embargo, por su carácter universal, no podría la *sindéresis* por sí sola promover la integración práctica de los bienes propios de cada una de nuestras tendencias; de ello se encarga la prudencia, que trata de ajustar la ley universal a la realidad particular. Es por ello que la prudencia es necesaria a la *sindéresis*, así como la razón lo es al intelecto.

### 1.5. La afinidad ontológica de las facultades humanas y su continuación en la cadena de los seres

Es posible hallar la misma estructura de participación entre los seres —en la jerarquía de seres en general— que en el interior de la persona, de modo que la razón llega a ser luz y fuente de verdad y moralidad. Las facultades del alma no se presentan como elementos separados, sino que guardan entre sí una conexión en la unidad funcional del sujeto operante. La razón se encuentra en contacto con las demás facultades, que dependen de ella; pero debe encontrarse en contacto con las facultades inferiores, no de una manera exterior, sino por una afinidad ontológica permanente, según una conexión natural de subordinación jerárquica. La voluntad, por su parte, no se mueve si primero no es iluminada por la facultad racional, que le muestra su objeto. En el orden de la actividad y la eficiencia, la voluntad es el primer principio propulsor de la vida, que hace entrar en acción no solamente a los apetitos inferiores, y, por medio de ellos, a los miembros del cuerpo, sino también a los sentidos internos y externos.

La cuestión de la libertad humana y de la moralidad se basa en la participación de la voluntad en el intelecto, por lo cual la voluntad es llamada *racional* por participación. La potencia volitiva, como viene a estar bajo el imperio de la razón, puede dirigir el apetito sensitivo, que también es llamado *racional* por participación. De este modo, la autoridad que la razón ejercita sobre el apetito es indirecto y libre, no despótico, a causa de que el alma humana se encuentra en los confines de lo corpóreo y lo incorpóreo: «*Appetitus respectu alicuius est rectus naturaliter, sicut respectu finis ultimi prout quilibet naturaliter vult esse felix, sed respectu aliorum rectitudo appetitus a ratione causatur secundum quod appetitus aliquo modo rationem participat*».<sup>47</sup> Esta participación corresponde a la obediencia que presta la voluntad al imperio de la razón.

Siguiendo este orden, se puede colegir que las virtudes morales son establecidas por participación de las virtudes intelectuales. Pero la posibilidad gnoseológica no se queda en el hombre solamente, sino que desciende hacia los animales. Así como el hombre toma parte en el ápice de su mente racional, y se toca con la intelectualidad angélica por medio del hábito de

<sup>45</sup> *Psal.* IV, 7: «*Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*». Cfr. Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 16, a. 3, co.

<sup>46</sup> Tomás de Aquino, *De Veritate*, *Cuestiones 16 y 17*, q. 16, a. 2, co.

<sup>47</sup> Tomás de Aquino, *Scriptum Super Libros Sententiarum* I-IV, p. Mandonnet / M. F. Moos (eds.), Paris, 1929-1947 (cit. *Sent.*), III, d. 35, q. 1, a. 1.

los primeros principios del intelecto, así también la parte inferior del hombre se toca con la superior de los animales. De estos, los más elevados en la escala zoológica, participan del aspecto más imperfecto de la voluntad y conocimiento humanos. El punto donde acontece esta comunicación entre hombre y animal es el centro de coordinación y especificación llamada *estimativa*; ella preside la vida entera de los animales: «Dicit (Aristóteles) quod sapere inest paucis animalium, et non quod insit solis hominibus, quia etiam quaedam animalia participant aliquid prudentiae et aliquid sapientiae, scilicet quod recte iudicant de agendis per aestimationem naturalem».<sup>48</sup> Los animales, bajo este principio, son capaces de una prudencia en algún modo semejante a la humana, degradada según su naturaleza.

En el hombre esta capacidad estimativa se denomina propiamente *cogitativa*, y es la continuación de nuestra inteligencia —que es *ratio* en cuanto discurre—, por ella es posible la preparación del fantasma para realizar la abstracción a partir del conocimiento del singular concreto. La *cogitativa* es una *ratio* particular que se inserta en la dimensión temporal.

La potencia cogitativa<sup>49</sup> ha sido considerada por los filósofos como perteneciente a la parte sensitiva. En realidad, para Santo Tomás, es mediante el *experimentum* en que se ejercita la cogitativa, —que equivale a la *empeiria* aristotélica—, que la facultad racional asciende desde la experiencia singular al conocimiento del universal, y por este a la formulación de los primeros principios.<sup>50</sup> En efecto, es mediante la cogitativa que el intelecto humano se relaciona con la realidad concreta, dispone y percibe indirectamente las cosas particulares y puede ejercitar el juicio moral.<sup>51</sup> La cogitativa aquí opera en la función ascendente de la inducción, y en el trayecto descendente de la deducción, así como en la voluntad y en el apetito concupiscible e irascible: por ella se va produciendo la preparación para los actos superiores del espíritu, la ciencia y la virtud. La respuesta novena a esta objeción explica: «Potentia cogitativa est quod est altissimum in parte sensitiva, unde attingit quodam modo ad partem intellectivam ut aliquid participet eius quod est in intellectiva parte infimum, scilicet rationis discursum secundum regulam Dionysii quam dicit VII cap. *De divinis nominibus* quod «principia secundorum coniunguntur finibus primorum unde etiam vis cogitativa vocatur particularis ratio, ut patet a commentatore in III De anima, nec est nisi in homine».<sup>52</sup> El argumento de contigüidad ontológica aparece claramente a partir de la regla de Dionisio, en la cual, dentro de la jerarquía que se manifiesta en el orden de las potencias humanas, existe una disposición según la cual lo superior de lo inferior se une —*coniunguntur*— con lo inferior de lo superior. En este caso, el principio de continuidad se visualiza en la potencia cogitativa, que se conjuga con la *ratio*, entendiéndose como una particular forma de ella. En la originalidad de la doctrina tomista del conocimiento, es preciso advertir que la cogitativa es quien recoge la experiencia de lo percibido justamente porque participa de la inteligencia, de la misma inteligencia que participa de la verdad absoluta de los principios, y garantiza su certeza por la presencia de la verdad divina. Cada acto, forma y actividad inferior se encuentran ligados en continuidad y fundados en los actos superiores por ser sus participaciones.

48 Tomás de Aquino, *Sententia Libri de Anima ( In L. III) de Anima, opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. XLV-1, cura et studio fratrum praedicatorum, Commissio Leonina, Roma-Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985, lect.4, n. 629.

49 Tomás de Aquino, *De Veritate, Cuestión 14. La Fe*, Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2001, N. del T. n° 12, pg. 33.: «Téngase presente que ‘pensar’ vierte ‘cogitare’; la objeción surge del parentesco de este término con ‘cogitativa potentia’».

50 Cfr. Tomás de Aquino, *In II librum Posteriorum Analyticorum*, lect. 20; ed. Leonina, t. I, fol. 398 a-403 b.

51 Cfr. también Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 10, a.5, ad 2.

52 Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 14, a.1, ad. 9

La cadena de los seres continúa en la vida vegetativa, que en lo superior se toca con el reino animal y en lo inferior es contiguo con el grado de ser inerte bajo el pleno dominio de la materia. Ambos participan también en cierto grado de la divinidad y conforman los últimos eslabones de lo creado. Aun cuando en estos estratos la similitud con lo divino está completamente afectada y atenuada, se da en el ámbito vegetal una delicada estructura análoga al sistema nervioso, con un modo preciso y vivo de responder a los estímulos. En fin, en todo lo creado se manifiesta la infinita perfección de Dios en sus diferentes modos de tender hacia el fin propio. Aun cuando existe una diferencia ontológica de grados, el conjunto de los seres conforma una perfección armónica universal que en mayor o menor medida tienden a Dios como a su fin último.

## CONCLUSIONES

En la exposición de los trascendentales del texto *De Veritate* q. 1, a. 1, Tomás busca una resolución del conocimiento, en la que los conceptos del intelecto se reduzcan al ente como su primera concepción. La comprensión del ente es el comienzo y base de la actividad racional humana. La tesis de que el ente es lo primero conocido implica que el ente es el objeto propio del intelecto, y, como el ente no excluye nada, aquel tiene el objeto más común (*obiectum communissimum*); sin el ente, nada puede ser aprehendido por el intelecto.<sup>53</sup> En la *Summa Theologiae*, Tomás apunta algo más con respecto a este tema:

«En la aprehensión humana de las nociones más comunes hay un cierto orden. Puesto que aquello que primero cae bajo la aprehensión es el ‘ente’, cuya comprensión se incluye en todas las cosas, cualquiera que sea el modo en que alguien aprehende. Por esta razón el primer principio indemostrable, es ‘imposible afirmar y negar simultáneamente’ está basado (*fundatur*) en las nociones de ‘ente’ y ‘no-ente’».<sup>54</sup>

Entonces no solo hay un paralelismo entre el orden del conocimiento conceptual y el de la demostración, sino que lo que es principio en el orden de las concepciones es el fundamento de aquello que es primero en el orden de la ciencia, y por lo tanto, de la demostración. Así, la prioridad cognoscitiva del ente ilustra la correlación entre el ente y el intelecto, quien goza de una prioridad ontológica en la esfera de las potencias humanas. El acto propio del intelecto es la intuición inmediata de la verdad, que es contemplada a partir de los primeros principios teóricos y prácticos, como aparece en *De Ver.* q. 11, a. 1: «prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad aliquam specialem potentiam; sed ad quandam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum, ut patet in *VI Ethic*».

El proceso racional solo es posible cuando el discurso comienza con una intuición inmediata, en la que el intelecto comprende en unidad la multiplicidad, en la medida en que la razón alcanza una verdad simple a partir de muchas cosas. Así, la superioridad humana reside en la intuición habitual de los primeros principios teóricos y prácticos, que no solo conectan con el rango angélico, sino que constituyen aquello que eleva al hombre por encima del horizonte sensitivo, y lo engrandecen al poder vivir en sí una ínfima parte de la verdad, para tender hacia su fin último. Esta perfección, aunque limitada, permite colaborar en el orden de la creación hacia los estratos inferiores, cooperando en la obra divina del llamado al retorno de todas las cosas hacia su Creador.

53 Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3.

54 Tomás de Aquino, *S.Th.* I-II, q. 94, a. 2.

Tomas de Aquino, muestra cómo en el mismo hombre es posible encontrar las huellas de toda la creación, esto es, el horizonte de lo infinito, de lo finito y lo temporal. Dios ha asignado un gran tesoro a la humanidad, esto es, vivir en su interior la existencia de la verdad, aunque el conocimiento relativamente pleno de ella implique necesariamente el esfuerzo de la razón.

Gabriela Caram  
gabycaram@hotmail.com

Recibido 12 de enero de 2013  
Aceptado: 20 de marzo de 2013