

# EL AMOR A LA VERDAD EN TOMÁS DE AQUINO

*Love for truth in Thomas Aquinas*

Cruz González-Ayesta  
Universidad de Navarra

## RESUMEN

El objetivo de este artículo es dar cuenta de la doctrina de santo Tomás sobre los aspectos morales del conocimiento de la verdad. El artículo se estructura en tres secciones. La primera, introductoria, examina la noción de verdad y sus dimensiones gnoseológicas (verdad y juicio). La segunda se ocupa del carácter final de la verdad: bien y fin no sólo del entendimiento sino del hombre. La tercera parte extrae las consecuencias antropológicas y morales de tales afirmaciones, examinando el papel regulativo de las virtudes morales en el conocimiento. Entonces comparece más claramente el tema que da título a este estudio: la necesidad de amar la verdad para hacerse con ella pues la virtud es un *ordo amoris*.

**Palabras clave:** verdad, virtudes intelectuales, *studiositas*

## ABSTRACT

The aim of this paper is to give an account of Aquinas's doctrine of moral dimension of pursuit of truth. The article is divided into three sections. First of them deals with the notion of truth in epistemic perspective (judgment and truth). The second one is about truth inasmuch as a certain good and end not only of intellect but of human being. In the third one the consequences of the previous statements are given. It is about the role of intellectual and moral virtues in knowledge and in the pursuit of truth. In this final section the main topic of the paper is a central issue: love for truth is need to reach, truth given that virtue is defined as *ordo amoris*.

**Keywords:** truth, intellectual virtues, *studiositas*, studiousness.

*Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi*

(Summa contra Gentiles, I, cap. 1, n. 4)

Tomás de Aquino considera que hay una mutua reciprocidad entre el entendimiento y la voluntad, llegando a afirmar que «se incluyen mutuamente». En efecto, el entendimiento y sus actos son objeto de la voluntad (la voluntad quiere que el entendimiento entienda) y la voluntad es objeto del entendimiento (la inteligencia entiende la voluntad)<sup>1</sup>. Esto implica que la ver-

---

1 Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 4, ad. 1

dad, objeto del entendimiento, al estar ordenada a la voluntad es amable, es decir, tiene carácter de fin y de bien. También implica la afirmación recíproca, a saber, que la voluntad es inteligible y, por ende, cierta verdad<sup>2</sup>. Por el momento, y para el tema de este artículo, interesa más desarrollar la primera afirmación: *verum est quoddam bonum*.

La verdad es un bien y un fin. Cabe, sin embargo, preguntarse ¿qué tipo de bien? ¿es sólo un bien *secundum quid*, es decir, un bien parcial o sectorial? La verdad es, sin duda, la perfección de una potencia, el intelecto. La doctrina aristotélica, que santo Tomás suscribe, sobre la distinción entre virtudes intelectuales y morales parecería avalar que la verdad es sólo un bien perfectivo de la potencia intelectual o un bien sectorial, pues las virtudes intelectuales habilitan la potencia para efectuar una buena operación (para alcanzar su objeto: la verdad) pero no garantizan, a diferencia de las virtudes morales, el recto uso de las potencias<sup>3</sup>. Pero, ¿se desprende de esta afirmación que la verdad solo perfecciona al entendimiento? Este artículo tratará de mostrar, basándose en el conjunto de los textos de Tomás de Aquino, que la respuesta es negativa: la verdad es bien y perfección del hombre y a su conocimiento corresponde una dimensión moral.

El tema de las dimensiones antropológicas y morales del conocimiento de la verdad, ya de suyo interesante, cobra además, una actualidad ineludible si se afronta desde la alternativa planteada a la filosofía por el pensamiento y contexto posmoderno. En efecto, en relación a la verdad parecen admitirse dos posturas posibles: o el denostado universalismo y dogmatismo, propio de la modernidad, fruto del ideal metódico cartesiano, que culmina con el idealismo alemán; o la disolución del concepto en símbolo y del ser en sentido, propuesto por las formas variadas de pensamiento hermeneútico. La disyuntiva es: verdad o contexto (tiempo, historia); universalidad total o disparidad radical. Las indicaciones que Tomás de Aquino ofrece sobre qué es la verdad y sobre cómo el hombre se hace con ella de un modo temporal, discursivo, imperfecto pero auténtico, proporcionan pistas para transitar un camino intermedio entre el universalismo dogmático de la modernidad y la disolución del ser en sentido propio de la posmodernidad.

El artículo se estructura en tres secciones. La primera, introductoria, examina la noción de verdad y sus dimensiones gnoseológicas (verdad y juicio). La segunda se ocupa del carácter final de la verdad: bien y fin no sólo del entendimiento sino del hombre. La tercera parte extrae las consecuencias antropológicas y morales de tales afirmaciones, examinando el papel regulativo de las virtudes morales en el conocimiento. Entonces comparece más claramente el tema que da título a este estudio: la necesidad de amar la verdad para hacerse con ella pues la virtud es un *ordo amoris*.

## 1. LA *RATIO* DEL *VERUM*

Si se trata de hablar del amor a la verdad se hace indispensable definir primero qué es la verdad. Es algo que Tomás de Aquino hizo no sólo en la primera cuestión de las muy conocidas cuestiones disputadas *De Veritate* sino en muchos otros textos paralelos<sup>4</sup>. Como es bien conocido, el Aquinate define la verdad como *adaequatio*; la adecuación no es, sin embargo, correspondencia. En efecto, la verdad no es la correspondencia entre dos cosas una mental y otra real, por el simple motivo de que no existe una «realidad mental».

2 Cfr. *Summa Theologiae*, 1, q. 82, a. 3, ad 2

3 Cfr. *Summa Theologiae*, 1-2, q. 57, a. 1, c.

4 Cfr. C. González-Ayesta, «Les définitions du *verum* chez Thomas d'Aquin. Utilisation et synthèse des sources traditionnelles», *Revue Thomiste* 107 (2007) 73-90.

El conocimiento no configura un orden ontológico más leve sino que está en el orden del ser intencional: la misma forma de lo real con un *esse spirituale* o *intentionale*. Por ese motivo, santo Tomás considera que en la primera operación (la formación de las quiddidades), donde el entendimiento se hace con la misma forma de lo real, no hay lugar para la adecuación porque no hay duplicidad, en ella no hay posibilidad de inadecuación ni de falsedad y por tanto, en rigor, tampoco se da en ella la verdad<sup>5</sup>.

La verdad, que es adecuación, exige que el entendimiento posea algo propio. Eso propio no es, desde luego, una copia de la realidad (una cosa mental) sino que es la composición que el entendimiento hace al atribuir un predicado a un sujeto; la composición judicativa: el decir de esto que *es* aquello<sup>6</sup>. Porque ese «decir» es algo del entendimiento: el entendimiento puede decir que *el hombre es hombre* (desdoblado lo que era uno), puede decir que *Socrates era romano* (haciendo una composición que no se da en la realidad) o puede decir que *Platón era griego* (haciendo una composición que sigue a la real pero que no es la composición de sustancia y accidente)<sup>7</sup>.

Tal composición judicativa es lo que debe adecuarse al lo real para que comparezca la verdad. Esa es la noción cabal de adecuación. Una adecuación que el entendimiento conoce en el juicio<sup>8</sup> porque no cabe hacer una afirmación y no comprometerse con ella. Cuando uno asevera algo eso implica al mismo tiempo que lo asevera como verdadero, aunque pueda, indudablemente, equivocarse. Lo que no es posible es decir (salvo en broma): «Platón es griego pero yo no lo sé». Eso es una contradicción, no lógica pero sí pragmática. El uso aseverativo del lenguaje no permite la coletilla «pero yo no lo sé». Para Tomás de Aquino la verdad es, por tanto, la adecuación conocida entre el entendimiento y la realidad que se da en la operación judicativa<sup>9</sup>. Esa es la *ratio* del *verum*.

Aunque lo que se ha dicho es bien conocido, es de suma importancia para enmarcar el tema del amor a la verdad. En efecto, como G. Reichberg ha señalado con mucho acierto, el planteamiento de santo Tomás está en las antípodas del de quienes piensan que la verdad y la falsedad no son sino propiedades de las proposiciones y en absoluto tienen que ver con el acto de un sujeto. Tal es la postura de Popper, Bolzano y Frege, entre otros, que defienden, en frase de Popper, una epistemología de corte objetivo sin sujeto cognoscente: *knowledge without a knower*<sup>10</sup>. La importancia para el tema que nos ocupa también la señala Reichberg: la verdad no puede ser considerada un bien cuando es considerada como una propiedad de las proposi-

5 Cfr. *De Veritate*, q. 14, a. 1, c.

6 «Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus; idem autem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est; unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens, inter quae adaequatio attendi potest. Intellectus autem formans quidditatem rerum, non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem sensibilis; sed quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum; tunc autem iudicat intellectus de re apprehensa quando dicit aliquid esse vel non esse, quod est intellectus componentis et dividitatis» (*De Veritate*, q. 1, a. 3, c.)

7 «Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum, VI *Metaph.*, veritas non consistit in compositione quae est in rebus, sed in compositione quam facit anima» (*De Veritate*, q. 1, a. 8, ad 3).

8 Cfr. *De Veritate*, q. 1, a. 9, c.

9 «Veritas quidem igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen veri; perfectio enim intellectus est verum ut cognitum» (*Summa Theologiae*, 1, q. 16, a. 2, c.).

10 K. R. Popper, *Objective knowledge. An evolutionary approach*, Clarendon Press, Oxford 1979, p. 109, citado por G. M. Reichberg, *Moral responsibility in knowing*, en D. M. Gallaguer (ed.), *Thomas Aquinas and his legacy*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1994, p. 63.

ciones y desvinculada de la operación humana. En ese caso deja de ser algo que se puede convertir en un fin a perseguir<sup>11</sup>. De este aspecto se ocupa el siguiente apartado.

## 2. LA VERDAD COMO FIN Y PERFECCIÓN DEL CONOCIMIENTO Y DEL HOMBRE

Una vez que se ha mostrado qué es la verdad y lo que podrían llamarse sus dimensiones gnoseológicas: la adecuación y la reflexión, se hace preciso entrar en su dimensión moral: la verdad es un bien, *quoddam bonum*. La verdad es, en primer lugar, el bien del entendimiento. El conocimiento tiende a la verdad y por ella es perfeccionado el intelecto: *perfectio enim intellectus est verum ut cognitum*<sup>12</sup>.

El Aquinate señala que el bien de cada cosa es su fin. Desde este principio establece una equiparación entre las nociones de bien y fin, lo que le sirve para afirmar que, puesto que la verdad es el fin al que tiende el conocimiento (el conocimiento que es tal consiste en adecuarse a la realidad y eso es la verdad), entonces puede decirse que conocer la verdad es el buen acto del entendimiento: la verdad es el bien del entendimiento. Por ello es «un cierto bien». En este sentido, los hábitos que disponen al entendimiento para efectuar una operación donde se conozca la verdad teórica o práctica (tales como la ciencia, la sabiduría, el *intellectus*, la prudencia o el arte) serán virtudes del entendimiento, mientras que aquellos que no disponen hacia la verdad, como la opinión, no se consideran virtudes<sup>13</sup>.

Ahora bien, santo Tomás parece indicar que la verdad es fin y bien en un sentido más amplio que el anteriormente indicado. Lo cual es interesante para examinar la dimensión moral de la verdad pues, a fin de cuentas, lo dicho hasta ahora solo señala que la verdad es un bien *secundum quid* y no perfectivo del hombre en cuanto tal sino en cuanto cognoscente. El lugar clásico para plantear esta cuestión, al que se hizo referencia de modo somero al inicio del artículo, es la explicación de la relación entre las virtudes intelectuales y las virtudes morales, particularmente sus relaciones de prioridad. Básicamente la respuesta de Tomás de Aquino es que, aunque la razón de virtud compete más propiamente a las virtudes morales (pues ellas aseguran el recto uso de la potencia) que a las intelectuales, éstas son *simpliciter* hábitos más nobles<sup>14</sup>. ¿Por qué? Por su relación con la verdad y la relación de esta con la bienaventuranza y el fin ya no sólo del hombre, sino como dice en *Contra Gentiles*, de toda la creación.

En ese contexto Tomás de Aquino hace tres tipos de afirmaciones a favor de la verdad y de su conocimiento como un bien moral *sensu stricto*. Se encuentran en los lugares donde el Aquinate habla de un modo u otro de la bienaventuranza indicando que conocer la verdad es meritorio, que es incoación de la bienaventuranza, que forma parte del fin último.

En primer lugar afirma en varias ocasiones que el conocimiento de la verdad es uno de los bienes integrantes de la bienaventuranza<sup>15</sup>. Siendo ésta el fin último del hombre no es posible alcanzarlo sin el conocimiento de la verdad. Por ello, conocer la verdad ya no es solo el bien

11 Cfr. G. M. Reichberg, *Moral responsibility in knowing*, p. 70.

12 Cfr. nota 9.

13 Cfr. *Summa Theologiae*, 1-2, q. 56, a. 3, ad 2.

14 Cfr. *Summa Theologiae*, 1-2, q. 66, a. 3, c.

15 «Et ideo, quod voluntas de necessitate vult quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, ut beatitudo, et ea quae in ipso includuntur, ut est cognitio veritatis, et alia huiusmodi» (*De Veritate*, q. 22, a. 5, c.).

del entendimiento sino una inclinación del hombre como tal. Y las virtudes intelectuales que capacitan al hombre para su conocimiento, especialmente la sabiduría, constituyen «en cierto modo una incoación de esa bienaventuranza que consiste en el conocimiento de la verdad»<sup>16</sup>. Esto puede entenderse en el contexto de la alabanza de la superioridad de la vida contemplativa sobre la vida activa que hace santo Tomás basándose en buena parte en los argumentos dados por Aristóteles en *Ética a Nicómaco*, capítulos 7 y 8: las virtudes intelectuales, en particular la sabiduría, se relacionan con los saberes que buscan la verdad por sí misma, tales como las artes liberales y sobre todo la metafísica<sup>17</sup>. Indudablemente la contemplación a la que se refiere Tomás de Aquino, tiene otras dimensiones, no puramente intelectuales sino relacionadas con la unión con Dios a través de la caridad: las virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo que son real participación en la bienaventuranza. Pero ello no obsta para que pueda señalarse que las virtudes intelectuales que mueven al conocimiento de la verdad sean cierta incoación de tal bienaventuranza.

En segundo lugar señala también en varias ocasiones que por la contemplación de la verdad todo el hombre «se perfecciona y se hace bueno»<sup>18</sup>. Bien que Tomás de Aquino se refiere a la verdad que es perfecta y en otros textos más explícitamente a la verdad divina, diciendo que el «sumo bien del hombre es el conocimiento de la verdad suma»<sup>19</sup>. En cualquier caso todo apunta a que el modo en que el hombre ejerce su conocimiento, si con él se abre a la verdad y a la verdad profunda de la realidad, guarda relación con su bien como persona o, como dice Tomás, con su bien integral.

La tercera indicación se encuentra en los lugares donde el Aquinate afirma que los actos de las virtudes intelectuales son meritorios<sup>20</sup>. En efecto, un acto meritorio, en el contexto de la teología católica, comporta un acto libre que pone en juego un bien moral por el que la persona puede recibir premio o castigo. Decir que los actos de las virtudes intelectuales son actos meritorios es colocar los actos conducentes al conocimiento de la verdad en la esfera de los actos morales: actos libres susceptibles de rectitud o maldad moral. Actos en los que hay un bien moral en juego. En ese caso el bien en juego, es claro, es la verdad, que como se ha dicho es un bien que forma parte de lo necesario para alcanzar la bienaventuranza, la felicidad.

El tema es importante pues de fondo lo que se dilucida es la cuestión de si la actividad intelectual queda desligada del bien moral del hombre y como en un estatuto aparte o si por el con-

16 «Quinimmo virtutes intellectuales speculativae, ex hoc ipso quod non ordinantur ad aliud sicut utile ordinantur ad finem, sunt digniores. Hoc enim contingit quia secundum eas quodammodo inchoatur in nobis beatitudo, quae consistit in cognitione veritatis, sicut supra dictum est» (*Summa Theologiae*, 1-2, q. 66, a. 3, ad 1).

17 Tomo el dato de M. Grabmann, «Scientific cognition of truth: its characteristic genius in the doctrine of St. Thomas Aquinas», en *The New Scholasticism* 13 (1939) 2-10 [1-30].

18 «Ad secundum dicendum quod intellectus practicus ordinatur ad bonum quod est extra ipsum: sed intellectus speculativus habet bonum in seipso, scilicet contemplationem veritatis. Et si illud bonum sit perfectum, ex eo totus homo perficitur et fit bonus. Quod quem intellectus practicus non habet sed ad illud ordinat» (*Summa Theologiae*, 1-2, q. 3, a. 5, ad 2).

19 «Ad primum ergo dicendum quod bonum hominis consistit in cognitione veri, non tamen summum hominis bonum consistit in cognitione cuiuslibet veri, sed in perfecta cognitione summae veritatis, ut patet per Philosophum, in *X Ethic.* Et ideo potest esse vitium in cognitione aliquorum verorum, secundum quod talis appetitus non debito modo ordinatur ad cognitionem summae veritatis, in qua consistit summa felicitas» (*Summa Theologiae*, 2-2, q. 167, a. 1, ad 1).

20 «Ad secundum dicendum quod virtus est aliquorum dupliciter. Uno modo, sicut obiectorum. Et sic huiusmodi virtutes speculativae non sunt eorum per quae homo fit beatus; nisi forte secundum quod ly per dicit causam efficientem vel obiectum completae beatitudinis, quod est Deus, quod est summum speculabile. Alio modo dicitur virtus esse aliquorum sicut actuum. Et hoc modo virtutes intellectuales sunt eorum per quae homo fit beatus. Tum quia actus harum virtutum possunt esse meritorii, sicut dictum est. Tum etiam quia sunt quaedam inchoatio perfectae beatitudinis, quae in contemplatione veri consistit, sicut supra dictum est» (*Summa Theologiae*, 1-2, q. 57, a. 1, ad 2).

trario está imbricada en el quehacer ético. Es un asunto clásico al tiempo que contemporáneo. Baste pensar en la ambigüedad de Aristóteles al dilucidar en su *Ética a Nicómaco* si la felicidad corresponde a la contemplación de la verdad o a la vida virtuosa del ciudadano en la polis. En este sentido R. Inagaki afirma que las virtudes intelectuales tienen relación con la perfección del hombre en cuanto hombre y no sólo del entendimiento si bien también advierte que ello plantea el antiguo problema de la relación entre la perfección a través de las virtudes morales y de las virtudes intelectuales. En su artículo hay más de diagnóstico que de vías de solución:

Si la perfección del conocimiento humano exige la adquisición de hábitos y si estos siempre están esencialmente relacionados a la perfección de la naturaleza humana se puede concluir que la perfección del conocimiento implica una relación esencial a la perfección de la naturaleza humana, y que esta última es el fundamento de la perfección del conocimiento. Es seguro que hay problemas difíciles concernientes a la relación entre la última perfección del hombre y la perfección propia del conocimiento que deben ser considerados. La última perfección de la naturaleza humana debe considerarse desde el punto de vista de la bienaventuranza y de la perfección moral o de la adquisición de virtudes morales que son la condición previa y disposición necesaria para alcanzar la bienaventuranza. El hecho de que los hábitos que perfeccionan el entendimiento especulativo no sean virtudes en el pleno sentido de la palabra como lo son las virtudes morales da lugar a problemas extremadamente difíciles y complejos: los antiguos problemas referentes a la relación entre conocimiento, virtud y felicidad. Pero no por ello deben evadirse estos problemas<sup>21</sup>.

Decía que el tema es también contemporáneo, porque como Foucault ha señalado, la modernidad se inicia, precisamente con la separación entre ascesis y conocimiento, con la separación entre vida moral y conocimiento de la verdad. Según Foucault ese es el gran éxito del programa moderno al confiar en la evidencia que el método proporciona:

En la cultura occidental hasta el siglo XVI, ascetismo y acceso a la verdad habían estado más o menos siempre oscuramente ligados. Descartes, yo creo, rompió con esto cuando dijo: *para acceder a la verdad basta que cualquier sujeto pueda ver lo que es evidente*. La evidencia substituye a la ascesis (...) Por consiguiente puedo ser inmoral y conocer la verdad. Creo que esta idea era más o menos explícitamente rechazada por la cultura previa. Antes de Descartes uno no podía ser impuro, inmoral y conocer la verdad. Con Descartes, la evidencia directa es suficiente. Después de Descartes tenemos un sujeto de conocimiento no ascético. Este cambio hace posible la institucionalización de la ciencia moderna<sup>22</sup>.

---

21 «Now if the perfection of human knowledge requires the acquisition of habitus, and if the latter is essentially related to the perfection of human nature, we can conclude that the perfection of human knowledge always implies an essential relation to the perfection of human nature, and that latter is the ground of the perfection of human knowledge. There are difficult problems, to be sure, concerning the relation between the ultimate perfection of human nature and the perfection proper to knowledge, that are to be considered. The ultimate perfection of human nature must be considered both from the viewpoint of beatitude, and of the moral perfection or the acquisition of moral virtues, which is the requirement for and disposition to the attainment of beatitude. The fact that those habitus which perfect the speculative intellect (...) are not the virtues in the full sense as the moral virtues are, gives rise to extremely difficult and complex problems, the old problems concerning the relationship between knowledge, virtue and happiness. But we should not evade these difficult problems» (R. Inagaki, *The degrees of knowledge and habitus according to Thomas Aquinas*, en W. Kluxen et al. (ed.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, «Miscellanea Medievale» 13/1, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1981, p. 281). La traducción es mía.

22 «To put in another way: truth always has a price; no access to truth without ascesis. In Western culture up to the sixteenth century, asceticism and access to truth are always more or less obscurely linked. Descartes, I think, broke with this when he said, *to accede to the truth it suffices that be any subject which can see what is evident*. Evidence is substituted for ascesis (...). Thus I can be immoral and know the truth. I believe that this is an idea which, more or less explicitly, was rejected by all previous culture. Before Descartes, one could not be impure, immoral, and know the truth. With Descartes, direct evidence, is enough. After Descartes, we have a nonascetic sub-

Ahora bien, ¿es posible, como Foucault declara la total desvinculación entre las disposiciones morales del sujeto y el conocimiento?, ¿es posible para todos los ámbitos del conocimiento, especialmente para aquellos que rebasan un mero saber técnico-científico-experimental? ¿es el saber el fruto de la aplicación de un método sin importar el *quien* del conocimiento? Ese ideal triunfó en la forma de la ciencia moderna donde una secuencia potencialmente infinita de investigadores contribuye de modo integrado, a través del método, al progreso del saber en las diversas áreas científicas, sin que sus vidas ni sus disposiciones, ni si quiera hacia la verdad, tengan relevancia alguna<sup>23</sup>. Ahora bien, cabe preguntarse, si es igualmente aplicable a otros ámbitos del saber humano.

Estas cuestiones sirven para dar paso a la tercera sección, quizá la central del artículo. En ella se trata de plantear precisamente cómo Tomás de Aquino, en coherencia con su idea de que el conocimiento de la verdad es un bien moral (dimensión antropológica de la verdad) y con el carácter racional e imperfecto de la verdad: que se conoce componiendo y dividiendo en la operación judicativa (dimensión gnoseológica de la verdad) planteó la necesidad de una regulación moral del quehacer intelectual a través de una virtud específica: la *studiositas*.

### 3. CONOCER DISCURSIVO Y VIRTUDES REGULATIVAS DEL CONOCIMIENTO

Frente a lo que antes he caracterizado como el ideal metódico, Tomás de Aquino siempre consideró la empresa del saber como una empresa ardua<sup>24</sup>: al hombre le es fácil engañarse; conocer la verdad es difícil, sobre todo cuando se trata de materias alejadas de la experiencia sensorial. Fuera de los primeros principios cuyo conocimiento es inmediato, natural y sin fallo, todo nuestro conocimiento es discursivo y sujeto al posible error<sup>25</sup>.

La causa de esta situación no es otra que la misma condición humana: participamos de la luz intelectual de modo mínimo; el hombre ocupa el último grado en la escala de las substancias intelectuales<sup>26</sup> y al proceder por abstracción, composición y discurso, en su conocien-

---

ject of knowledge. This change makes possible the institutionalization of modern science» (M. Foucault, *On the genealogy of ethics: an overview of work in progress*, en P. Rabinow (ed.), *The Foucault reader*, Pantheon Books, New York 1984, 371-372). La traducción es mía.

23 Cfr. H. Blumenberg, *The legitimacy of the Modern Age*, MIT Press, Cambridge (MA) 1983, pp. 317-318.

24 «Tum propter huius veritatis profunditatem (conocimiento de Dios), ad quam capiendam per viam rationis non nisi post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur» (*Summa contra Gentiles*, I, cap. 4, n. 24).

25 «Interiora enim domus difficile est scire, et circa ea facile est hominem decipi: sed sicut circa ipsum introitum domus qui omnibus patet et primo occurrit, nullus decipitur, ita etiam est in consideratione veritatis: nam ea, per quae intratur in cognitionem aliorum, nota sunt omnibus, et nullus circa ea decipitur: huiusmodi autem sunt prima principia naturaliter nota, ut non esse simul affirmare et negare, et quod omne totum est maius sua parte, et similia. Circa conclusiones vero, ad quas per huiusmodi, quasi per ianua, intratur, contingit multoties errare. Sic igitur cognitio veritatis est facilis in quantum scilicet ad minus istud modicum, quod est principium, per se notum, per quod intratur ad veritatem, est omnibus per se notum» (*In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, II, 1, 277).

26 «Intellectus humanus est ultimus in gradu substantiarum intellectualium, et ideo est in eo maxima possibilitas respectu aliarum substantiarum intellectualium; et propter hoc recipit lumen intelligibile a Deo debilius, et minus simile lumini divini intellectus; unde lumen intellectuale in eo receptum non est sufficiens ad determinandum propriam rei cognitionem, nisi per species a rebus receptas, quas oportet in ipso recipi formaliter secundum modum suum: et ideo ex eis singularia non cognoscuntur, quae individuuntur per materiam, nisi per reflexionem quamdam intellectus ad imaginationem et sensum» (*In II Sent.*, d. 3, q. 3, a. 3, ad 1). «Inferiores intellectus, scilicet hominum, per quendam motum et discursum intellectualis operationis perfectionem in cognitione veritatis adipiscuntur; dum scilicet ex uno cognito in aliud cognitum procedunt. Si autem statim in ipsa cognitione principii noti, inspicerent quasi notas omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet. (...) Anima vero humanae, quae veritatis notitiam per quendam discursum acquirunt, rationales vocantur. Quod quidem contingit ex debilitate intellectualis luminis in eis» (*Summa Theologiae*, I, q. 58, a. 3, c.).

to se introduce de algún modo el tiempo<sup>27</sup>. Por todo ello, dice santo Tomás que nuestro conocimiento está oscurecido y que se da dificultad al discernir y juzgar pues no tenemos un conocimiento inmediato y simple de la verdad sino a través de discurso, comparación y composición<sup>28</sup>. Todo esto es lo que llamamos la *ratio* frente al *nous* o *intellectus*.

La racionalidad es un conocimiento imperfecto y falible que exige ser perfeccionado a través de los hábitos intelectuales con los que el entendimiento se perfecciona en orden a la buena operación; esto es en orden a conocer la verdad sin error. Este perfeccionamiento puede entenderse como un robustecimiento de la luz intelectual: a través de los hábitos, especialmente los hábitos de las distintas ciencias, la luz por la que el hombre es capaz de ver la comparación, advertir la diferencia, establecer la composición se hace más intensa y por eso la operación racional más perfecta. En algunos textos de santo Tomás considera que la tarea de enseñar es precisamente esa: no adoctrinar (introducir contenidos prefabricados, por así decir) sino hacer ver al discípulo lo que uno ya ve, es decir, fortalecer o robustecer su entendimiento<sup>29</sup>; ayudar a adquirir el hábito de una ciencia para que él pueda ir de los principios a las conclusiones.

El hombre asiente a los juicios que advierte como evidentes sin poderse resistir a ello. Sin embargo cuando lo propuesto en un juicio no se presenta como evidente aparece un espacio para la intervención de la voluntad sobre el entendimiento. En efecto, un acto de la voluntad, en esos casos, puede inclinar al entendimiento a asentir: el asentimiento, entonces, sin dejar de ser un acto intelectual es movido por la voluntad. Santo Tomás habla con claridad de este proceder para el caso de la fe: es un asentimiento movido por la voluntad, no por la intrínseca evidencia de la formulación. También la inteligencia puede juzgar bueno lo que no lo es movida por un interés pasional, o juzgar verdadero lo que no lo es por un interés: ahora bien eso nunca ocurriría si el juicio propuesto fuera palmariamente evidente. Lo común a los casos descritos es advertir que hay un relativo dominio de la voluntad sobre la inteligencia en los casos de falta de evidencia<sup>30</sup>.

El tema del dominio de la voluntad sobre la inteligencia exige un pequeño excursus. Santo Tomás enseña que el acto de conocimiento es voluntario en cuanto a su ejercicio, si bien la voluntad no puede dominar la especificación del acto<sup>31</sup>. Ahora bien, el caso al que me he

27 «Enuntiatio non potest fieri de aliquo nisi secundum quod cadit in cognitionem. Omne autem cognoscens cognoscit secundum modum suum, ut dicit Boetius, lib. V *De Consolat.*, pros. 2, et ideo, quia ratio nostra conaturalis habet secundum statum viae accipere cum tempore, propter hoc quod eius cognitio oritur a sensibilibus, quae in tempore sunt» (*In I Sent.*, d. 8, q. 2, a. 3, c.).

28 «Homo habet cognitionem obumbratam, et cum discursu veritatis notitiam sumentem; unde accidit ei dubitatio et difficultas in discernendo et iudicando, (...). Sed in Deo et in angelis suo modo est simplex notitia veritatis absque discursu et inquisitione; unde non cadit in eis dubitatio aut difficultas in discernendo vel iudicando» (*De Veritate*, q. 24, a. 3, c.).

29 «Intellectus enim aliquis deficit a cognitione alicuius cognoscibilis, propter duo. Uno modo propter absentiam cognoscibilis (...). Alio modo propter defectum intellectus, qui non est adeo fortis ut possit pertingere ad illa cognoscibilia quae penes se habent in primis principiis naturaliter notis, qui tamen non cognoscit nisi roboratus exercitio vel doctrina». (...) Illuminatio est quando intellectus confortatur ad aliquid cognoscendum supra id quod cognoscebat, ut ex dictis patet (a. 1 y 3). (...) Nos enim secundum hoc alium illuminamus quod ei aliquod medium tradimus, quo intellectus eius roboratur ad aliquid cognoscendum; quod per locutionem fit» (*De Veritate*, q. 9, a. 5, c.). Cfr. también *De Veritate*, q. 11, a. 3, c.

30 «Ad decimum dicendum, quod de intellectu et voluntate quodammodo est simile, et quodammodo dissimile. Dissimile quidem quantum ad exercitium actus; nam intellectus movetur a voluntate ad agendum, voluntas autem non ab alia potentia, sed a seipsa. Sed ex parte obiecti est utrobique similitudo; sicut enim voluntas movetur ex necessitate ab obiecto quod est omnifariam bonum, non autem ab obiecto quod potest accipi secundum aliquam rationem ut malum; ita etiam intellectus ex necessitate movetur a vero necessario quod non potest accipi ut falsum, non autem a vero contingenti, quod potest accipi ut falsum» (*De Malo*, q. 6, a. un., ad 10).

31 Cfr. *Summa Theologiae*, 1-2, q. 17, a. 6, c.

referido en el párrafo anterior es peculiar y excepcional: se trata de aquel caso en que faltando la evidencia la voluntad puede mover el asentimiento, es decir, ejercer un relativo dominio sobre la especificación del acto del juicio. Hecha esta precisión se puede seguir con el hilo de la argumentación.

El ámbito habitual del conocer humano es el de la racionalidad, y el dominio de la racionalidad, en cuanto contradistinto de aquel otro del *nous* o intelecto, se caracteriza porque la evidencia no es ni plena ni inmediata<sup>32</sup>. Si se tiene en cuenta este dato, junto con lo dicho en el párrafo anterior, a saber, que es entonces cuando la voluntad puede tener un dominio relativo sobre el asentimiento, se puede percibir la importancia para el conocimiento de la verdad, no sólo de los hábitos intelectuales sino de algún hábito moral que dirija rectamente el deseo natural de conocer la verdad. Si el hombre no está *inclinado* hacia la verdad, si no la ama, entonces su voluntad puede forzar hacia otro *interés* y violentar el conocimiento<sup>33</sup>. Como dice Tomás de Aquino, en un texto que, por su belleza, merece la pena citar íntegramente:

El filósofo difiere del sofista en su elección o deseo, es decir, en la inclinación [que mueve] su vida. El sofista y el filósofo ordenan su vida a cosas distintas. El filósofo a conocer la verdad, el sofista a aparentar que la conoce aunque la desconozca<sup>34</sup>.

El Aquinate señala precisamente una virtud específica para regular el deseo de conocer, a saber, la *studiositas*. Esta virtud se requiere para que la voluntad sea recta al mover al conocimiento en su ejercicio y en el relativo dominio sobre los actos de asentimiento judicativos a los que se ha hecho referencia.

En efecto, la *studiositas* es presentada como parte potencial de la virtud de la templanza en cuanto que a ambas compete la moderación del deseo; si bien, mientras que a la templanza corresponde atemperar la inclinación a los bienes sensibles a que inclina nuestra naturaleza corporal; al estudio corresponde, cambio, la regulación del deseo de saber, natural al hombre por su condición espiritual. La moderación de los deseos correspondientes a la dimensión espiritual del hombre cae bajo la modestia<sup>35</sup>. La diferencia respecto de las virtudes intelectuales, es que la *studiositas* no perfecciona al entendimiento para la realización de los actos de conocimiento sino que perfecciona al apetito para que desee rectamente ese bien que es el conocimiento (se entiende el conocimiento de la verdad). Es decir no se ocupa del conocimiento

32 «Sed ex imperfectione intellectualis naturae provenit ratiocinativa cognitio. Nam quod per aliud cognoscitur minus est notum eo quod per se cognoscitur; nec ad id quod per aliud est notum natura cognoscentis sufficit sine eo per quod fit notum. In cognitione autem ratiocinativa fit aliquid notum per aliud: quod autem intellectualiter cognoscitur per se est notum, et ad ipsum cognoscendum natura cognoscentis sufficit absque exteriori medio. Unde manifestum est quod defectivus quidam intellectus est ratio» (*Summa contra Gentiles*, I, cap. 57, n. 481).

33 Una explicación de cómo la modulación del carácter puede influir sobre la razón especulativa puede encontrarse en: J. Hugo, «Intelligence and character: A Thomistic view», en *The New Scholasticism* 11 (1937) 62-65 [58-68].

34 «A sophista vero differt philosophus *prohaeresi*, idest electione vel voluptate, idest desiderio vitae. Ad aliud enim ordinat vitam suam et actiones philosophus et sophista. Philosophus quidem ad sciendum veritatem; sophista vero ad hoc quod videatur scire quamvis nesciat» (*In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, IV, 4, 575). La traducción es mía.

35 «Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad temperantiam pertinet moderari motum appetitus, ne superflue tendat in id quod naturaliter concupiscitur. Sicut autem naturaliter homo concupiscit delectationes ciborum et venereorum secundum naturam corporalem, ita secundum animam naturaliter desiderat cognoscere aliquid, unde et Philosophus dicit, in I *Metaphys.*, quod omnes homines naturaliter scire desiderant. Moderatio autem huius appetitus pertinet ad virtutem studiositatis. Unde consequens est quod studiositas sit pars potentialis temperantiae, sicut virtus secundaria ei adiuncta ut principali virtuti. Et comprehenditur sub modestia, ratione superioris dictae» (*Summa Theologiae*, 2-2, q. 166, a. 2, c.).

como un acto sino como un bien objeto de un apetito o inclinación. Por eso es virtud moral no intelectual<sup>36</sup>.

Esto significa que el conocimiento de la verdad tiene una dimensión moral: es decir, puede ser bueno o malo porque cabe un uso perverso del conocimiento de lo verdadero. Los supuestos que explica Tomás de Aquino están relacionados con evitar el vicio de la curiosidad y con dirigir el conocimiento de la verdad a su fin; así considera que quien se dedica al estudio de lo menos importante en detrimento de lo más esencial, o quien escudriña lo que está vedado al conocer humano a través de la magia y la superstición, o quien no dirige su conocimiento al reconocimiento de Dios o quien yendo más allá de su ingenio se expone al error, hace un uso no recto del conocimiento<sup>37</sup>.

Si toda virtud consiste en la ordenada condición del amor hacia el bien que es su materia, la *studiositas* consiste en la ordenada condición del amor a la verdad, el vicio opuesto es la curiosidad porque supone ejercer el conocimiento dejando que un afecto distinto del amor a la verdad (otro interés) marque la finalidad del sujeto. El sentido más profundo de las alabanzas a la *studiositas* (y del consiguiente rechazo de la curiosidad), estriba en el trasfondo antropológico que manifiestan. El deseo de saber es, si es pleno, amor a la verdad; es deseo de un saber sobre el sentido de los muchos saberes que el hombre puede poseer y el ejercicio del entendimiento guiado por la curiosidad impide esta plenitud por un doble motivo. De un lado, difícil la misma adquisición de los hábitos intelectuales; de otro, aun cuando este modo de obrar del entendimiento proporcionara al sujeto algunos hábitos científicos, impediría llegar a la sabiduría que no se alcanza sino tras un prolongado ejercicio que hace al entendimiento humano idóneo para captar la profundidad de su verdad.

Como señala Sertillanges, en su ya clásico estudio sobre la vida intelectual: «La verdad llega a cuantos la aman y a cuantos se le someten y este amor no deja de ser una virtud. (...). Practicando la verdad que uno conoce, se hace digno de la que todavía ignora»<sup>38</sup>

Cruz González-Ayesta  
cgayesta@unav.es

Solicitado: 15 de diciembre 2009

Aprobado: 12 de marzo de 2010

---

36 «Ad secundum dicendum quod actus cognoscitivae virtutis imperatur a vi appetitiva, quae est motiva omnium virium, ut supra habitum est. Et ideo circa cognitionem duplex bonum potest attendi. Unum quidem, quantum ad ipsum actum cognitionis. Et tale bonum pertinet ad virtutes intellectuales, ut scilicet homo circa singula aestimet verum. Aliud autem est bonum quod pertinet ad actum appetitivae virtutis, ut scilicet homo habeat appetitum rectum applicandi vim cognoscitivam sic vel aliter, ad hoc vel ad illud. Et hoc pertinet ad virtutem studiositatis. Unde computatur inter virtutes morales» (*Summa Theologiae*, 2-2, q. 166, a. 2, ad 2).

37 Cfr. *Summa Theologiae*, 2-2, q. 167, a. 1, c. Un estudio pormenorizado de estos cuatro modos de la curiosidad puede encontrarse en: M. Grabmann, «Scientific cognition of truth: its characteristic genius in the doctrine of St. Thomas Aquinas», *The New Scholasticism* 13 (1939) 10-20 [1-30]. Un estudio completo de la virtud de la *studiositas* siguiendo la *Summa*, a los Comentaristas y los textos paralelos se encuentra en: T. MacLellan, «The moral virtues and the speculative life», *Laval Théologique et Philosophique* 12 (1956) 202-231 [175-232].

38 A. D. Sertillanges, *La vida intelectual*, Editorial Estela, Barcelona 31959, p. 32.