

EL MAS ANTIGUO Y DISCUTIDO ARGUMENTO PARA PROBAR LA INCORPOREIDAD DEL ALMA HUMANA

(Continuación y fin)

ARGUMENTO SEGUNDO

Al lado de las diversas fórmulas consideradas hasta ahora, todas ellas esencialmente reductibles a un único razonamiento, encontramos otras que aportan nuevos elementos dialécticos, que no es posible reducir a los precedentes y que piden, por tanto, un estudio aparte bajo el concepto de un segundo argumento.

Por de pronto, como en el caso anterior, algunas de estas nuevas fórmulas se refieren directamente al entendimiento, mientras que otras lo hacen indirectamente por la analogía de los sentidos. Examinémoslas por separado.

I. Fórmulas directas.

“Si enim (pupilla) haberet de se aliquem colorem, ille color prohiberet videri alios colores; quinimmo nihil videretur nisi sub illo colore. Et simile contingeret de intellectu possibili, si haberet de se aliquam formam seu naturam de rebus sensibilibus” [3].

“Intellectus si haberet aliquam naturam determinatam, illa natura connaturalis sibi prohiberet eum a cognitione aliarum naturarum. Et hoc est quod dicit: “Intus apparens enim prohibebit cognoscere extraneam et obstruet” idest impedit intellectum, et quodammodo velabit et concludet ab inspectione aliorum. Et appellat intus apparens aliquid intrinsecum connaturale intellectui, quod dum ei apparet, semper impeditur intellectus ab intelligendo alia: sicut si diceremus quod humor amarus esset intus apparens linguae febricitantis” [4].

“Si aliqua natura rerum, quas intellectus cognoscit, puta terra aut aqua, calidum aut frigidum, aut aliquid huiusmodi, esset

intrinsicca intellectui, illa natura intrinsicca impedíret ipsum et quodammodo obstrueret, ne alia cognosceret" [11].

"Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura; quia illud quod inesset ei naturaliter impediret cognitionem aliorum... Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicuius corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus" [6].

Las tres primeras de estas cuatro fórmulas son muy sintéticas; no expresan más que algunos de los elementos característicos de este nuevo argumento. De los que callan, unos se sobrentienden; otros quedan expresados en el argumento primero, cuya formulación las precede inmediatamente en el contexto.

Es la cuarta fórmula la única en que Santo Tomás expone este segundo argumento sin acompañarlo del primero, y en la que por eso mismo expresa más completamente los eslabones del razonamiento, aunque todavía deja alguno implícito. Analizando detenidamente este texto y comparándolo con sus paralelos, se descubre en él un razonamiento al que, entre otras muchas expresiones "in forma", podemos dar la de este polisilogismo en "Barbara" paralelo al del primer argumento y que dejamos en latín para que más directamente evoque las fórmulas tomistas:

Quod potest cognoscere plures naturas determinatas nullam earum habet in se intrinsece.

Atqui intellectus humanus potest cognoscere plures naturas determinatas.

Ergo nullam earum habet in se intrinsece.

Atqui naturae determinatae, quas cognoscere potest, sunt omnia corpora.

Ergo intellectus humanus nullum corpus habet in se intrinsece.

El medio del argumento lo hacemos consistir en *el conocimiento de todos los cuerpos, en cuanto éstos constituyen varias naturalezas determinadas*, porque tal es el medio en el razonamiento de Santo Tomás. Efectivamente, en el texto de la *Suma Teológica* empieza sentando como base de la argumentación: "Manifestum est enim quod homo per intellectum *cognoscere potest naturas omnium corporum*". Pero termina precisando: "Omne autem corpus habet

aliquam naturam determinatam". Por lo demás, la fórmula paralela del *Comentario al De anima* es patente en este sentido: "Intellectus si haberet aliquam naturam determinatam, illa natura conaturalis sibi prohiberet eum a cognitione aliarum naturarum". En cuanto al "plures", es exactamente el sentido del "aliqua"—en plural—de la cláusula: "Quod potest cognoscere aliqua...". Lo veremos patentemente al probar la mayor del polisilogismo apoyándonos precisamente en que una naturaleza impediría el conocimiento de las demás. Por tanto, siendo ese el medio del silogismo, no habría razonamiento si el entendimiento no pudiera conocer *todos los cuerpos*; o si, aun conociéndolos, no fueran, al menos todos, *naturalezas determinadas*; o si todos los cuerpos constituyeran *no varias*, sino *una sola* naturaleza determinada.

Pero pasemos a la prueba de la mayor, que es a lo que con más frecuencia se refieren explícitamente las fórmulas de Santo Tomás. En ella, como corresponde a la mayor de un silogismo en Bárbara, se atribuye el predicado del razonamiento al medio.

Esta atribución podría sin duda probarse directa y categóricamente, buscando un nuevo medio que conviniera al sujeto y al cual a su vez se pudiera atribuir el predicado. Empero, Santo Tomás la prueba siempre de un modo indirecto, "ad absurdum", señalando las falsas consecuencias que se seguirían de no darse aquella atribución. De aquí que todo el argumento pasa a la categoría de indirecto y, por lo tanto, de hipotético—en el sentido arriba indicado—, ya que la hipótesis media en uno de los eslabones silogísticos. De aquí que este segundo argumento siempre aparece en formas hipotéticas en los textos del Santo. He aquí "in forma" la prueba de la mayor:

Si cognoscitivum plurium naturarum determinatarum haberet in se intrinsece aliquam ex ipsis, naturaliter in actu illam cognosceret.

Atqui quod naturaliter in actu aliquam naturam determinatam cognoscit nequit nisi illam tantum cognoscere, non vero alias.

Ergo quod potest cognoscere plures naturas determinadas nullam earum habet in se intrinsece.

Como se ve, el razonamiento se limita a poner de relieve que poder conocer varias naturalezas determinadas y tener una intrín-

secamente en el propio constitutivo implica contradicción. Si el cognoscente, siendo de suyo apto para conocer varias naturalezas determinadas, tuviera una en sí, se vería limitado al conocimiento de ésta y no podría conocer las demás; no podría conocer varias, sino una sola.

Tal es el razonamiento que hemos llamado *argumento segundo*. Luego veremos hasta qué punto es nuevo y hasta qué punto reposa sobre ciertos postulados del primero. En cuanto a la ilación de los términos y a la legitimidad de la consecuencia, no creemos que haya duda ninguna. Por otra parte, la verdad de las premisas del polisilogismo-base tampoco ofrece dificultad, una vez que queda ya expuesto arriba cómo el entendimiento puede conocer todos los cuerpos. Lo único que hay que precisar es el sentido de la expresión “natura determinada”; y en cuanto al silogismo por el que se prueba la mayor, hay que demostrar sus dos premisas. Nos bastará, por lo tanto, para dejar sentado el presente argumento desarrollar estos tres puntos:

1.º Qué se entiende en el presente caso por “natura determinada”.

2.º Se prueba que si un cognoscente de varias naturalezas determinadas tuviera una en su constitutivo intrínseco, estaría naturalmente en acto intencional respecto de ella.

3.º Se prueba que un cognoscente que esté naturalmente en acto respecto de una naturaleza determinada no puede conocer ninguna otra.

1.º *Qué se entiende en el presente caso por “natura determinada”*.—La ambigüedad del término “determinatum” en la filosofía de Santo Tomás y la cláusula “omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam”, que parece referir aquel término a sólo los cuerpos, junto con las dificultades que la interpretación auténtica parece crear, han hecho de la expresión “natura determinada”, que, por otra parte, constituye la clave del razonamiento, el caballo de Troya por donde se han prestado al argumento tomista las más variadas interpretaciones.

Vamos a intentar, por tanto, ante todo sistematizar un poco las acepciones de la palabra “determinatum” en los textos de Santo Tomás para saber después a qué atenernos en nuestro caso.

En general, *determinación* para el Santo es equivalente a *limita-*

ción (95), terminación (96) o contracción (97), y podría ser definida como la acción o la pasión por la cual una cosa es limitada en su contenido entitativo actual o potencial.

Al concepto de determinación se opone el de indeterminación, que es equivalente a amplitud en el ser o en la capacidad.

Por otra parte, estos dos conceptos se oponen correlativamente como lo actual y lo potencial. Por eso, a su vez, el concepto de indeterminación implica el de determinabilidad, mientras que el de determinación lo excluye. Lo determinado como tal no es determinable, mientras que lo indeterminado es de suyo apto para recibir una determinación.

Pues bien: Santo Tomás aplica estos conceptos a muy diversos órdenes. Ante todo los encontramos aplicados a las potencias o facultades del alma; concretamente, a las cognoscitivas. En este orden se dice indeterminada la facultad en cuanto está en potencia (98) y es indiferente respecto de cualquiera de sus objetos. Por el contrario, se dice que está determinada en cuanto un objeto, al actuarla (*De Verit.* 8, 11), contrae y limita su indiferencia.

Pero habla también el Santo de una determinación e indeterminación absolutas, propias de una forma o naturaleza *en sí misma*. En este sentido dice que una forma puede ser determinada por un doble principio: bien por la materia, bien por otra forma más determinada (99). Dando a estos términos toda la amplitud a que en otros lugares se refiere el Santo, se puede hablar de una determinación del acto por la potencia y de una determinación de la potencia por el acto.

(95) "Et talis limitatio est in substantiis spiritualibus, secundum scilicet quod sunt formae determinatarum specierum" (*De spir. creat.*, a. 1, ad 1).

(96) Compárese con el precedente este texto: "Sicut autem natura substantiae separatae non est infinita, sed terminata, ita similitudo intelligibilis in ea existens non potest esse infinita, sed terminata ad aliquam speciem vel genus entis" (*C. G.*, II, 98).

(97) Compárese con los dos precedentes este texto: "Quanto aliqua substantia separata est superior tanto est divinae similior et ideo minus contracta" (*Ibid.*).

(98) "Est enim intellectus possibilis in potentia ad intelligibilia, sicut indeterminatum ad determinatum... Unde supra dixit quod intellectus possibilis comparatur ad intelligibilia, sicut tabula ad determinatas picturas" (*In III De anima*, lect. 10, n. 738).

(99) "Duplex est limitatio formae. Una quidem secundum quod forma speciei limitatur ad individuum; et talis, limitatio formae est per materiam. Alia vero secundum quod forma generis limitatur ad naturam speciei; et talis limitatio formae non fit per materiam, sed per formam magis determinatam, a qua sumitur differentia; differentia enim addita super genus contrahit ipsum ad speciem; et talis limitatio est in substantiis spiritualibus, secundum scilicet quod sunt formae determinatarum specierum" (*De spir. creat.*, a. 1, ad 2).

La primera se realiza merced a una real y ontológica composición de acto y potencia en la cual ésta limita y contrae la perfección absoluta que de suyo entraña aquél. En este sentido lo absolutamente indeterminado es el acto sin mezcla de potencialidad, el acto puro, es decir, la esencia divina, a la cual ya veremos cómo Santo Tomás atribuye la indeterminación de lo infinito o ilimitado en perfección actual. En cambio, son absolutamente determinadas las naturalezas creadas, en las cuales la perfección absoluta del ser es contraída por un modo especial, que es la esencia de cada una de ellas, de modo que cada naturaleza, al poseer su propia perfección, excluye la de las demás (100). El último grado de determinación es el de las naturalezas corpóreas, que, además de ser limitadas en su esencia, son contraídas por la materia a la singularidad, dejando con ello de ser “naturalezas determinadas” para ser más bien “determinadas cosas”, “tales cosas” (101).

La determinación de la potencia por el acto, o sea de una forma por otra en algún sentido más actual, puede realizarse en un orden esencial o en un orden accidental.

En el orden esencial, la determinación no se realiza mediante una real composición de forma con forma, sino mediante una composición conceptual o lógica, de grados metafísicos—fundados, eso sí, en la realidad de las cosas—, de los cuales el superior tiene cierta amplitud entitativa de carácter potencial, en el sentido de que conviene indiferentemente a cualquiera de los inferiores, los inferiores, en cambio, son actualmente limitados en sí y contraen la amplitud del superior. En este sentido lo indeterminado es el género, lo determinado es la diferencia y por tanto la especie por la composición de ambos constituida. De esta manera se introducen nuevos grados de determinación e indeterminación en el ámbito de las naturalezas—y sólo de las naturalezas o esencias—que desde el punto de vista ontológico son absolutamente determinadas. Por la simple composición entitativa son ya puestas en un género; pero dentro de cada género caben grados de indeterminación lógica,

(100) “*Ipsa autem essentia angeli non comprehendit in se omnia, cum sit essentia determinata ad genus et ad speciem*” (I, 55, 1. Cfr. *De Verit.* 11, 8, ad 2; *C. G.*, II, 98).

(101) Así dice el Santo que el fantasma es “*similitudo talis rei*” (*De verit.*, 10, 6, ad 8), o bien “*rei determinatae*” (*Quodl.* 8, 3, ad 6), mientras que, por otro lado, dice que “*habet similitudinem determinatae naturae*” (*De spir. creat.*, a. 10, ad 4). Cfr. BARBADO, *Estudios de Psicología Experimental*, II, Madrid, 1948, pp. 105-107).

siendo la especie ínfima el grado donde desaparece toda indeterminación. La especie ínfima es la naturaleza perfectamente determinada en el orden esencial (102) y, por lo tanto, particularmente indeterminable respecto de las especies del mismo género, pues sus respectivas diferencias se oponen contradictoriamente al dividirse la naturaleza potencial del género (103).

No obstante, una naturaleza esencialmente determinada es susceptible aún de cierta determinación de carácter accidental, en cuanto puede todavía recibir sobre su perfección primera otras perfecciones secundarias. De este modo una especie cualquiera es determinable por las especies de otro género, particularmente la substancia, por los demás predicamentos accidentales, y, en cierto modo, los accidentes de distintos géneros entre sí, en cuanto la substancia misma puede recibir a la vez varias formas accidentales de distinto género (104). No, en cambio, si son del mismo género pues también se oponen entre sí contrariamente.

Al lado de estos conceptos de determinación tenemos que colocar otro al cual se refiere Santo Tomás en un famoso artículo de la *Suma Teológica* y que los comentaristas han traído a colación a propósito del argumento en cuestión. Según lo que allí expone el Santo, indeterminada es la naturaleza que, además de su propia forma, es capaz de poseer de algún modo—intencionalmente—las de las demás cosas; determinada, en cambio, la que, careciendo de esta capacidad, queda limitada a poseer su forma solamente. La determinación de estas naturalezas es, según Santo Tomás, debida a la materia; pero no tiene nada que ver con la contracción de la forma a la singularidad, sino que consiste en una absorción tal de la forma por la potencialidad de la materia, que deja incapacitado

(102) "Differentia specifica última est nobilissima, in quantum est maxime determinata, per modum quo actus est nobilior potentia" (I, 75, 7, ad 2). Son muchos los textos en que Santo Tomás contrapone la naturaleza divina, "quae non determinatur ad aliquam speciem vel genus entis", y la naturaleza creada "terminata ad aliquod genus et speciem entis" (C. G., II, 48. Cfr. I, 14, 2; 56, 1; 19, 2; *De Verit.*, 8, 6).

(103) "Sequeretur quod intellectus simul esset plura secundum unum genus, quod est impossibile" (C. G. I, 55). CAYETANO se hace eco de esta doctrina cuando dice: "Determinata natura vocatur quae indeterminabilis est per naturas caeterorum obiectorum illius cognoscitivae naturae; qualis est species quaelibet respectu alterius speciei eiusdem ordinis, ut albedo respectu aliorum colorum (In I, 75, 2, VII. Cfr. FERRARIENSE, In C. G., I, 55).

(104) Santo Tomás prosigue en el texto de la nota precedente: "Dico autem secundum unum genus, quia nihil prohibet idem subiectum informari diversis formis diversorum generum; sicut idem corpus est figuratum et coloratum" (C. G. I, 55).

al compuesto para recibir otras formas, a no ser según las condiciones de la materia, es decir, de un modo subjetivo y previa la pérdida de la forma precedente (105).

Después de este recorrido por los diversos analogados del concepto *determinación*, podemos ya preguntarnos: ¿a qué clase de determinación se refiere el Santo cuando dice “*omne autem esse*”

las facultades del alma al ser actuadas por un objeto, ya que habla de una determinación absoluta propia de una naturaleza en sí misma.

Ni se refiere, contra lo que parece pensaron algunos comentaristas (107), a la determinación por la cual la materia contrae una naturaleza a la singularidad, pues el Santo nunca llama *naturaleza* al singular como tal.

Para Santo Tomás, naturaleza determinada en el presente caso es *cualquier esencia creada en cuanto que, estando contraída a un género y a una especie ínfima, excluye de su consorcio esencial toda otra naturaleza de cualquier género y especie, e incluso de su consorcio accidental las naturalezas del mismo género.*

Y, por más que a primera vista lo parezca, no resulta ociosa la advertencia de Santo Tomás de que todo cuerpo tiene naturaleza determinada, entendiendo la palabra en este sentido. En el cuadro general de la concepción gnoseológica tomista resulta de singular alcance ese concepto. Efectivamente, por tener una naturaleza ontológicamente indeterminada, es decir, infinita en el ser y en la perfección, hasta el punto de que no hay nada que virtualmente no tenga su razón de ser en El, enseña Santo Tomás que Dios conoce todas las cosas, conociendo su propia esencia (*I.* 14, 2; 56, 1; 79, 2; *C. G.* 4, 48; *De Verit.* 8, 6). Por tener, en cambio, una naturaleza determinada, "contraída a un género y a una especie", enseña también que los ángeles necesitan de especies adicionales para conocer todo lo que no es su esencia (*I.* 56, 1; *De Verit.* 8, 8; *C. G.* II, 48). De la misma manera, el argumento acerca del entendimiento humano caería por su base si se pudiera dar en su constitutivo una naturaleza actual o potencialmente indeterminada, de modo que, aunque conociéndola siempre en acto, conociera en ella todas las cosas o quedara aún abierto a recibir naturalezas como determinaciones de la primera (108).

2.º *Si un cognoscente de varias naturalezas determinadas tuviera una de ellas en su constitutivo intrínseco estaría naturalmente*

(107) V. lo dicho más abajo sobre la interpretación de Lorenzelli, Hugon y Maquart.

(108) En este sentido dice Cayetano: "Non enim receptivum omnium formarum sensitivarum, ut sic, impediretur a receptione earum, si esset actu vegetativum: quia natura vegetativa determinabilis est per sensitivam, ut potentia per actum" (*In I.* 56, 2, III).

en acto intencional respecto de ella.—Esta proposición la deja el Santo implícita en todos sus textos. Dice directamente que “*illa natura connaturalis sibi prohiberet eum...*” [4], o “*illud quod inestet ei naturaliter impediret cognitionem aliorum*” [6], sin hacer constar con claridad que es precisamente porque aquella naturaleza *estaría actuando al sujeto en el orden cognoscitivo a la vez que en el físico*, que impediría el conocimiento de las demás.

Esto ha creado cierta confusión entre los comentaristas, que se atienen con frecuencia a la fórmula “*intus existens prohibet extraneum*” derivada de la *Suma Teológica* [6] y olvidan el “*intus apparens*” del *Comentario al De anima* [4].

La mente del Santo es, sin embargo, clara. En la traducción de Aristóteles por él usada se leía ya “*intus apparens*”, y el Santo Doctor define perfectamente el alcance de esta expresión cuando interpreta:

“*Et appellat intus apparens aliquid intrinsecum connaturale intellectui, quod dum ei apparet, semper impeditur intellectus ab intelligendo alia*” [4].

Para más claridad están también los ejemplos del gusto y de la vista, en los que se dice haber inherente una forma de sus respectivos objetos, no sólo de un modo físico, *sino también intencional* [3, 4, 6].

Y, ciertamente, el argumento descansa sobre el supuesto de que la naturaleza “*intus existens*” sería a la vez “*intus apparens*”. Por eso se insiste, al formular el argumento, en que se trata de una naturaleza *de aquellas que puede conocer el entendimiento*, y se presupone que esta facultad puede conocer todos los cuerpos. Y perdería todo su valor el argumento con el solo supuesto de que se diera una naturaleza determinada y corpórea que no perteneciera al objeto del entendimiento.

Por lo demás, el principio enunciado en la proposición en cuestión no es ya nuevo para nosotros; es el principio metafísico de la correspondencia entre la potencia y el acto, sobre el que descansa el primer argumento, arriba suficientemente expuesto en sus diversas fórmulas.

Merece, no obstante, subrayarse el término “*naturalmente*” que aparece en nuestra proposición. Santo Tomás lo acentúa también en sus textos: “*Illa natura connaturalis sibi...*” [4]; “*illud quod*

inesset ei *naturaliter*...” [6]; “et vocat intus apparens aliquid intrinsecum *connaturale* intellectui...” [6].

Efectivamente, tratándose de una naturaleza que pertenece al constitutivo intrínseco del cognoscente, sería *término u objeto connatural* de la facultad, y correlativamente la facultad, *por naturaleza*, estaría ordenada a conocerse a sí misma; su capacidad cognoscitiva se encontraría naturalmente saciada por el conocimiento de sí, a semejanza—según la comparación de Averroes (*In I Physic., Comment.* 66)—de la materia de los cuerpos celestes, cuya potencialidad se encuentra plenamente absorbida por la actualidad de su forma.

No quiere esto decir que habría de estar siempre conociéndola en acto segundo. Tratándose de los ángeles, afirma Santo Tomás que, respecto de su esencia, por la cual siempre están informados, se encuentran siempre en acto segundo en el orden intencional (*C. G.*, II, 98; *De Verit.*, 8, 14 ad 6; *In II Sent.*, dist. 11, q. 2, a. 3 ad 4), mientras que, respecto de cada una de las especies sobreañadidas se ponen en acto libremente (*C. G.*, II, 101; *De Verit.*, 8, 14 ad 17). Pero esto es porque, según la doctrina tomista, los ángeles, con mayor razón que los cuerpos celestes, se encuentran siempre en acto segundo en el orden de su operación vital propia, que es únicamente la intelectual (*C. G.*, II, 98, 101).

Tratándose del entendimiento humano, no hay por qué suponerlo siempre en acto segundo; pero sí estará siempre y por naturaleza informado en acto primero por la forma inherente, y por consiguiente, pasar al acto segundo para él será actualizar plenamente aquel primer acto y entrar en el conocimiento actual de su propio constitutivo. Cayetano lo expresó en fórmula vigorosa:

“Quia (obiectum) intus est in natura cognoscitivi, ergo specificat omnem illius cognitionem, quia ab intrinseco essentiali nulla operatio potest subterfugere... Unde si geometria sola, aut eius obiectum, esset de essentia animae, sequeretur quod omnis cognitio animae esset geometrica” (*In I*, 75, 2, n. X).

3.º *Un cognoscente que esté naturalmente en acto respecto de una naturaleza determinada no pueda conocer ninguna otra.*—La proposición es clara en su sentido y fácil de probar. Una facultad natural y continuamente en acto respecto de una naturaleza no podrá conocer ninguna otra a no ser que otras naturalezas puedan es-

tar contenidas actual o al menos potencialmente en la primera, o que la facultad sea capaz de tener simultáneamente dos actos distintos respecto de dos naturalezas independientes entre sí.

Esta segunda posibilidad queda excluída por la doctrina general de Santo Tomás, según la cual una facultad no puede conocer simultáneamente varias cosas distintas en cuanto distintas, pues consistiendo el conocer en hacerse el cognoscente la cosa conocida, conocer varias cosas simultáneamente equivaldría a ser la facultad una y múltiple a la vez (109).

La segunda hipótesis queda excluída por tratarse precisamente de una naturaleza determinada. Como tal, ni tiene la amplitud entitativa de la esencia divina, merced a la cual podría conocer muchas naturalezas en una sola; ni la amplitud potencial del género por la cual estaría al menos abierta a la determinación de otras naturalezas particulares. Por ser naturaleza determinada excluye de su consorcio entitativo toda otra naturaleza y hace que un conocimiento a ella circunscrito deje sin alcanzar todo el ámbito del ser extraño al suyo propio.

Y a la luz de esto se comprende mejor que la naturaleza no se llama determinada en cuanto es indeterminable *como sujeto cognoscente*, según veremos lo entienden algunos comentaristas, sino en cuanto, *como objeto conocido*, excluye de su contenido otras naturalezas o no es determinable por ellas.

Y con esto estamos al cabo de nuestro argumento. Si el entendimiento fuera naturalmente cognoscitivo de una naturaleza determinada, no podrá conocer ninguna otra. Si tuviera en su constitutivo algún cuerpo se realizaría esa hipótesis. Luego es incorpóreo.

LA OBJECION CONTRA EL SEGUNDO ARGUMENTO.

Pero cualquiera que conozca un poco la doctrina de Santo Tomás no puede quedar muy satisfecho con esta conclusión. El alcance de la última proposición parece ser universal y ello nos llevaría a afirmar que las inteligencias separadas—en las cuales la hipótesis de la facultad que se encuentra naturalmente en acto respecto

(109) "Quod intellectus simul intelligat plura intelligibilia, est primo et principaliter impossibile. Cuius ratio est, quia intellectus secundum actum est omnino, id est perfecte, res intellecta... Unde intellectum simul plura actu intelligere primo, idem est ac si res una simul esset plura" (*Quodl.* 7, 2. Cfr. I, 58, 2; 85, 4; *De Verit.*, 8, 14; C. G., II, 101).

de una naturaleza determinada es una realidad—no pueden conocer nada fuera de su propia esencia, lo cual pugna directamente con la enseñanza del Santo Doctor.

Esta objeción ha sido esgrimida constantemente por los comentaristas como un obstáculo insuperable para la interpretación que hemos dado del argumento. Examinémosla despacio.

Por de pronto fué el mismo Santo Tomás quien se puso antes que nadie la dificultad:

“Videtur quod unus angelus alium non cognoscat. Dicit enim Philosophus, quod si intellectus humanus haberet in se aliquam naturam de numero naturarum rerum sensibilium, illa natura interius existens prohiberet apparere extranea... Sicut se habet intellectus humanus ad cognoscendas res corporeas, ita se habet intellectus angelicus ad cognoscendas res inmateriales. Cum igitur intellectus angelicus habeat in se aliquam naturam determinatam de numero illarum naturarum, videtur quod alias cognoscere non possit” (*I.*, 56, 2, obi. 1).

A esa objeción da una respuesta que, por cierto, lejos de esclarecer la cuestión, creó no pocas perplejidades en los comentaristas:

“Naturae spirituales angelorum ab invicem distinguuntur ordine quodam... Et sic natura unius angeli non prohibet intellectum ipsius a cognoscendis aliis naturis angelorum; cum tam superiores quam inferiores habeant affinitatem cum natura eius, differentia existente tantum secundum diversos gradus perfectionis” (*Ibid.*, ad 1).

Pero el mismo Santo Tomás, ¿considera esta respuesta verdaderamente satisfactoria? Evidentemente, no. En la cuestión paralela *De veritate* el Santo, a la vez que expone con toda nitidez su pensamiento, presenta esa solución con una gran reserva. “Forte posset aliquo modo sustineri”, dice. Y luego añade: “Sed adhuc hic modus non videtur sufficere” (110).

(110) Después de exponer la doctrina, que atribuye a San Agustín y al libro *De causis*, según la cual “angelus per essentiam suam, id est videntis, alium angelum vident”, dice: “Sed istud non videtur sufficere.” Y la razón es que por su propia esencia cada ángel sólo podrá conocer las notas en que los demás convienen con él y no las que les son propias. Pero añade haciendo cierta concesión: “Quantum ad illos qui ponunt plures angelos specie ab invicem differre, forte posset aliquo modo sustineri modus iste. Quilibet enim angelus cognoscendo essentiam suam, cognoscit perfecte intellectuale naturam: cognita autem natura intellectuali perfecte, cognoscuntur omnes gradus naturae intellectualis. Diversae autem species in angelis non distinguuntur nisi secundum gradus perfectionis intellectualis naturae; et secundum hoc, unus angelus

Pero, aparte su valor, la solución no es adecuada, pues la dificultad no alcanza sólo al conocimiento del ángel respecto de las demás naturalezas espirituales, sino también respecto de todas las cosas materiales.

Además, Santo Tomás parece admitir que un semejante conocimiento por afinidad cabría también en el orden de las cosas sensibles (111), con lo que quedaría minado el valor del argumento respecto del entendimiento humano.

En realidad, el Santo no necesita acudir a esa evasiva. Cuenta en su sistema con una doctrina ampliamente desarrollada, por la cual se explica que, a pesar de la conclusión general establecida, las inteligencias separadas pueden conocer simultáneamente su propia substancia y las demás cosas. La desarrolla particularmente en los diversos lugares donde explica cómo Dios conoce simultáneamente todas las cosas (*C. G.*, I, 55), y donde se pregunta si la inteligencia angélica (*I.*, 58, 2; *C. G.*, II, 101; *De Verit.*, 8, 14) y la humana (*I.*, 85, 4; *Quodl.* 7, 2) pueden hacer otro tanto. En estos sitios establece constantemente que ninguna inteligencia, ni siquiera la divina, puede conocer simultáneamente cosas distintas en cuanto distintas, pero sí en cuanto son de alguna manera una sola cosa:

“Multa secundum quod sunt distincta non possunt simul intelligi; sed secundum quod uniuntur in uno intelligibili, sic simul intelliguntur” (*I.*, 52, 2).

“Intellectus quidem potest simul multa intelligere per modum unius, non autem multa per modum multorum” (*I.*, 85, 4).

Ahora bien: a pesar de que, según lo dicho arriba, una naturaleza determinada en cuanto tal no puede *en sí misma* considerarse como una con otra naturaleza determinada, puede formar con ella

essentiam suam videns, concipit singulos gradus naturae intellectualis, et per huiusmodi conceptiones de omnibus aliis angelis conceptionem completam habet.” Pero al fin emite su sentencia definitiva insistiendo en lo mismo de antes: “Sed adhuc hic modus non videtur sufficere. Quamvis enim in una specie non sit nisi unus angelus, tamen in angelo alicuius speciei aliud erit quod ei convenit ex ratione suae speciei, et aliud quod ei convenit in quantum est quoddam individuum, sicut operationes particulares ipsius; et has secundum modum praedictum nullo modo de eo alius angelus cognoscere posset.” Y al fin termina el Santo recurriendo a las especies innatas para explicar el conocimiento de unos ángeles por otros (*De Verit.*, 8, 7).

(111) “Si albedo seipsam intelligeret, perfecte cognosceret naturam coloris, et per consequens omnes species colorum secundum gradus colorum distincte, et ulterius etiam omnes individuos colores si in una specie non esset nisi unum individuum” (*Ibid.*).

cierta unidad *en un principio superior*. Así, por ejemplo, todas las naturalezas creadas con sus diferencias propias están eminente y virtualmente contenidas en la unidad de la esencia divina en cuanto distintas imitaciones y participaciones de su perfección y de su virtud. Y la esencia divina es así una especie única representativa de todas las naturalezas determinadas creadas y creables y Dios conoce por ella todas las cosas (112). Por cada una de las especies recibidas directamente de Dios pueden los ángeles entender según sus diferencias propias varias cosas distintas: los ángeles inferiores, los distintos individuos, al menos, de una especie; los ángeles superiores parece que incluso varias especies de un mismo género (113). Incluso, según la doctrina del Santo, el entendimiento humano puede formar una especie representativa de varias naturalezas determinadas del mismo género, en cuanto con un solo acto las entiende como diferentes (114). Ahora bien: siendo la especie el principio inmediato del conocimiento, todo lo que se puede conocer por una única especie se puede conocer por su único acto (115).

Esto supuesto, Santo Tomás va más lejos todavía cuando trata de resolver la objeción propuesta acerca de los ángeles. Un entendimiento, enseña, no sólo puede conocer a la vez varias cosas distintas en cuanto convienen en una única especie o principio inmediato de conocimiento; basta para ese efecto *que haya cierta unidad o con-*

(112) "Intellectus dupliciter aliquid intelligit, scilicet primo, et ex consequenti. Ex consequenti quidem contingit plura simul intelligere, in quantum habent ordinem ad unum intelligibile primum; et hoc contingit dupliciter. Uno modo ex unitate eius quo intelligitur; sicut quando plura intelligibilia per unam speciem intelliguntur sicut intellectus divinus omnia simul videt per unam essentiam suam; et eodem modo intellectus creatus, videns essentiam divinam, potest simul omnia videre quae per essentiam videt. Alio modo ex unitate eius quod intelligitur, scilicet quando plura intelliguntur ut unum" (*Quodl.*, 7, 2. Cfr. I, 85, 4; C. G., I 55; II, 101).

(113) "Quilibet enim angelus per eandem formam multa intelligit, ad minus omnia singularia unius speciei per unam speciei formam. Superiores vero angeli plura possunt una specie intelligere quam inferiores" (*De Verit.*, 8, 14).

(114) "Cum intellectus intelligit lineam, simul intelligit partes lineae...; et similiter cum intelligit propositionem intelligit simul subiectum et praedicatum; et cum intelligit similitudinem vel differentiam aliquorum, simul intelligit ea quorum est similitudo vel differentia" (*Quodl.*, 7, 2. Cfr. I, 58, 2).

(115) "Modus cuiuscumque actionis consequitur formam quae est actionis principium; quaecumque ergo intellectus potest intelligere sub una specie, simul intelligere potest" (I, 85, 4. Cfr. I, 58, 2; *De Verit.*, 8, 14). No hay que pensar, sin embargo, que la unidad de especie representativa puede darse sin cierta unidad por parte de las cosas representadas, como la que tiene todas las cosas en la esencia divina como en su principio o, al menos, como la que les da la razón al compararlas entre sí. Cfr. FRERRIENSE, *In C. G.*, II, 101, edic. Leonina, n. V.

veniencia entre esos mismos principios inmediatos. Ahora bien: entre la esencia del ángel, por la cual se entiende a sí mismo, y sus especies innatas, por las cuales entiende las demás cosas, existe esa unidad o conveniencia. Las especies innatas son, según Santo Tomás, perfecciones naturales del entendimiento angélico exigidas por su misma naturaleza intelectual y concreadas con su substancia. Por eso el conocimiento perfecto y siempre actual de esa naturaleza determinada que es su esencia, lejos de ser un obstáculo, le lleva al conocimiento de todas las cosas representadas en sus especies (116).

Pues bien: estas razones excepcionales merced a las cuales las inteligencias divina y angélica pueden conocer simultáneamente multitud de naturalezas determinadas no se dan en el entendimiento humano y no invalidan, por tanto, la conclusión arriba formulada acerca de él. En la hipótesis allí enunciada la naturaleza determinada presente al entendimiento estaría muy lejos de ser un principio superior que contuviera en sí virtualmente todas las demás naturalezas. Y por otra parte, no hay por qué suponer que esa naturaleza a él presente había de estar enriquecida por el Creador con las representaciones adicionales de todas las demás cosas. En todo caso sería esta hipótesis la única que permitiría a nuestro entendimiento conocer todos los cuerpos en el caso de que él mismo fuera corpóreo en su constitutivo.

II. Argumento por analogía.

Es a propósito de este segundo argumento donde el conocimiento sensitivo ofrece el apoyo de una verdadera prueba por analogía

(116) "Nec tamen cum mens angeli quodammodo se intelligit et aliquid aliud, intelligit simul multa nisi ut unum; quod sic patet. Si enim aliqua duo ita se habeant quod unum sit ratio intelligendi aliud, unum eorum erit quasi formale, et aliud quasi materiale; et sic illa duo sunt unum intelligibile, cum ex forma et materia unum constituatur. Unde intellectus quando intelligit aliquid per alterum, intelligit unum tantum intelligibile, sicut patet in visu: lumen enim est quo videtur color, unde se habet ad colorem quasi formale; et sic color et lumen sunt unum tantum visibile, et simul a visu videntur. Essentia autem angeli est ei ratio cognoscendi omne quod cognoscit, quamvis non perfecte, propter quod formis superadditis indiget: cognoscit enim omnia per modum substantiae suae..., et secundum propriam virtutem et naturam... Unde cum intelligit se et illa, non intelligit simul multa nisi ut unum" (*De Verit.*, 8, 14, ad 6. Cfr. *In II Sent.*, dist. 11, q. 2, a. 3, ad 4).

El Ferrariense expone así esta doctrina: "Mens Sancti Thomae est, plures species eiusdem generis in quantum plures, id est ut nullam inter se unitatem habentes, non posse simul esse in eadem potentia, sed bene illas quae aliquam inter se habent unitatem, et maxime quando se habent ordine quodam perfectionali inter se, quomodo est in proposito (*In C. G.*, I, 55, V. Cfr. *Ibid.*, II, 101, V).

y donde por eso mismo se prodigan más los textos del Angélico referentes a los sentidos. He aquí algunos:

“Si enim (sensus visus) haberet aliquem colorem, ille color prohiberet videre alios colores. Sicut lingua febricitantis, quae habet aliquem humorem amarum, non potest recipere dulcem saporem” [4].

“Si enim (pupilla) haberet de se aliquem colorem, ille color prohiberet videri alios colores, quinimmo nihil videretur nisi sub illo colore” [3].

“Sicut videmus quod lingua infirmi, quae infecta est cholericis et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara” [6].

“Si enim esset aliquis color intrinsecus pupillae, ille color interior prohiberet videri extraneum colorem, et quodammodo obstrueret oculum ne alia videret” [11].

Como se ve, el Santo aduce un caso en que la presencia de uno de los objetos en la facultad cognoscitiva no es una mera hipótesis, sino un hecho real, y en el que se comprueba experimentalmente que ese objeto “*intus apparens*” impide el conocimiento de los demás. En el caso del gusto.

El ejemplo de la vista no tiene ese carácter inmediatamente experimental; pero se apoya en otros hechos de observación vulgar que ya había constatado Anaxágoras, y a los que alude el Santo cuando dice que el líquido echado en un vaso de cristal coloreado se ve del color del cristal [6]. Es conocido de todos que un color interpuesto en el medio impide la visión de los demás colores; por lo que “*a fortiori*” se puede decir otro tanto de un color que estuviera en la retina misma.

En estos casos, por lo tanto, el recurso a los sentidos reviste el carácter de un verdadero argumento por analogía, que, ciertamente, presta una base experimental al razonamiento en su dimensión intelectual. Tanto que, como más adelante veremos, para algunos comentaristas toda la argumentación reposaría sobre esos y otros semejantes hechos de experiencia, y sería, por lo tanto, formalmente inductiva o empírica.

veniencia entre esos mismos principios inmediatos. Ahora bien: entre la esencia del ángel, por la cual se entiende a sí mismo, y sus especies innatas, por las cuales entiende las demás cosas, existe esa unidad o conveniencia. Las especies innatas son, según Santo Tomás, perfecciones naturales del entendimiento angélico exigidas por su misma naturaleza intelectual y concreadas con su substancia. Por eso el conocimiento perfecto y siempre actual de esa naturaleza determinada que es su esencia, lejos de ser un obstáculo, le lleva al conocimiento de todas las cosas representadas en sus especies (116).

Pues bien: estas razones excepcionales merced a las cuales las inteligencias divina y angélica pueden conocer simultáneamente multitud de naturalezas determinadas no se dan en el entendimiento

y donde por eso mismo se prodigan más los textos del Angélico referentes a los sentidos. He aquí algunos:

COMPARACION DE LOS DOS ARGUMENTOS

Después de la minuciosa exposición que hemos hecho de lo que hasta ahora hemos considerado como dos argumentos distintos, es necesario compararlos entre sí para ver hasta dónde se extiende esa distinción.

Desde el punto de vista histórico, ambos tienen sus raíces en Anaxágoras. El primero arranca de su doctrina del conocimiento-pasión; el segundo responde más bien a su razonamiento sobre la inmaterialidad del "Nous" (Cfr. *In III De anima*, lect. 7, n. 628). Ambos fueron sistematizados por Aristóteles, quien desarrolló sobre todo el primero a propósito de los sentidos, aplicándolo luego análogicamente al entendimiento, y apuntó el segundo, en conexión con el primero, a propósito del entendimiento solamente.

En los textos de Santo Tomás llama la atención que, aunque el primero se expone varias veces por separado [9, 10, 12], el segundo, a excepción de una sola vez [6], va siempre a continuación del primero, y por cierto que unido a él por fórmulas de ilación [Cfr. 3, 4, 11] que parecen indicar la existencia de un nexo lógico entre ambos. ¿Son realmente dos argumentos adecuadamente distintos, plenamente autónomos e independientes? No, por cierto. En el curso de la exposición del segundo hemos podido apreciar que se basa en ciertos postulados que ya habíamos encontrado en el primero. Por de pronto, como él, se funda en la capacidad del entendimiento para conocer todos los cuerpos; apela al principio de la correlación entre acto y potencia, en una de sus fórmulas, y, a su manera, hace también referencia a la potencialidad del entendimiento cuando establece como base para llegar a la conclusión, que el entendimiento no puede estar en acto respecto de ninguna naturaleza determinada.

Recordemos el primer argumento en aquella de sus fórmulas indirectas que dice: si el entendimiento, supuesto que puede conocer todos los cuerpos, tuviera uno en sí, estaría siempre conociéndolo en acto. Pero de hecho no está en acto. Luego no tiene en sí ningún cuerpo.

El argumento segundo coincide exactamente con este razonamiento, con una diferencia fundamental, sin embargo: que en vez de establecer la menor—la potencialidad del entendimiento—como un simple hecho que la experiencia constata, la prueba por un ra-

zonamiento "a priori", demuestra que tal estado de potencialidad no sólo es un hecho, sino una necesidad: porque de lo contrario fallaría el mismo presupuesto de la capacidad del entendimiento para conocer todos los cuerpos.

Ambos argumentos coinciden, por tanto, en sus términos generales; pero se diferencian en uno de los eslabones esenciales del razonamiento. El medio del primer argumento es simplemente *la potencialidad del entendimiento respecto de todos los cuerpos*; el del segundo, *el conocimiento de todos los cuerpos como naturalezas determinadas, en cuanto postula el estado de potencialidad respecto de todos ellos*.

Siendo un hecho fácil de constatar el estado de potencialidad del entendimiento, el primer argumento, sin desmerecer nada en eficacia, es más sencillo, más directo, más ceñido a las condiciones reales de nuestro conocer intelectual. El segundo, al establecer una demostración de alcance universal de la necesidad del estado de potencia en toda facultad capaz de conocer varias naturalezas determinadas, origina especiales dificultades de las que no sale sin apelar a nuevos y más complejos principios filosóficos. Por eso importa señalar que las reservas que se puedan oponer a éste en sus elementos característicos dejan intacto el valor del argumento primero y fundamental.

Ambos argumentos se encuentran compendiados con frecuencia en los comentaristas en la única fórmula: "*intus existens prohibet extraneum*". De hecho esta fórmula puede resumir uno y otro; pero es a condición de que se le preste en cada caso uno de los dos sentidos completamente distintos de que es susceptible. Equivale, por un lado, al primer argumento en cuanto a su segunda formulación indirecta, regida inmediatamente por el principio más preciso "*nihil recipit quod iam habet*", al cual puede hacerse equivalente la fórmula "*intus existens*". Y equivale, por otro lado, al segundo argumento en cuanto no es más que una expresión un tanto imprecisa del principio "*natura determinata intus apparens prohibet extraneum*". Como se ve, es a este último principio y, por lo tanto, al segundo argumento al que equivale con más propiedad. Para el primero ha de reservarse, en cambio, la fórmula "*recipiens debet carere a natura recepti*".

No obstante, dado que la distinción entre ambos no es adecua-

La menor del último razonamiento la prueba el Santo apelando a su doctrina hilemórfica de la proporción entre la materia y la forma en razón de potencia y acto. Nada más claro a este respecto que sus mismas palabras:

“Cum ex forma et materia fiat unum, oportet quod forma participet aliquid de natura eius cuius est forma” [3].

“Manifestum est enim quod potentia animae, quae est actus alicuius organi, conformatur illi organo, sicut actus susceptibilis” [4].

“Sensus enim proportionatur suo organo et trahitur quodammodo ad suam naturam; unde etiam secundum imutationem organi immutatur operatio sensus” [11].

“Neque reffert quantum ad actum potentiae, utrum ipsa potentia habeat aliquam qualitatem sensibilem determinatam aut organum, cum actus non potentiae sit solum, sed compositi ex potentia et organo corporeo” (*In III De anima*, lect. 7, n. 685).

“Si intellectus possibilis haberet aliquod organum corporale, oporteret quod illud organum esset principium simul cum intellectu possibili quo intelligimus, sicut pupilla cum potentia visiva est principium quo videmus” (*Q. Disp. De anima*, a. 2, ad 18).

Los dos primeros textos expresan la proporción entre el órgano y la facultad en el orden entitativo, y, de modo general, apelando a los conceptos comunes de materia y forma. Los tres últimos se apoyan inmediatamente en el concepto de órgano, que, precisamente por ser la materia o sujeto propio de la facultad, es instrumento intrínseco de la operación, la cual no se puede, por tanto, atribuir a la facultad sola, sino al compuesto. Por eso el Santo generaliza la conclusión que comúnmente se expresa para la facultad sola:

“Necesso est quod omne instrumentum virtutis cognoscitivae careat illo genere rerum quod per ipsum cognoscitur” [12].

En orden a los sentidos, la conclusión propia a que nos lleva el razonamiento es que cada uno debe carecer de aquel orden de cualidades que constituye su objeto; pero respecto del entendimiento, no habiendo ningún órgano que no sea de algún modo inteligible, la conclusión es que debe carecer de todo órgano.

Y esta argumentación la ilustra Santo Tomás con observaciones de carácter experimental tomadas de los sentidos, concretamente de la vista. Hace notar, en efecto, que la visión sería impe-

dida tanto estando la pupila afectada de un color como si lo estuviera la facultad misma (*In III De anima*, lect. 7, n. 685), tanto más cuanto que basta para ese efecto que el mismo medio esté coloreado:

“Si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus eiusdem coloris videtur” [6].

DIVERSAS INTERPRETACIONES DEL ARGUMENTO

En una materia en que las interpretaciones de los comentaristas, incluso de los de máxima nota, son tan dispares, no podemos dar por bien establecida la nuestra mientras no pasemos revista a las de los demás, examinando sus puntos de vista y sometiendo a crítica su consistencia. Generalmente vamos a ser muy someros en nuestra revisión; sólo analizaremos con cierto detenimiento dos o tres sentencias de máximo relieve en la perspectiva histórica de nuestro tema.

El pensamiento de los diversos autores hemos de buscarlo bien en los comentarios al tratado aristotélico *De anima* y a la *Suma Teológica* de Santo Tomás, bien en los manuales de psicología. Se exceptúan el comentario del Ferrariense a la *Summa Contra Gentes* y algunos estudios monográficos. Generalmente, aun en estos últimos casos, los autores que estudian el argumento en Santo Tomás se ciñen con preferencia al texto de la *Suma Teológica*, echándose muy de menos un estudio que, confrontando detenidamente todos los textos, distinga debidamente todos los elementos que aportan a la argumentación y haga justicia a cada uno de ellos.

Atendiendo a sus líneas generales, las sentencias surgidas en torno al argumento pueden catalogarse de la siguiente manera: hay autores que no lo admiten o lo consideran dudoso y muchos más son los que lo conceptúan válido; pero de éstos una gran parte le dan interpretaciones no conformes con el pensamiento de los Maestros y sólo unos pocos se encuentran substancialmente acordes con ese pensamiento. Considerémoslos por partes.

A. AUTORES QUE NO ADMITEN EL ARGUMENTO O LO CONSIDERAN DUDOSO

Hay quienes manifiestan el poco crédito que conceden al argumento simplemente omitiéndolo en lugares donde era de esperar

que lo expusieran. Entre éstos se pueden contar Ruvio (117), Sanseverino (118), Gredt (119), etc.

Otros, aunque le dedican un recuerdo, es para poner de relieve expresa o tácitamente que lo consideran de dudosa eficacia. Tales son, por ejemplo, los Conimbricenses, que le llaman "subobscurum" (120); Mercier, que lo aduce sólo en nota (121); Remer, que lo cita en último lugar como incierto (122); Garrigou-Lagrange, quien, después de probar la inmaterialidad del alma por el objeto formal del entendimiento, dice acerca del argumento en cuestión: "Est valde difficile si proponitur independenter a praecedenti; e contrario satis faciliter intelligitur ut confirmatio praecedentis." Y en nota añade: "Attamen sic conservatur a S. Thoma contra averroistas sui temporis, qui semper argumentabantur ex ipso textu Aristotelis" (123).

En fin, hay quienes expresamente rechazan el argumento por creerlo mal fundado o encontrarlo lleno de dificultades. Entre éstos ocupa sin disputa el primer lugar Francisco Suárez, que, con su habitual espíritu crítico e independiente, acometió una revisión a fondo del argumento. Por ser esta crítica considerada con frecuencia como decisiva y, desde luego, como la más completa que se ha hecho a la argumentación aristotélico-tomista (124), nos vemos obligados a examinarla, aunque sea con la mayor brevedad que podamos, dejando a salvo la clara y objetiva exposición de su pensamiento.

Suárez se ocupa del argumento en su tratado *De anima* (125)

(117) *Commentarii in Libros Aristotelis De anima*, lib. III, cap. IV et V, q. 1. Lugduni, 1620, p. 660. No hace mención del argumento al exponer la naturaleza del entendimiento posible "ad mentem Aristotelis" (!).

(118) *Philosophiae Christianae Compendium*, vol. I, *Dynamilogia*, cap. 4, art. 1. Neapoli, 1894, pp. 131 ss. Sólo expone el argumento en la obra más extensa: *Philosophia Christiana*, vol. VI, *Dynamilogia*, cap. 7, art. 2, Neapoli, 1878, pp. 6 ss.

(119) *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, vol. I, nn. 542 ss., Barcelona, Herder, 1946, pp. 427 ss.

(120) COLLEGI CONIMBRICENSIS SOCIETATIS JESU, *Commentarii in Tres libros De anima*. Lib. II, cap. I, q. 2, a. 2. Lugduni, 1612, p. 58 b.

(121) *La psychologie*, París, Alcan, 1912, pp. 250-1.

(122) *Summa Philosophiae Scholasticae*, vol. V, Romae, 1935, n. 117, pp. 139-140.

(123) *De Deo Trino et Creatore*, Taurini-Parisiis, Marietti-Brouwer, 1944, p. 393.

(124) La crítica suareciana recoge ampliamente y la refuerza con nuevas consideraciones URRÁBURU, *Institutiones philosophicae*, Vallisoleti, 1896, vol. V, pp. 81-88.

(125) *De anima*, Lib. I, c. 9, nn. 23 ss. *Opera Omnia*, t. III, Parisiis, Vivès, 1856, páginas 523 ss.

tal como lo encuentra en Aristóteles. No hace ninguna referencia explícita a Santo Tomás a este propósito. Distingue los dos argumentos que encuentra representados, respectivamente, por los principios “recipiens debet carere a natura recepti” (loc. cit. n. 25), y “intus existens prohibet extraneum” (*Ibid.* n. 23).

La primera objeción que presenta es la ya conocida de que el argumento prueba demasiado:

“Si est efficax, in simili forma probaret intellectum non esse spiritualem potentiam, nec rem intelligibilem, quod est absurdum, ut per se patet. Sequela probatur, quia omne recipiens debet esse denudatum a natura recepti, sed intellectus recipit in se quidquid intelligit: ergo debet esse denudatum ab omni natura, quam intelligere potest: sed potest intelligere omnem rem spiritualem: ergo debet ipse denudatus esse ab ipsa etiam spiritualitate (ut sic dicam) ac proinde nec ipse intellectus potentia spiritualis esse poterit. Et eodem modo inferri poterit non esse intelligibilem, quia potest intelligere omne intelligibile, et consequenter debet esse denudatus a natura entis intelligibilis” (*De anima*, I, III, c. 4, n. 24).

La objeción peca de “ignorantia elenchi”, de no advertir que la potencialidad que se atribuye al entendimiento y en la que se funda la argumentación aristotélica no es una potencialidad absoluta y en orden a todo ser indiferentemente, sino la potencialidad del entendimiento en el presente estado y, por lo tanto, considerablemente restringida. En términos generales, es verdad que “intellectus recipit in se quidquid intelligit”; pero en tanto recibe algo en cuanto lo entiende, y aquello que no entiende en sí, sino en otro y por otro, tampoco lo recibe ni está en potencia para ello en sí mismo. Ahora bien: Suárez mismo concede (Cfr. *Ibid.*, n. 29) que en el presente estado el entendimiento no conoce nada que no entre de algún modo por los sentidos, y que, por lo tanto, no conoce lo espiritual sino en cuanto conviene con lo sensible. No puede, por tanto, inferir que carezca de lo espiritual en cuanto tal, sino sólo en cuanto a aquella semejanza que de lo espiritual hay en las cosas corpóreas.

Si no anda acertado Suárez al dar valor a la objeción, cábele, en cambio, el mérito de haber desenmascarado las respuestas de cuantos, cayendo en su mismo error, buscaron, no obstante, una evasiva. Desde este punto de vista consideramos su crítica notable-

mente fecunda en la historia del argumento. Pero, pasando por alto esa parte a la que no tenemos nada que oponer, sigamos con sus objeciones dirigidas contra el argumento en sí mismo.

La segunda que presenta es la de la cogitativa, también muy repetida por los comentaristas y basada en que, pudiendo, según parece, esa facultad sensitiva interna conocer todos los cuerpos, tendríamos, contra lo que establece el argumento, una facultad corpórea capaz de conocer aquel cuerpo que tiene en sí. Sigamos su exposición. Propone ante todo la dificultad:

“Adeo verisimiliter posse suaderi, de facto dari potentiam materialem, quae omnia corpora possit cognoscere: nimirum cogitativam hominis, quae intellectus passivus ab Aristotele interdum appellatur. Nullum enim est corpus, quod per illam apprehendi et cognosci non possit” (*Ibid.*, n. 26).

Naturalmente, el valor de la objeción radica en la prueba que se haga de que la cogitativa puede conocer todos los cuerpos. Suárez lo prueba primero “a posteriori”:

“Patet inductione. Nam coelum et terram, et caetera elementa, et omnia mixta (quantum est ex se) cognoscere potest, si applicentur et proponantur ipsi. Nam quod de facto multa non cognoscat, quia sensibus non offeruntur, accidentarium est; et in intellectu etiam potest contingere” (*Ibid.*).

Esta prueba está, por de pronto, fuera de propósito. Lo único que exige el argumento es que la cogitativa, como facultad corpórea que es, no se conozca a sí misma. Resulta, por lo tanto, ocioso hablar del cielo y de la tierra. Al exponer arriba el argumento, hemos dicho ya que una prueba “a posteriori” de que el entendimiento conoce todos los cuerpos, sobre ser imposible de hecho, como apunta el mismo Suárez, prejuzgaría necesariamente la cuestión, pues habría que probar que conoce su propia naturaleza en el caso de que ésta fuera corpórea. Pero Suárez aduce también una prueba “a priori”:

“Et a priori probatur, quia nullum aliud obiectum adaequatum potest assignari cogitativae... nisi corpus seu materiale obiectum cognoscibile: ergo haec universalitas non transcendit capacitatem et perfectionem possibilem corporali potentiae cognoscitivae” (*Ibid.*).

Suárez recurre acertadamente al objeto de la cogitativa, que,

como hemos dicho a propósito del entendimiento, es el único medio apto para esta prueba "a priori". Pero nótese que el Eximio habla del objeto *adecuado*. Y no hace más que afirmar, sin aducir ninguna prueba en favor de su aserto. La única demostración posible "a priori" de que el objeto adecuado de la cogitativa son todos los cuerpos, habría que hacerla a base de su objeto formal y atribuyéndole como tal la esencia del ser corpóreo. Ahora bien: esto no creemos que lo admita Suárez, pues equivaldría a equiparar plenamente la cogitativa al entendimiento tal como de hecho se nos manifiesta en el presente estado.

Por otra parte, la argumentación aristotélica prueba "a priori" precisamente lo contrario. Y para desembarazarse de ella no basta una simple afirmación. Suárez lo advierte, y añade a renglón seguido: "Nec, ut videtur, satis probari poterit esse impossibile dari potentiam materialem omnia corpora cognoscentem" (*Ibid.*). Y acomete la crítica del argumento bajo otro punto de vista. Pero despachemos antes que nada la objeción de la cogitativa.

Revisando unos párrafos más abajo, y por lo general con el acierto ya reconocido, algunas respuestas que a esta objeción se han dado, insiste en equiparar el entendimiento a la cogitativa, afirmando de nuevo que no hay diferencia entre ellos en cuanto a la universalidad del objeto. Tanto el uno como la otra dicen no

En lo que toca a la capacidad cognoscitiva del entendimiento, nos parece que Suárez es demasiado pesimista. Parece que sólo admite un conocimiento intelectual propio de las cualidades sensibles primarias o secundarias, mientras que de todo lo demás se daría sólo un cierto conocimiento por analogía con esas cualidades. Hemos dicho arriba que el argumento sólo prueba a base de un conocimiento propio y que de el conocimiento por analogía no se puede concluir nada. Por eso nos hemos esforzado en probar, fundándonos en el objeto formal propio del entendimiento, que no hay formalidad corpórea alguna de la cual esta facultad no pueda adquirir un concepto propio. Y para esto no se requiere que todas sean sensibles propios o comunes; basta que sean sensibles "per accidens".

En cuanto a la cogitativa, admitimos que no se da ningún cuerpo que no tenga alguna cualidad sensible secundaria, como la magnitud, el movimiento, etc.; pero eso no es óbice al argumento, pues éstas las conocen los sentidos, no en sí mismas, sino como modificaciones de las cualidades sensibles primarias, y tienen, por tanto, que carecer de ellas, no en absoluto, sino únicamente como tales modificaciones de sus objetos primarios respectivos (126).

Por otra parte, se pueden dar cuerpos carentes de todo color —y, desde luego, de luz, contra lo que afirma Suárez—, de sonido y de otras cualidades primarias. Las únicas que no pueden faltar son quizá, como ya observó Aristóteles a propósito del tacto (*De anima*, II, 9, 423 b 27 ss.), la temperatura y la presión. Ahora bien: estas cualidades no son percibidas por el tacto de modo absoluto, sino en cuanto a sus diferencias. Puede darse, por tanto, un cuerpo que no sea directamente sensible. Y este tal puede ser precisamente el que constituya la facultad de la cogitativa con su órgano.

¿Que cómo entonces conoce el entendimiento este cuerpo? Tal es la objeción más fuerte a este respecto. Pero Suárez no la plantea así, y dejamos la respuesta para otro lugar.

Aparte de las dos objeciones expuestas, Suárez hace, por otro lado, como ya insinuamos, una crítica directa de la argumentación

(126) "Quia visus non est per se perceptivus magnitudinis, et figurae absolute, sed ut modificantium colorem, omni figura, et magnitudine modificantibus colorem caret, etsi magnitudine et figura absolute constet" (COMPLUTENSES, *In De anima*, Lib. III, q. 9, Compluti, 1741, p. 537).

aristotélica tratando de hacer ver que tanto el argumento primero como el segundo carecen en sí mismos de consistencia.

Después de afirmar que “nec, ut videtur, satis probari poterit esse impossibile dari potentiam materialem omnia corpora cognoscentem”, ataca ante todo el segundo argumento:

“Nec obstabit principium illud. quod *intus existens prohibet extraneum*: quia dici cum probabilitate potest, illud procedere in sensibus externis, qui per medium externum, a sensibus obiectis naturaliter immutantur: et ideo si organum, vel medium magis remotum fit aliquo sensibili affectum, illa impedire solent, ne caetera pure, vel in aliquo simili gradu sentiantur. At cogitativa non immutatur hoc modo, sed vel media sensatione exteriori, intentionalem speciem, seu phantasma rerum sensatarum recipit, vel acceptis aliquibus speciebus, ipsa per se alias fabricat: et ita quamvis ex prava organi sui dispositione interdum impediatur: ne ordinate et convenienter cognoscat, aut apprehendat, tamen ex hoc solum quod sit in organo corporeo, certam materialem dispositionem postulante, impediri non potest, quominus omnia corpora cognoscere valeat” (*Ibid.*, n. 27).

Adviértase que comienza sentando las premisas “cum probabilitate” y concluye, en cambio, categóricamente, sin hacer mucho caso de la regla silogística “peiores semper sequitur conclusio partem”. Pero ni hay conclusión alguna propiamente tal. En la primera parte del párrafo no hace más que afirmar que el principio “intus existens”, en su aplicación a los sentidos externos, puede explicarse por las especiales condiciones de éstos. Pero ni una sola base racional se establece contra el valor universal y absoluto de ese principio fundado en los conceptos mismos de potencia y acto. La proposición última es, por lo tanto, absolutamente gratuita.

Y continúa Suárez contra el primer argumento:

“Multoque minus impedit aliud principium, quod *recipiens debet esse nudatum a natura recepti*: tum, quia potentia cognoscitiva non recipit obiecta in suo esse naturali, sed in esse intentionali et repraesentativo: et ideo non repugnat, potentiam corpoream esse talem in suo esse naturali, et recipere alias res sibi similes in natura in esse intentionali: sicut ego video oculum alterius, licet meus sit eiusdem naturae, quia hoc non obstat, quominus possit alium in se recipere in esse intentionali. Tum etiam, quia in potentia spiritali ita contingit, et quoad hoc non videtur esse maius impedimentum in potentia corporea” (*Ibid.*).

Contiene este párrafo dos razones en contra del argumento, la primera de ellas corroborada por una observación de experiencia.

Pues bien: la segunda razón, "quia in potentia spirituali ita contingit", es falsa en la doctrina de Santo Tomás, y precisamente por razón del argumento. Según el Angélico, las substancias espirituales, en aquello que tiene de común, no se conocen mutuamente por especies sobreañadidas, sino que cada una conoce a las otras por su propia esencia (*I.*, 55, 1 ad 3; *I.*, 56, 2 ad 2; cfr. obi. 3).

En cuanto a la observación experimental con que corrobora la primera razón, es también poco afortunada. A nadie se le ocurrió nunca decir que yo haya de carecer de ojos porque vea los del vecino. El mismo Suárez más abajo distinguirá en los órganos de los sentidos un elemento esencial, el sujeto inmediato de la facultad, y otros accesorios, "quae circumstant ipsum organum" (*Ibid.*, libro III, c. 2, n. 29). Y no creemos que quepa afirmar tampoco que podemos ver directamente y en sus normales condiciones de acción los elementos inmediatos de la visión ocular.

Es únicamente en la primera razón donde se encuentra una objeción atendible contra el argumento. Es la ya conocida también de que de la potencia en el orden intencional no se puede inferir una privación en el orden natural.

Volviendo más tarde sobre el tema, pone la raíz de esa objeción en la doctrina común de que "species non sunt eiusdem rationis cum obiectis suis" (*Ibid.*, lib. III, c. 2, n. 9). Tal vez tenga relación con otra tesis suya, que reconoce contraria a Santo Tomás, y que dice: "species intentionales non repraesentant formaliter obiecta, sed effective tantum" (127).

Lo cierto es que por la primera de dichas tesis cree Suárez minar el valor del argumento aristotélico, cuya autoridad presenta por eso como una objeción contra tal doctrina:

"Nam iuxta dictam conclusionem satis est, quod ipsa potentia careat obiectis secundum se, ut immutari possit ab obiecto; ergo non est necesse, quod sit denudata a natura ipsius obiecti: ut licet oculus esset albus, esset nihilominus in potentia ad receptionem specierum omnium colorum, quia careret illis: quemadmodum, licet existat lucidus, est tamen in potentia ad recipiendas lucidi, et aliorum visibilium species" (*Ibid.*, n. 29).

(127) *Ibid.*, n. 20. Y añade: "Hanc multi non approbant post divum Thomam. *I.* 12, 2 et *C. G.*; *II.* 96; *III.* 49, neque illos improbabiler sentire iudicamus."

Al resolver la objeción, Suárez se reafirma en su posición:

“Respondetur argumentum concludere, illa proloquia, *Intus existens, etc., recipiens debet esse denudatum, etc.*, applicata ad potentias cognoscitivas non posse in eo fundari, quod oporteat potentiam receptivam carere actu, ut illum possit recipere. Ex hoc enim fundamento tantum concludi valet potentiam cognoscitivam, ut ab obiecto pati possit, carere debere speciebus ipsis, non vero carere reali natura obiecti” (*Ibid.*, n. 30).

Pero trata, no obstante, de salvar de algún modo el argumento aristotélico. Y le concede que, al menos, vale para las facultades materiales:

“Quapropter dicta proloquia nequaquam verificantur in potentia cognoscitiva ut sic, sed ut plurimum (concludi valet) verificari in potentiis materialibus propter specialem conditionem earum” (*Ibid.*).

Adviértase que ya no considera válido el argumento para los sentidos externos solamente, como arriba, donde concluyó expresamente la cogitativa, sino para *las potencias materiales* en general “propter specialem conditionem earum”.

¿Qué condición especial es ésa? Lo aclara él mismo un párrafo más abajo. De tres maneras—dice—puede un objeto sensible estar en la facultad. Como constitutivo de la facultad misma, como inherente a ella, como inherente al órgano. Los dos primeros modos se excluyen—dice también—por el argumento aristotélico, apelando a las condiciones mismas de la materia:

“Si, iuxta primum modum, potentia cognoscitiva pars esset sui obiecti, eiusdem ordinis et materialitatis esset cum illo, quod plane est contra naturam cognoscitivae potentiae, quae abstractionem aliquam a materia semper exigit; ideoque cum potentiarum materialium cognoscentium obiecta sint materialia, necesse est, ut illa abstrahant a tali materialitate, atque adeo denudata sint omnino a natura talis obiecti, quae ratio in potentiis spiritualibus non procedit, cum omnem abstractionem necessariam ad cognoscendum habeant” (*Ibid.*, n. 32).

El argumento no se basa, por tanto, en la oposición universal de acto y potencia, y por eso no alcanza ya a las potencias espirituales. Pero basándose en la ineptitud de lo material en orden al conocimiento, vale para probar la inmaterialidad de cualquier facultad que conozca todos los cuerpos. Por eso añade Suárez.

“Et deservire haec ratio potest Aristoteli ad probandum intellectum non esse corporeum: cum enim hoc comprehendat sub obiecto suo omnia corpora, magis abstrahere debet a materia, quam corpus omne: quod non fieret nisi ascendendo ad gradum rerum immaterialium” (*Ibid.*).

Contra esta interpretación él mismo se ha hecho una certera crítica en otro lugar anterior de la misma obra, tachándola de petición de principio, de falta de ilación y de ajena a la mente de Aristóteles. Pero sobre esto volveremos más tarde, al hablar de la interpretación de Cayetano.

El tercer modo de estar el objeto sensible en la facultad lo excluye aduciendo dos razones especiales. La primera la expone así:

“Ratio autem cur iuxta tertium modum obiectum existens in organo impediret actum, ea est, quia vel simul cum aliis obiectis immutaret potentiam, atque ita impediret puram immutationem aliorum, quemadmodum color existens in medio, vel sapor impedit sensationem obiecti, quia nimirum potentiam simul cum aliis immutat, ac per eandem lineam, quo fit ut species mixtae, et multiplices imprimantur, nequeatque proinde potentia distincte cognoscere: imo aliquando obiectum sic existens in potentia, seu organo, impediret omnino cognitionem aliorum, quia impediret immutationem ab eis faciendam, ut de facto contingit in tactu” (*Ibid.*, n. 33).

¿Y, en definitiva, qué es todo eso sino decir que la facultad actuada por un objeto no puede a la vez e independientemente ser actuada por otra, de acuerdo con el principio “intus apparens prohibet extraneum”? ¿Y si esto sucede simplemente cuando el medio mismo es inmutado, y “a fortiori” cuando lo está el órgano, no valdría con mayor razón todavía cuando la facultad misma posee en sí por naturaleza una cualidad sensible? Y si en esos hechos de experiencia no se quiere ver una confirmación del valor universal del segundo argumento, hay que convenir al menos que no dicen nada en contra suya.

La segunda razón es ésta:

“Denique quamvis immutatio sit intentionalis, est nihilominus virtualiter saltem assimilativa ipsius potentiae, atque organi: requiritur ergo organum nudum, ac purum, ut sit aptum specierum receptaculum: sic ergo verificatur Aristotelis effatum in potentiis materialibus, in spiritualibus autem minime: et ideo in eis intus existens prohibet extraneum” (*Ibid.*).

Aquí se toca directamente la esencia misma de la cuestión. Y creemos que no se podría esperar confesión más paladina del valor del argumento primero que estas palabras de Suárez: "*Quamvis immutatio sit intentionalis, est nihilominus virtualiter saltem assimilativa ipsius potentiae*". Es incluso una fórmula afortunada para responder a la objeción que él mismo viene desarrollando. Aunque la inmutación es intencional, implica una acción real del objeto sobre la potencia y una pasión real de la potencia en cuanto, virtualmente al menos, es asimilada por el objeto. Ahora bien: ¿no admitirá Suárez que esa pasión asimilativa, si no es una pura ficción, presupone un estado de desemejanza en la facultad, tanto si es espiritual como si es corporal, y, por lo tanto, que el objeto no está previamente ni en la facultad misma ni en su órgano, según el principio "recipiens debet carere a natura recepti"?

Concluimos. Tres son las objeciones de Suárez. Las dos primeras son indirectas o "ad absurdum"; atacan el razonamiento por las falsas consecuencias a que conduciría: que el entendimiento tampoco sería espiritual y que la cogitativa no podría, contra lo que se supone, conocer todos los cuerpos. La tercera es directa; trata de minar el valor del argumento en uno de sus principios fundamentales. Creemos haber puesto de manifiesto que tales objeciones o se basan en una confusión, o no prueban suficientemente, o entrañan una contradicción, y que, en definitiva, nada hay en la crítica suareciana verdaderamente decisivo en contra de la argumentación aristotélico-tomista.

B. AUTORES QUE ADMITEN EL ARGUMENTO

Consideramos como tales a los que adoptan una actitud positiva ante el argumento, aunque luego le den una interpretación no muy conforme con el pensamiento aristotélico-tomista. Por eso en este apartado es necesario señalar varias direcciones.

a) Autores que falsean el sentido del argumento.

Buscando generalmente el modo más airoso de obviar las dificultades que encuentran en la interpretación auténtica, estos autores siguen caminos diversos.

1) Para algunos el argumento sería de carácter empírico o inductivo, sin más valor ni alcance que el que le dan los casos ex-

perimentales del gusto y de la vista y otros semejantes en que Aristóteles y Santo Tomás tratan de apoyarlo. Tales son algunos anónimos que en la revista *Divus Thomas* (Piac) (128) discutieron detalladamente el argumento; Goudin (129), que no cita otra prueba del argumento que esos casos de experiencia, etc.

Según estos autores, el argumento no radicaría, por tanto, en principios analíticos de alcance universal; valdría sólo para las facultades orgánicas y probaría, por consiguiente, la incorporeidad del entendimiento sin chocar con las dificultades que suscita el argumento "a priori".

Es cierto que Aristóteles y Santo Tomás conceden cierto valor a los ejemplos experimentales; pero aunque este valor sea grande como confirmación del razonamiento deductivo, no basta por sí solo para establecer una ley firme, válida para todas las facultades en el orden orgánico.

2) Otros autores ponen la raíz del argumento no en que el entendimiento conoce todos los cuerpos, sino en que los conoce "*universaliter*". Lo apoyan, por lo tanto, más bien en el *modo* de conocer que en la *extensión* de lo conocido. Ejemplo de esta interpretación es Martínez del Prado, quien, después de exponer con acierto los diversos aspectos del argumento, al tratar de resolver la ya conocida objeción de la cogitativa, cita a Santo Tomás donde dice: "(Intellectus) non est cognoscitivus tantum unius generis sensibilibium sed *universaliter* totius naturae sensibilis" (*In III De anima*, lect. 7, n. 681), y concluye: "Ergo iuxta Sancti Thomae expositionem, habetur differentia inter sensus internos et intellectum, quod solus intellectus immaterialis valet totam naturam sensibilem intelligere *universaliter*" (130).

Esto, como se ve, falsea todo el razonamiento, como ya advirtió Suárez. Haciendo hincapié en el "*universaliter*", no hay ni siquiera por qué aludir a "todos los cuerpos", pues de suyo basta un concepto universal para probar por este camino la incorporeidad del entendimiento.

3) Un grupo más numeroso es el de los que encuentran inso-

(128) *DIVUS THOMAS* (Piac.), t. III (1.^a serie), 1886-1890, pp. 367-368; 428, 437, 509, 511. El tema está tratado en forma de Dudas y Respuestas.

(129) *Philosophia Thomistica*, t. III, q. 4, art. 1, Matrini, 1782, pp. 243-244.

(130) *Quaestiones super Tres Libros Aristotelis De anima*. Lib. III, q. 13, Compluti, 1652, pp. 511 ss.

lubles las objeciones de que, según el principio “recipiens carere debet a natura recepti”, el entendimiento no podría ser tampoco espiritual, y de que, según el principio “intus existens prohibet extraneum”, las inteligencias puras no podrían conocer más que su propia substancia, y tratan de dar a esos principios una interpretación que los haga privativos del orden corpóreo, de modo que el primero sólo excluya del entendimiento lo corpóreo, y el segundo sólo tenga efecto en la hipótesis de que la facultad cognoscente sea un cuerpo.

El más ilustre representante de esta interpretación es sin duda Cayetano en su Comentario a la *Suma Teológica*.

Por de pronto se advierte en el gran comentarista de Santo Tomás una gran indecisión en su comentario al famoso texto de la *Suma* (I, 75, 2). Frente a la objeción últimamente aludida, ensaya tres respuestas distintas (*Ibid.*, n. VI), y, después de optar por una de ellas, adopta finalmente una interpretación general que le quita su misma razón de ser (*Ibid.*, n. X).

En este lugar (n. VII) remite Cayetano a otro anterior, donde también se ocupó del tema (*In I*, 56, 2). En ambos lugares ofrece el gran comentarista las más precisas fórmulas en que se resumen uno y otro argumento (131). Sin embargo, no parece haber distinguido con precisión los elementos característicos de cada uno.

En efecto, al explicar el principio “intus existens” recurre a unas palabras de Averroes que sólo pueden referirse al primer argumento (*In I*, 56, 2, II); al exponer el único texto donde Santo Tomás formula exclusivamente el segundo argumento [6], lo declara por una fórmula que es la más exacta expresión del primero (*In I*, 75, 2, IV), y, sobre todo, la fusión de ambos es completa cuando, para responder a las objeciones que surgen contra el primero (*In I*, 75, 2, n. V), recurre a su peculiar concepción de la *naturaleza determinada* (*Ibid.*, n. VII), lo mismo que había hecho antes para resolver la que surge contra el segundo (*In I*, 56, 2, n. III ss.).

¿Y qué concepto de “naturaleza determinada” es éste? En tér-

(131) Exponiendo el primer argumento dice: “Sensus est: Cognoscitivum in potentia essentiali aliquorum non habet in se intrinsece obiectum secundum naturale esse illius” (*In I*, 75, 2, III). A propósito del segundo, dice: “Causa enim (quare intus existens prohibet extraneum) est, quia determinatum ex se ad certam naturam in actu, non potest ad alias determinari” (*In I*, 56, 2, II).

minos generales, Cayetano considera como tal la que no es determinable por otra, precisamente con la determinabilidad de la potencia respecto del acto (132), en el sentido que nosotros hemos expuesto al tratar este punto. Pero bajo este concepto general de determinabilidad, Cayetano comprende dos cosas muy distintas: la determinabilidad del género por orden a la diferencia (133) y *la del cognoscente como tal por orden a su objeto* (134). Esta última la atribuye particularmente a las substancias espirituales, haciéndola radicar, como es obvio, en su inmaterialidad (135), mientras, por el contrario, considera los cuerpos como las verdaderas naturalezas determinadas (136).

Pues bien: con este concepto responde Cayetano a las objeciones que se pone contra uno y otro argumento. Del principio "intus existens" no se sigue que los ángeles no puedan entender las cosas distintas de su esencia, porque el principio sólo es válido tratándose de naturalezas determinadas; la del ángel, en cambio, es *intencionalmente determinable* por todas las demás (*In I*, 56, 2, n. VI). Del principio "cognoscitivum in potentia debet carere eo ad quod est in potentia" tampoco se sigue que el entendimiento haya de carecer incluso de lo espiritual, del ser y de la substancia, porque ese principio solamente vale respecto de un cognoscible que sea natu-

(132) "Propositio illa non tenet in naturis quarum una est determinabilis per alteram: sed in his tantum quarum neutra potest alterius esse determinatio. Propterea manifeste non tenet in naturis quae se habent ut potentia et actus" (*In I*, 56, 2, III. Cfr. *In I*, 75, 2, VII).

(133) Bajo este aspecto dice, por ejemplo: "Non enim receptivum omnium formarum sensitivarum, ut sic, impediretur a receptione earum, si esset actu vegetativum: quia natura vegetativa determinabilis est per sensitivam, ut potentia per actum" (*In I*, 56, a, III).

(134) En este sentido dice: "Ex hoc enim quod ponitur aliqua una natura intellectiva, necessario ponitur determinabilis per alias. Unde si albedo esset non solum visibilis, sed visiva, ex hoc ipso esset determinabilis per alios colores, sicut potentia visiva: modo autem quia est visibilis tantum non est determinabilis per eos" (*In I*, 56, 2, VI).

(135) Efectivamente, Cayetano para probar que los ángeles son determinables intencionalmente, remite a los artículos anteriores, donde con Santo Tomás probó, apoyándose en el concepto de inmaterialidad, que los ángeles son inteligentes e inteligentes en acto (*Ibid.*).

(136) "Propter hoc etiam S. Thomas hic non superflue apposuit illam propositionem: *Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam*. Haec enim propositio cum ratione non potest aptari, nisi subintelligendo quod ipse videbat, quod scilicet maiores assumptae non habent veritatem nisi in naturis contractis et determinatis, quales sunt corporeae, quae scilicet determinabiles per omnes non sunt" (*In I*, 75, 2, VII).

raleza determinada, es decir, corpórea; el cognoscente sólo debe carecer de su objeto cuando éste es indeterminable intencionalmente, cuando es un cuerpo (*In I*, 75, 2, VII).

Esta misma interpretación, más o menos explícita, encontramos en Iavelli (137), Báñez (138), Tornatore (139), Bersani (140), Mercier (141), Remer (142), etc., y ya la hemos visto adoptada incluso por Suárez.

Sin embargo, es el mismo Doctor Eximio quien ha enunciado sobre ella el juicio más justo:

“Haec responsio non videtur difficultatem evacuare. Primo, quia, vel petit principium, et assumit, quod probandum est, scilicet, potentiam corpoream non posse esse universalem et indifferentem ad omnia corpora cognoscenda, vel (ne incidat in hoc incommo- dum) utitur alio principio ad probandum fundamentum illius rationis, quod *cognoscens debet esse denudatum a natura cogniti*, utique ex ineptitudine materiae ad iuvandam cognitionem, et consequenter determinando illud principium ad materiales potentias. Et sic revera mutatur discursus Aristotelis, et aliud medium assumitur. In quo, licet antecedens de imperfectione materiae verum sit, illatio non est formalis, nec per se nota, nec sufficienter probatur” (*De anima*, lib. II, c. 4, n. 25).

En primer lugar, en la interpretación de Cayetano el argumento envuelve una petición de principio, pues para probar que lo que conoce todos los cuerpos es incorpóreo, parte del supuesto de que lo corpóreo es intencionalmente indeterminable.

Pero además de eso pervierte por completo el sentido de la argumentación aristotélico-tomista. En cuanto al primer argumento, el cognoscente tiene que carecer del objeto, no porque esté en potencia respecto de él, sino sólo porque el objeto es corpóreo y, por tanto, no cognoscente. En el segundo argumento se dice que el cognoscente en acto de una naturaleza determinada no podría conocer ninguna otra, no ya porque *un tal objeto* es indeterminado en sí mismo y excluiría de su ámbito toda otra naturaleza, si no porque *el suje-*

(137) *Quaestiones super Tres Libros Aristotelis De anima*, Venetiis, 1534, p. 142v.

(138) *In I*, 75, 2. Venetiis, 1602, col. 272-277.

(138) *Exposito principii traditi a Dvo. Thoma ad naturam investigandam rei materialis et rei immaterialis*, Placentia, 1882.

(140) *Immaterialità e pensiero*, Roma, 1922.

(141) *La psychologie*, París, Alcan, 1912, pp. 250-251.

(142) *Summa Philosophiae Scholasticae*, vol. V, Romae, 1935, n. 117, pp. 139-140.

to mismo sería determinado e indeterminable intencionalmente; no ya porque su capacidad cognoscitiva estaría absorbida por un único objeto, sino porque no tendría tal capacidad cognoscitiva.

Pero todavía más: “consequentia non est formalis nec evidens nec satis probatur”. Por este camino no se prueba en realidad la incorporeidad del entendimiento. El argumento, según esta interpretación, establece simplemente que, no siendo cognoscentes los cuerpos, el cognoscente no puede tener en sí ninguno de sus objetos, que son precisamente todos los cuerpos. Pero este razonamiento no es válido desde el momento en que hay cuerpos o virtudes corpóreas—los sentidos—que son de algún modo cognoscentes. No se ve por qué no ha de bastar una de esas naturalezas corpóreas cognoscitivas para conocer todos los cuerpos.

Y no vale insistir, como hace Suárez (143), y particularmente Bersani (144), en que el cognoscente tiene que ser *más inmaterial* que su objeto. Desde el momento en que hay cuerpos que tienen la suficiente elevación sobre la materia para conocer, la facultad que los conozca no tiene por qué ser más inmaterial que ellos; tendrá que carecer de cuantos no posean esa elemental inmaterialidad; tendrá que ser más inmaterial que los cuerpos no cognoscentes, pero no que los cuerpos cognoscentes; podrá, en definitiva, ser absolutamente corpórea.

El argumento, por lo tanto, bajo esta interpretación tan común entre los comentaristas no prueba nada; queda reducido a una pura petición de principio donde lo único que se establece—una cierta inmaterialidad del cognoscente—es debido a otro principio completamente distinto: el de la inmaterialidad raíz del conocimiento.

4) Dentro de esta misma doctrina introducen una notable modificación algunos autores como Lorenzelli (145), Hugon (146), Maquart (147), etc. Hugon resume así el argumento:

“Cognoscitivum omnium corporum in potentia essentiali nullam habet naturam corpoream in sua natura, nec corporea natura utitur in sua operatione. Ratio est, quia natura corporea est determinata ad individuationem et habet oppositionem ad caete-

(143) *De anima*, Lib. III, c. 2, n. 32, ed. cit., p. 624.

(144) *Ob. cit.*, pp. 5-10.

(145) *Philosophiae Theoreticae Institutiones*, vol. II, Romae, 1896, pp. 233 ss.

(146) *Cursus Philosophiae*, t. II, Parisiis, Blot, 1937, pp. 362-364.

(147) *Elementa Philosophiae*, t. II, Parisiis, Blot, 1937, pp. 362-364.

ras" (148). "Adeo ut nec physice nec intentionaliter queat eas recipere" (149).

Esta doctrina coincide substancialmente con la precedente, sólo que aquí se pone la raíz de la indeterminabilidad intencional de la naturaleza, en su individuación por la materia, mientras que los anteriores se refieren a aquella determinación de la forma por la materia de la que habla Santo Tomás en la cuestión 14, art. 1 de la I P. de la *Suma*.

Por consiguiente, esta interpretación cae por de pronto en todos los inconvenientes de la anterior. Pero además olvida que aunque la materia es ciertamente la raíz de la indeterminabilidad intencional, no lo es precisamente en cuanto contrae la forma al ser individual, sino en cuanto coarta su actualidad en orden a la operación. Por eso las facultades sensitivas son tan individuales como las no sensitivas, sin que pierdan por eso su capacidad de recibir las especies intencionalmente. Y, por su parte, toda facultad intelectual es también individual y principio por ende de individuación de las especies inteligibles en su aspecto entitativo, aunque por su total elevación sobre la materia mantenga su universalidad en el orden representativo (*I*, 76, 2 ad 3).

5) La interpretación de Escoto es original e ingeniosa. Conocer—dice—consiste en recibir una forma inmaterialmente, y esto, si se trata de un sujeto corpóreo, exige en su materia contrarias disposiciones a las que se requieren para que posea la misma forma materialmente. Poseer una forma natural y cognoscitivamente a la vez es como poseerla material e inmaterialmente, implica en el sujeto disposiciones contrarias "simul et sub eodem respectu". El cognoscente orgánico no puede, por tanto, ser ninguna de aquellas cosas que conoce, ni en acto ni en potencia. Consiguientemente, si un sujeto conoce todos los cuerpos, se sigue que no es corpóreo:

"Istud autem organum oportet ita esse dispositum, ut possit recipere ipsum sensibile sine materia; et in corporalibus quidquid est receptivum formae sine materia non est receptivum formae cum materia. Organum igitur sensus oportet esse non tale, hoc est carens obiecto secundum suum esse materiale et sensibile; non tantum in actu, sed etiam potentia; quod non sit receptivum in-

(148) Loc. cit., p. 93.

(149) *Ibid.*, p. 92.

tius secundum esse materiale, secundum quod esse ipsum est obiectum sensus... Et ita oppositae dispositiones requiruntur in organo sensus, quod debet esse receptivum sensibilis sine materia, et in eo quod debet recipere obiectum secundum esse materiale; ideo oportet organum denudari a forma quam recipit, et per consequens sensum qui est in tali organo" (150).

En las cosas espirituales, que carecen de materia, no se exigen esas contrarias disposiciones para poseer una forma natural intencionalmente. Por el contrario, todo lo que poseen naturalmente lo poseen a la vez cognoscitivamente. Por eso no se exige que carezcan de aquello que conocen:

"Tamen, hoc habito, quod (intellectus) si organica (virtus), non oportet ipsum esse non tale realiter, quale illud cuius debet esse receptivus intellectualiter, non enim oportet oppositam esse dispositionem in receptivo alicuius realiter et intentionaliter, supposito quod intellectus non sit virtus organica; idem enim intellectus potest esse ipsemet realiter et in actu per habitum realiter, et tamen receptivus intellectualiter, et sui, et habitus, et cuiuscumque informantis eum realiter. Et est tota ratio quia talia sic recepta intellectualiter non requirunt in recipienti determinatam dispositionem oppositam enti intelligibili reali" (151).

Esta interpretación es también completamente ajena al argumento. Ya dijo Cayetano que "Scotus... vim medii aristotelici non penetrans, ad extranea deviavit" (*In I*, 75, 2, X). Pero quizá sea ése su único defecto, porque, por lo demás, puede constituir un argumento eficaz, y aún conserva cierta analogía con el razonamiento aristotélico-tomista en cuanto que se basa también en el conocimiento de todos los cuerpos y sirve igualmente para determinar de una manera negativa la naturaleza de cada sentido. Y no sería difícil encontrar en Santo Tomás—aparte los principios generales, que son plenamente tomistas—bases directas para tal razonamiento (152).

b) Autores que interpretan rectamente el argumento.

No conocemos ninguno que, exponiéndolo detalladamente en

(150) *Commentaria Oxoniensia in Libros I et II Sententiarum*, II, dist. 3, q. 8, n. 312; Quaracchi, 1912, pp. 299-301.

(151) *Ibid.*

(152) Por de pronto, lo de las contrarias disposiciones requeridas en el sujeto para poseer una forma natural y cognoscitivamente es doctrina expresa del Santo (*In II De anima*, lect. 24, nn. 552-553. Cfr. *I*, 84, 2; *De Verit.*, 22, 1, ad 2; *C. G.*, II, 82).

todos sus aspectos, se encuentre en todo conforme con el pensamiento de los Maestros, tal como nosotros lo hemos expuesto. No obstante, son muchos los que lo exponen rectamente de un modo sumario y los que, aun exponiéndolo en detalle, dan con el sentido genuino en muchos puntos esenciales; de modo que todos los elementos de la más justa interpretación se pueden sin duda encontrar dispersos a través de los comentaristas tanto de Aristóteles como de Santo Tomás. Como no podemos entrar en detalles, nos vamos a limitar casi a dar una lista de nombres.

Por de pronto, puede encabezar esta lista el Card. Cayetano, quien, a pesar de que, al resolver las objeciones, opta por la ya expuesta interpretación, apunta antes la respuesta más justa (153) y termina su comentario con una brillante exposición del universal alcance del argumento en su genuino sentido (*In I*, 75, 2, X). El Ferrariense (154), aunque no distingue rectamente los dos argumentos, que juzga más bien como dos posibles interpretaciones de un único principio (155), expone justamente el segundo de ellos y ofrece en diversos lugares de su comentario un verdadero arsenal de doctrina para resolver las objeciones. Los Complutenses (156) ofrecen uno de los estudios más completos y acertados del razonamiento en sus dos argumentos, particularmente en lo que toca a su base experimental tomada de los sentidos, aunque al resolver alguna de las objeciones derivan hacia la interpretación de Cayetano (157). Toledo (158) en dos páginas nos presenta una de las interpretaciones más justas del primer argumento con agudas y certeras respuestas a las objeciones. No en vano dice que expone "quae

(153) "Quamvis etiam dici possit quod anima non est in potentia essentiali ad cognitionem sui, sed magis remota a sui cognitione quam aliorum ad quae est in potentia essentiali: quia oportet prius illa quam se, et mediantibus illis se cognoscere" (*In I*, 75, 2, VI).

(154) *In II C. G.*, 98, XXVI-XXX. Sobre la objeción de los ángeles, cfr. *In II*, 101, IX, de donde remite a *In I*, 55, II-VI.

(155) "Dupliciter potest intelligi talem naturam inexistentem alias naturas ab intellectu prohibere et excludere, scilicet quantum ad receptionem ipsarum in intellectu per speciem intelligibilem, ut videtur Commentator, *III De anima*, comm. 4, interpretari, et quantum ad actualem ipsarum cognitionem, ut S. Thomas ultra Commentatoris expositivem interpretatur" (*In II C. G.*, 98, XXVIII, 2).

(156) *In Tres Aristotelis Libros De anima Quaestiones*, Lib. III, q. 9, § 1, nn. 9-26, Compluti, 1741, pp. 533-544.

(157) *Ibid.*, nn. 23-24.

(158) *Commentaria una cum Quaestionibus in Tres Libros Aristotelis De anima*, Lib. III, c. 4, text. 8, q. 9, Venetiis, 1630, pp. 134v-136v.

mihī post longum studium, multamque huius rei meditationem cognoscere datum est” (159). Sólo le encontramos un fallo, al ocuparse de la objeción, por otra parte bien sencilla, de que los ángeles y las almas separadas no podrían conocer respectivamente los otros ángeles y las otras almas, que son de su misma naturaleza, y a la cual responde: “Hoc dubium fateor, quod difficile est solvere, imo ex hac parte argumentum Aristotelis videtur claudicare” (160).

Juan de Santo Tomás (161) expone también rectamente la argumentación, aunque de modo muy sumario. Sertillanges (162) hace una brillante exposición del primer argumento, al que considera “comme une application de la métaphysique du devenir” (163). Boyer (164) le concede en un manual moderno de filosofía los honores de uno de los primeros argumentos en pro de la espiritualidad del alma. Esteins Bischoff (165), en un estudio monográfico, discute ampliamente, y por lo general con acierto, sus distintos aspectos y pone de relieve la actualidad del razonamiento aristotélico-tomista.

(159) *Ibid.*, p. 135a.

(160) *Ibid.*, p. 135va.

(161) *Cursus Philosophicus*, IV Pars., q. 9, a. 1, t. III, Taurini, 1937, pp. 280-281.

(162) *S. Thomas d'Aquin*, vol. II, París, Alcan, 1925, pp. 140 ss.

(163) *Ibid.*, p. 142.

(164) *Cursus Philosophiae*, vol. II, Buenos Aires, 1945, pp. 72-74. Sin embargo, Boyer, en la respuesta a la dificultad de los ángeles, se inclina hacia la solución de Cayetano (*Ibid.*, p. 73-74).

(165) *Een omstreden argument*, BIJDRAGEN DER NEDERLANDSCHE JEZUITEN, IV, 1941, pp. 79-111.

OBSERVACIONES CRITICAS Y CONCLUSION

Después de nuestra exposición del argumento en sus diversas etapas históricas y después de la crítica hecha a otras exposiciones e interpretaciones, sólo nos resta hacer un rápido balance de todo apuntando los resultados obtenidos.

EL ALCANCE DE NUESTRA EXPOSICION

Nuestro estudio no puede pretender otra originalidad que la de haber examinado el argumento en sus fuentes, analizando detenidamente y a la luz del contexto los textos de Santo Tomás, Aristóteles y Anaxágoras. No es, por tanto, una interpretación más, sino una mera exposición del razonamiento en su sentido original y auténtico. Ello, sin embargo, es bastante si, como creemos, ha sido suficiente para poner de manifiesto que en ese su sentido genuino el argumento aparece plenamente coherente en sí y dentro de los sistemas filosóficos de sus autores, y constituye una sólida demostración de la espiritualidad del alma.

VALOR Y SOLIDEZ DEL ARGUMENTO

Para evidenciar este valor y solidez, creo que bastará poner de relieve lo que el argumento significa en la arquitectura general del sistema de Santo Tomás. La actitud negativa de muchos tomistas y las explícitas reservas de otros harían creer que se trata de un punto perfectamente aislado e inconexo dentro de ese sistema y que se puede en buen tomismo prescindir cómodamente de él sin rozar por ello las líneas maestras de dicha arquitectura.

Ahora bien: la impresión que hemos sacado de nuestro estudio es exactamente la contraria.

Fijémonos ante todo en el argumento en su fórmula primera y más directa en que la potencialidad del entendimiento se da como un hecho de experiencia. Tal argumento, lejos de ser una pieza suelta en la trabazón general del sistema tomista, es una de las aplicaciones concretas de su concepción gnoseológica universal, que a

su vez constituye una de las partes más coherentes y vigorosamente sintéticas de dicho sistema.

Dicha concepción gnoseológica descansa fundamentalmente sobre dos principios. El primero, que pertenece al orden psicológico, afirma que todo conocimiento consiste en una asimilación: “*Omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad cognitum*” (166). Esta asimilación, tan real y efectiva cuanto es objetivo el conocimiento mismo, en las cosas creadas es pasiva por parte del sujeto y activa por parte del objeto. El objeto la determina en el cognoscente por medio de su forma, bien de una manera inmediata, si está físicamente presente a él, bien mediante una especie o representación suya, en el caso contrario.

El otro principio es de carácter metafísico. Enuncia la correlación entre acto y potencia en un orden determinado: lo que está en acto por sí mismo no necesita recibirlo de afuera. Lo que está en potencia no tiene en sí el acto; necesita recibirlo de un agente exterior.

De estos dos principios brota la gran concepción gnoseológica de Santo Tomás en sus tres grandes aplicaciones concretas: A Dios, a las inteligencias separadas y al entendimiento humano. Dios, cuyo propio objeto es su misma esencia, principio y causa ejemplar a su vez de todas las cosas creadas, lo conoce todo—a sí mismo y a las demás cosas—en acto. Los ángeles, cuyo objeto propio es también su esencia, se encuentran igualmente en acto respecto de ese objeto; pero siendo su esencia determinada y finita no se encuentra en acto respecto de las demás cosas, sino merced a las especies de todas ellas que por Dios mismo les son infundidas. El entendimiento humano, en cambio, se encuentra de suyo en potencia radical respecto de su objeto. Prueba manifiesta, merced a los mismos principios, de que no tiene en sí tal objeto, ni por sí mismo ni por especies que hagan sus veces. Para convencerse de la íntima trabazón que todo esto tiene en el pensamiento de Santo Tomás, basta leer cualquiera de los artículos en que expone alguno de estos puntos. Rara vez trata lo referente a una de las tres citadas inteligencias sin referirse de paso a las otras dos para hacer ver simultáneamente en sus tres aplicaciones la perfecta coherencia de su concepción. ¿Cómo se puede, por lo tanto, poner en duda el alcance de

(166) *De Verit.*, 8, 5. Cfr. *Ibid.* 2, 8, ad 2; *C. G.*, I, 65.

esa concepción en lo que toca al entendimiento humano sin quebrantar a la vez toda su doctrina acerca de las inteligencias puras?

Y adviértase que dichos principios no son precisamente de los discutidos dentro de la Escuela. Se podría pensar quizá que el razonamiento se basa en la teoría de las especies como representación formal del objeto (167), doctrina ya no tan unánimemente aceptada en la Escuela. Pero no es verdad. Para la validez del argumento basta que el conocimiento sea considerado como una real y efectiva asimilación del sujeto por parte del objeto, aun cuando las especies por las que se realiza esta asimilación no representen el objeto más que de un modo virtual. Ya hemos visto cómo Suárez mismo claudica en la dialéctica de su refutación al reconocer que, como quiera que sean las especies, siempre tienen que ser asimilativas del sujeto. Y aun más: creemos que el razonamiento conserva su valor dentro de cualquier concepción realista que entienda el conocimiento, no como un mero producto del sujeto, sino en dependencia especificativa de un objeto trascendente, como quiera que se explique esta dependencia. Todo devenir implica la carencia de aquello que se deviene, y la necesidad de recurrir a algo externo al sujeto para explicar su acto cognoscitivo demuestra que no posee en sí aquello que conoce.

Y otro tanto cabe decir respecto del segundo argumento, que de un modo especial recalca la necesidad del estado potencial en el entendimiento, debido a que los cuerpos, su objeto, son naturalezas determinadas.

Tampoco esta doctrina es pieza suelta en la trabazón general del sistema tomista. Por el contrario, es una mera aplicación del mismo principio metafísico de la correlación entre acto y potencia, según el cual nunca una potencia puede tener a la vez y bajo el mismo aspecto dos actos adecuados y adecuadamente distintos entre sí. Lo que pesa este principio en la concepción gnoseológica tomista lo pone de relieve el Santo al preguntarse con gran insistencia si los ángeles, el entendimiento humano e incluso el divino pueden entender varias cosas a la vez (168). La respuesta es muy sencilla y clara respecto de Dios, cuyo objeto propio, su esencia, lejos de ser una naturaleza determinada, que excluya de sí las cosas

(167) D. THOMAS, I, 12, 2; C. G., II, 98; III, 49.

(168) I, 58, 2; 85, 4; *De Verit.*, 8, 14; C. G., I, 55; II, 101; *Quodl.* 7, 2.

creadas, incluye las perfecciones de todas ellas. Pero la respuesta es tan sencilla y tan clara para el caso hipotético de que el entendimiento humano estuviera naturalmente actuado en el orden intencional por una naturaleza perfectamente determinada, cual es todo cuerpo. En esa hipótesis el entendimiento humano no podría conocer las otras naturalezas corpóreas, al menos las del mismo género, que no podrían determinar ya, ni siquiera accidentalmente, la naturaleza inherente. Esta es la conclusión obvia e inmediata, que por sí misma no ofrece dificultad. Presenta cierta dificultad explicar, dentro del mismo principio, cómo a pesar de todo los ángeles pueden conocer las cosas que no son su propia substancia; pero no es razonable por una dificultad echar por tierra un principio general tan sólido. Santo Tomás no intenta hacerlo nunca, ni hay por qué intentarlo, ya que la condición propia de las inteligencias angélicas ofrece por sí misma la base de la solución. A pesar de ser la suya una naturaleza determinada en sí misma, al estar naturalmente determinada por todas las demás naturalezas, no en sí mismas, pero sí por sus especies, es en orden al conocimiento en cierta manera infinita e indeterminada. No se encuentra, por lo tanto, encerrada en sus propios y determinados límites de especie ínfima que excluye de su consorcio todas las demás especies. Conociéndose a sí mismos pueden, pues, los ángeles conocer todas las cosas; lo que no sucedería normalmente en la hipótesis del entendimiento humano.

La argumentación tomista mantiene, por lo tanto, en sus dos partes la firmeza y solidez de cualquiera de las doctrinas mejor establecidas en su sistema.

¿Cómo es posible entonces que tanto el primer argumento como el segundo se vean acosados por toda esa especie de objeciones que en torno suyo han levantado los comentaristas?

LAS OBJECIONES CONTRA EL ARGUMENTO

Es inútil repetir las cuando ya han sido casi todas tocadas y resueltas reiteradamente. La mayor parte de ellas pecan de "ignorantia elenchi". En lo que toca al argumento en su fórmula sencilla y fundamental no se suele considerar suficientemente que se basa en la potencialidad de nuestro entendimiento constatada como

condición de hecho de nuestro conocer en el presente estado, y, por lo tanto, sólo respecto de aquellas cosas que propia y directamente somos capaces de conocer, que son las naturalezas corpóreas. Y no hay nada que argüir desde el momento en que afirmamos incluso que nuestro entendimiento no lo conocemos por su especie propia, sino por las especies de las cosas sensibles. Estas especies son las únicas que de hecho actúan nuestro entendimiento en potencia. El argumento sólo nos permite, por tanto, concluir que el entendimiento no es ninguna cosa sensible.

¿Que el alma separada no podría conocer las otras almas ni el ángel los otros ángeles? Todo lo contrario. El argumento implica más bien que el alma y los ángeles, conociéndose a sí mismos en acto, conocen también en acto y perfectamente los otros individuos y especies, en cuanto a las notas comunes (169), y sólo necesitan de especies adicionales para conocer las notas distintivas.

Nuevas objeciones surgen cuando en el segundo argumento Santo Tomás prueba que toda facultad que conozca varias naturalezas tiene necesariamente que estar en potencia. Pero acabamos de ver en el párrafo anterior que esa doctrina, que parece comprometer la amplitud del conocimiento angélico, no la compromete, sin embargo, merced a las condiciones propias de tal inteligencia.

Queda, sin embargo, una objeción fuerte, quizá la única que no se basa en un malentendido. Es la de la cogitativa, y en general de los sentidos internos, de los cuales se supone que son también capaces de conocer todas las cosas sensibles. Tal como la hemos vista planteada en Suárez hemos dicho que no ofrece seria dificultad esta objeción. El Eximio se limita a probar de un modo directo, tanto "a priori" como "a posteriori", que la cogitativa conoce todos los cuerpos. Pero esto no es fácil probarlo de modo suficientemente sólido para hacer frente al argumento en cuestión, que "a priori" demuestra lo contrario.

Se puede probar, no obstante, de una manera indirecta que compromete seriamente el argumento. Si la cogitativa no conoce todos los cuerpos, tampoco el entendimiento los conocería, puesto que "nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu".

"Difficilis sane instantia", dicen los Complutenses respecto de

(169) I, 58, 2; 85, 4; *De Verit.*, 8, 14; *C. G.*, I, 55; II, 101; *Quodl.* 7, 2.

esta objeción, después de haber resuelto todas las demás con gran desenvoltura (170). Sin embargo, no la creemos tampoco tan fuerte como para hacernos dudar del valor del argumento. Santo Tomás siempre afirma que el entendimiento conoce algo más que los sentidos, alguna razón formal que en las especies sensibles sólo se encuentra "materialiter" (171). El entendimiento conoce la substancia y las esencias en general, mientras que los sentidos sólo conocen los accidentes en su ser concreto y singular (172).

Pero aun tratándose de las cualidades propiamente sensibles, podríamos hallar una respuesta satisfactoria donde la ha buscado Toledo (173), en el carácter propio del conocimiento sensitivo, que no percibe las cualidades corpóreas en su ser absoluto, sino sólo "secundum quoddam excessum". Muy particularmente se realiza esto, según constató ya Aristóteles, en el tacto por orden a sus sensibles propios, la temperatura y la presión. Y ya sabemos que puede haber cuerpos con esas solas cualidades, con su masa y su temperatura, pero diáfanos, silenciosos, insípidos e inodoros. Nada impide, por lo tanto, que los sentidos internos puedan tener esa constitución.

Por otra parte, enseña Santo Tomás que en aquellas cosas que no difieren esencialmente, sino sólo en razón de intensidad o de grado, basta conocer un grado para conocer por él y propiamente todos los demás (*De Verit.*, 8, 7), pues la diferencia en cantidad, por mera adición o sustracción, no crea razón formal distinta, al menos respecto de una facultad cognoscitiva capaz de comparar y relacionar. Pues bien: las cualidades sensibles son generalmente de esta índole. Admiten todas ellas diversos grados. Por su parte,

(170) *In III De anima*, q. 13. Compluti, 1741, p. 543.

(171) "Per formam quae a rebus accipitur, sensus non ita efficaciter rem cognoscit sicut intellectus; sed sensus per eam manuducitur in cognitionem exteriorum accidentium" (*De Verit.*, 10, 6, ad 2). "Sicut statim cum video, aliquem loquentem, vel movere seipsum, apprehendo per intellectum vitam eius, unde possum dicere quod video eum vivere" (*In II De anima*, lect. 13, n. 396). "Vita autem non videtur oculo corporali, sicut per se visibile, sed sicut sensible per accidens quod quidem a sensu non cognoscitur, sed statim cum sensu ab aliqua alia virtute cognoscitiva" (*I*, 12, 3, ad 2. Cfr. *In IV Sent.*, dist. 49, q. 2, a. 2).

(172) *De Verit.*, 10, 4, ad 1; 1, 12; *In II De anima*, lect. 12, n. 377.

(173) "Sensus communis non percipit integre sensibilia illa omnia, sed secundum gradum aliquem: non enim calorem percipit, nec alias tangibiles qualitates in quocunque gradu, sed in excessu, sicut et tactus percipit: at intellectus de omni gradu indicat: ob id ab omni etiam gradu debet denudari: et sic prorsus incorporeus erit" (*In III De anima*, c. 4, text. 8, q. 9, Venetiis, 1630, p. 135vb).

las facultades sensibles, cuyo objeto es precisamente esta variación de grados, no pueden percibir el grado igual o inferior al que poseen en sí; pero el entendimiento, conociendo varios grados, los conoce todos con concepto propio; conoce la cualidad sensible en su ser absoluto. Puede, por lo tanto, el entendimiento conocer todas las cualidades sensibles, aun cuando las facultades sensitivas internas sólo sean capaces de percibir algunos de sus grados, porque tienen los otros en su propio constitutivo.

Y si esto no bastara, hay que recordar que una objeción no es de suyo una prueba, y que esta de los sentidos internos está muy lejos de serlo. Lo primero que acusan en ella los Complutenses (174) es precisamente que no prueba, que simplemente se refugia en el campo obscuro de las relaciones entre el entendimiento y los sentidos. Eso quiere decir que se debe buscar la explicación, pero no que haya que renunciar a algo tan sólidamente establecido como el argumento, según el cual ninguna facultad sensitiva puede conocer todos los cuerpos y cualidades corpóreas.

Esto nos induce a decir algo de la base experimental tomada de los sentidos, que tanta parte tiene en la argumentación aristotélico-tomista.

FUNDAMENTOS EXPERIMENTALES DEL ARGUMENTO

Ya Anaxágoras fundamentó su revolucionaria concepción del conocimiento "a dissimili" en ciertas observaciones acerca de la percepción de los colores. Santo Tomás aduce, junto con observaciones referentes a la vista, el dato experimental del gusto, que recoge de los comentaristas de Aristóteles.

Si quisiéramos, desde el punto de vista de la Psicología Experimental moderna, emitir un juicio preciso sobre el valor y alcance de esos y otros hechos semejantes en orden a corroborar el argumento, nos tendríamos que enredar en disquisiciones de carácter positivo que, además de llevarnos demasiado lejos, no nos

(174) "Difficilis sane instantia, sed necessario solvenda ab auctoribus qui nobis modo adversantur; nam instantia probat dari sensum, qui supra seipsum reflectatur, cognoscendo non solum suam sensationem, sed quod difficilius est, sui ipsius naturam, et sensibilitatem, quam reflexionem ipsi auctores oppositi cum communi sententia frequenter negant" (*In III De anima*, q. 13, Compluti, 1741, p. 543).

aportarían ninguna conclusión categórica, dada la confusión que reina entre los psicólogos sobre la naturaleza tanto de las cualidades sensibles como de las facultades y órganos sensitivos y de la sensación misma. (175).

Basta constatar que la observación vulgar sobre el conocimiento sensitivo ofrece magníficas confirmaciones tanto del primer argumento como del segundo, y que la ciencia moderna, sobre no presentar ninguna objeción, aporta también ciertas confirmaciones de positivo valor.

Por de pronto el segundo argumento exige que, cuando una facultad cognoscitiva está intencionalmente afectada por una cualidad, no pueda conocer otras sino en la medida en que la cualidad inherente es indeterminada y determinable por ellas. Ahora bien: esto es precisamente lo que la observación vulgar nos manifiesta acerca de los sentidos. Generalmente una especie de cualidad sensible no es determinable por las otras especies de la misma cualidad ni por la misma especie en un grado inferior o igual; sí, en cambio, por la misma especie en grado más intenso, ya que de suyo la cualidad es susceptible de aumento en intensidad. De ahí que cuando la vista está viendo un color no perciba sino confusamente los colores que se le presentan a través de éste, ni menos los grados inferiores del mismo color; sí, en cambio, los grados más intensos. Cuando estamos en un ambiente henchido de rumores, los sonidos de distinto timbre los percibimos alterados y sólo cuando son más intensos que los del ambiente. Otro tanto sucede con los olores. Un aroma nos oculta otros de distinta especie, y siempre los menos intensos, aunque sean de la misma especie. Un sabor, por ejemplo el amargor que se experimenta en la lengua como consecuencia de la fiebre, altera todos los sabores y sólo deja cabida para un grado más intenso del mismo sabor. Y lo mismo sucede con el tacto en orden a la presión, al frío y al calor.

Por su parte, el argumento primero exige que cuando una facultad cognoscitiva posee en sí físicamente inherente alguna cualidad sensible, la conozca en acto o, de lo contrario, no la conozca ni en potencia. Es el caso que encontramos verificado en el tacto. Esta facultad está siempre afectada físicamente por las cualidades de presión, frío y calor en cierto grado. Sin embargo, no las percibe

(175) BARBADO, O. P., *Estudios de Psicología Experimental*, t. II, Madrid, 1948. pp 71-76.

habitualmente. Ahora bien: tampoco las percibe en cuanto se le presentan por medio de un objeto externo. Por eso ya dijo Aristóteles que el objeto del tacto no son esas cualidades absolutamente consideradas, sino las diferencias de las mismas, o sea los grados superior e inferior a aquel que es connatural a la facultad.

Y en este campo muy particularmente la ciencia moderna ofrece una plena confirmación de las doctrinas aristotélicas. Después de exponer la conocida doctrina aristotélico-tomista a este respecto, concluye el P. Barbado:

“Esta tesis escolástica es admitida hoy por todos en lo que se refiere a los sentidos térmicos, pues, como veremos muy pronto, si la temperatura del excitante es igual a la del órgano, no se produce ninguna sensación; si es mayor, se percibe con el sentido de calor, y si es menor, con el de frío. En cuanto al sentido de presión, también vemos que sólo percibimos las diferencias de presión, sean positivas o negativas” (176).

ACTUALIDAD DEL ARGUMENTO

Esteins Bischopp (177) ha llamado ya la atención sobre el valor del argumento aristotélico-tomista en la moderna contienda entre realismo e idealismo. Este valor no constituye un aspecto nuevo del argumento, descubierto en él al enfrentarlo con las modernas corrientes del pensamiento. Desde sus mismos orígenes ha sido siempre el arma principal que emplearon sus fautores contra toda clase de subjetivismo. Sobre las bases establecidas por Anaxágoras, Aristóteles hizo una refutación decisiva de la concepción de los antiguos apoyada en el principio “*simile simili cognoscitur*”, según el cual el conocimiento sería una propiedad inmanente de cada cosa, no una abertura o capacidad de ciertas cosas respecto de otras. El Filósofo opuso a esta teoría el hecho de que los sentidos—y lo mismo el entendimiento—no conocen sin el concurso de los objetos exteriores; de que el conocer es realmente una pasión en que el sujeto se comporta pasivamente y el objeto activamente.

(176) Ob. cit., p. 145. Cfr. *Ibid.*, pp. 176-77, 487-88; *Doctrina aristotelico-thomistica de sensu tactus cum modernis doctrinis comparata*, XENIA THOMISTICA, Roma, 1925, p. 255.

(177) *Een omstreden argument*, BIJDRAGEN DER NEDERLANDSCHE JEZUITEN, IV, 1941, pp. 79-111, al final.

De ahí dedujo que entre sujeto y objeto existe la oposición irreducible que hay entre acto y potencia.

Santo Tomás comunica nuevo vigor a estas doctrinas, y, frente a las concepciones de los antiguos filósofos naturalistas y de Platón (*I*, 84, 2) y de cuantos sostienen que nuestras facultades “*nihil cognoscunt nisi proprias passiones*” (*I*, 85, 2), volvió a recordar el hecho elemental de que para conocer necesitamos de las cosas exteriores.

El razonamiento mantiene todo su valor contra las modernas posiciones idealistas. Ambos argumentos, el primero “a posteriori” y el segundo “a priori”, establecen ante todo el estado de potencialidad de nuestro entendimiento. De esta manera ofrecen ya una sólida base contra toda clase de innatismo, desde el ingenuo de los primeros filósofos naturalistas y de Platón hasta el racionalista de Descartes y el crítico de Kant con sus categorías “a priori”, e incluso el del idealismo puro, que supone un conocimiento fecundado por sí mismo en el orden intencional.

Pero el razonamiento va más lejos, y tanto el primer argumento como el segundo, de la potencialidad intencional inferen incluso la no existencia física del objeto en la facultad. De este modo el razonamiento, sobrepasando la mera oposición correlativa sujeto-objeto constatada por Husserl en su análisis fenomenológico de la conciencia, sin que le bastara para una plena superación del idealismo, acusa una oposición de esencias o realidades físicas; por un lado confina al sujeto fuera del orden de cosas a que pertenece el objeto y, correlativamente, elimina el objeto de la inmanencia del cognoscente; a la luz de sus premisas la trascendencia del objeto es el postulado fundamental sobre que descansa la posibilidad misma del conocimiento comprobado como un devenir.

CONCLUSION

Nuestro juicio definitivo, después de todo lo dicho y refiriéndonos sobre todo al razonamiento en su fórmula más sencilla, o sea al primer argumento, puede resumirse así:

El razonamiento queda minado en sus fundamentos por el moderno relativismo filosófico, que no admite la capacidad absoluta de nuestro entendimiento para conocer la esencia corpórea ni, por

consiguiente, todos los cuerpos. Pero desde el punto de vista de una sana filosofía que admita esta capacidad, su valor es incontrovertible. Incluso lo creemos el argumento más claro, más obvio, más ajeno a todo apriorismo filosófico y más accesible al sentido común, pues fluye espontáneamente de la sencilla observación de que conocer es enriquecerse con las perfecciones de las cosas y del elemental principio de que lo que se adquiere no se posee previamente. En el fondo es lo que confusamente late en la conciencia que todo hombre tiene de su heterogeneidad y superioridad respecto de todo aquello que percibe inmediatamente por los sentidos; de que nunca podrá llegar a descubrir la íntima constitución de su pensamiento en un matraz de laboratorio.

No en vano es el argumento más antiguo, pues Anaxágoras no hizo más que dar la primera expresión sistemática—todavía imprecisa—a esa conciencia tan antigua como el hombre.

Si, a pesar de todo, es el argumento más discutido, ello se debe a una singular confusión surgida en torno al alcance de sus términos tal como aparecen formulados ya en el mismo texto de Aristóteles. Pero bien aquilatados estos términos, el argumento nos parece de los menos discutibles.

Por lo que toca al Filósofo y a Santo Tomás, supremos intérpretes del sentido común en su filosofía, el argumento se encuentra indisolublemente ligado a algunos de los fundamentales principios de sus sistemas respectivos y desempeña en ambos un papel decisivo en la determinación de la naturaleza del entendimiento y del alma humanos.

FR. JESÚS M.^a R. ARIAS, O. P.