

Una veta agustiniense en la teoría del conocimiento de Santo Tomás

Resumen: Es bien sabido que santo Tomás, cuando habla del conocimiento humano, y más particularmente de la relación entre conocimiento intelectual y sensible, sigue muy de cerca a Aristóteles. Todo conocimiento humano comienza por los sentidos, y la necesidad de esta mediación de lo sensible es una característica fundamental de su doctrina. Sin embargo, cuando se trata del conocimiento humano de las realidades espirituales, especialmente de la propia alma y de Dios, el Aquinate trata con mucha consideración el principio formulado por san Agustín que establece que la mente humana puede conocer las realidades espirituales por sí misma, sin necesidad de esta mediación. El presente trabajo se propone analizar algunos textos de santo Tomás que abordan esta cuestión integrando, en su original síntesis, el principio agustiniense señalado con las exigencias de la gnoseología aristotélica.

Son numerosos y bien conocidos, en general, los aportes de san Agustín a la teología de santo Tomás. Son menos frecuentes y se conocen menos, en cambio, algunas contribuciones suyas en temas filosóficos. Este trabajo se propone estudiar, precisamente, la incorporación de un principio agustiniense en la teoría tomasiana del conocimiento.

Comencemos por reconocer que, en este campo, la doctrina del Doctor Angélico es de clara y precisa inspiración aristotélica, subrayando la necesidad de la mediación sensible para nuestro conocimiento intelectual. En efecto, para él todo conocimiento humano comienza por los sentidos, y continúa necesitando de ellos aún después de realizada la abstracción, en la *conversio ad phantasmata*, que permite conocer la esencia o quiddidad en su realización individual y concreta. La necesidad de esta mediación está ligada a la condición misma de nuestra naturaleza; el intelecto humano, por ser facultad de un espíritu encarnado, tiene como objeto propio la esencia de las cosas materiales. Un texto magistral de la *Summa* lo explica con una diáfana argumentación, partiendo del principio general que afirma la necesaria proporción entre

el objeto cognoscible y la facultad cognoscitiva correspondiente. Nuestro intelecto no es como el intelecto angélico, que es facultad de un espíritu puro, pero tampoco es como los sentidos, que son facultades orgánicas. Más bien se encuentra a medio camino entre ambos. La argumentación se desarrolla con estas palabras:

«El intelecto humano no es acto de un órgano, pero es facultad de un alma que es forma de un cuerpo, como ya se ha dicho. Por eso lo propio de él es conocer la forma que existe individualmente en la materia corporal, pero no en cuanto que está en tal materia. Ahora bien, conocer lo que está en la materia individual no en cuanto que está en tal materia es abstraer la forma desde la materia individual, representada por las imágenes. Por eso es necesario decir que nuestro intelecto entiende las realidades materiales abstrayendo desde las imágenes; y a través de las realidades materiales así consideradas alcanzamos algún conocimiento de las inmateriales, así como los ángeles, por el contrario, a través de las realidades inmateriales conocen las materiales»¹.

Nos interesa ahora remarcar que en este pasaje santo Tomás afirma explícitamente que es a través del conocimiento de las cosas materiales que el intelecto humano puede alcanzar algún conocimiento de las realidades espirituales. Sin embargo, cuando luego aborda más específicamente el conocimiento humano de las realidades espirituales, concretamente de la propia alma y de Dios, considera oportuno complementar este enfoque con el principio agustiniense según el cual la mediación de los sentidos sólo es necesaria para el conocimiento de las realidades corporales. El texto clave de san Agustín, que el Aquinate conoce bien y cita en diversas ocasiones, pertenece al *De Trinitate* y expresa:

¹ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 85, a. 1: «Intellectus autem humanus medio modo se habet, non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis, ut ex supra dictis patet. Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus; et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus, sicut e contra Angeli per immaterialia materialia cognoscunt».

«La mente, en consecuencia, así como recoge por los sentidos del cuerpo noticias de lo corpóreo, así también lo hace por sí misma de lo incorpóreo. Luego, se conoce a sí misma por sí misma, por ser incorpórea»².

Ahora bien, ¿qué significa que la mente humana conoce las realidades incorpóreas «por sí misma», y no por los sentidos? ¿Es compatible esta afirmación con el principio aristotélico antes enunciado?

Santo Tomás se plantea estas cuestiones a propósito de dos temas específicos: el conocimiento que el alma humana puede tener de sí misma, y el conocimiento humano acerca de Dios. Recorramos brevemente algunos textos suyos importantes sobre cada uno de estos dos temas.

1. Cómo se conoce el alma humana a sí misma

Uno de los primeros pasajes, y al mismo tiempo uno de los más analíticos, sobre el tema del auto-conocimiento del alma humana lo encontramos en la Cuestión Disputada *De Veritate*. La pregunta que allí se plantea es si la mente se conoce a sí misma por su esencia o mediante una *species*³. Su respuesta tratará de compatibilizar ambas perspectivas: la de Aristóteles y la de san Agustín. Y esto se nota ya en la estructura misma del artículo, que balancea equilibradamente las dos opciones. En efecto, las clásicas objeciones aparecen aquí más bien como argumentos a favor de una de las dos posibilidades, concretamente la respuesta aristotélica: la mente humana se conoce a sí misma *per speciem*. Y de este lado se alinean un buen número de razones inspiradas en el Filósofo, y muchas de ellas apoyadas explícitamente en sus textos. Del otro lado, se exponen también, ahora a modo de *sed contra*, numerosos argumentos a favor de la otra opción, la de san Agustín, comenzando por la explícita referencia al pasaje recién citado del *De Trinitate*.

En el cuerpo del artículo, el Doctor Angélico sostiene que, si se distinguen bien los diversos aspectos del problema, cada uno de los dos tiene

² S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX, 3, 3: «Mens ergo ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum per semetipsam. Ergo et se ipsam per se ipsam novit, quoniam est incorporea».

³ S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 10, a. 8: «Utrum mens seipsam per essentiam cognoscat, aut per aliquam speciem».

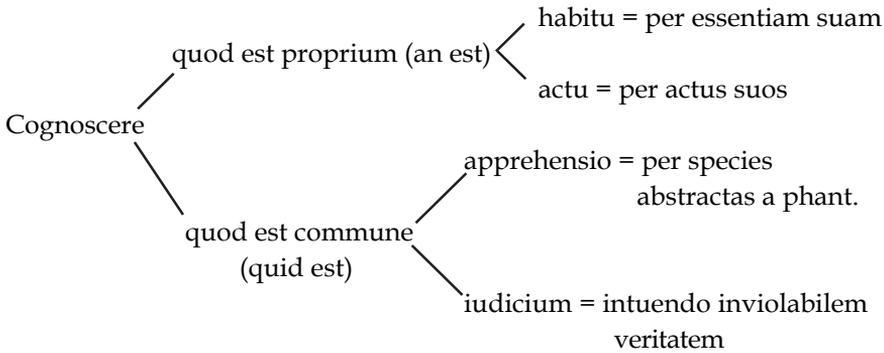
una parte de razón, A tal fin, desarrolla una respuesta muy meticulosa, que vale la pena seguir con mucha atención.

En primer lugar, debemos diferenciar el conocimiento que el alma tiene de sí misma en lo que le es común con las otras almas, es decir, su naturaleza, del conocimiento que tiene en cuanto a lo que le es propio, es decir, el hecho de existir en tal individuo. Son las clásicas cuestiones del *quid est* y del *an sit*. En lo que respecta a esta segunda cuestión, a su vez, es preciso distinguir entre conocer en acto y en hábito. En cuanto al conocimiento actual por el cual alguien percibe que tiene alma –es decir, que conoce su existencia–, el alma se conoce por sus actos. Efectivamente, primero uno debe entender algo para poder entonces entender que entiende. Captamos que tenemos un alma intelectual al percibir que entendemos algo; lo cual supone el previo proceso abstractivo que culmina en la aprehensión de la esencia de una realidad corpórea. En cambio, en cuanto al conocimiento habitual, debemos decir que el alma se conoce por su esencia, porque por la sola presencia de la esencia del alma a sí misma, ella se encuentra en capacidad de emitir su acto de autoconocimiento; de la misma manera –agrega– que quien tiene el hábito de una ciencia, por la sola presencia de dicho hábito puede conocer las verdades que corresponden a dicha ciencia.

Como se puede apreciar hasta aquí, la aprobación del principio agustiniense, lejos de ser una mera concesión a su autoridad, es un reconocimiento a la diversidad de los caminos que necesita el intelecto humano para conocer las cosas materiales, por un lado, y para conocerse a sí mismo como realidad espiritual y además con presencia existencial directa ante su propia conciencia. Pero por otro lado se mantiene el principio aristotélico, ya que para pasar del hábito al acto es necesaria una cierta mediación de los sentidos. Sólo que en este caso dicha mediación es indirecta. No se trata de abstraer el contenido mismo de nuestro conocimiento a partir de una imagen sensible, porque eso sería imposible. Se trata de desencadenar un acto cognoscitivo en el cual el intelecto pueda captarse entendiendo.

Si ahora pasamos a considerar el conocimiento de la naturaleza del alma humana, aquí también se hace necesaria una distinción, esta vez entre el conocimiento de simple aprehensión y el de juicio. En lo referente al primero, hay que reconocer que conocemos la naturaleza del alma a través de las *species* que abstraemos de los sentidos. Pues nuestro intelecto es, en el orden de lo inteligible, como la materia prima en el orden de lo sensible. En sí mismo es pura potencia inteligible, y su inteligibilidad se actualiza al recibir una *species* que lo informa. De donde concluimos que nuestra mente

no se aprehende a sí misma inmediatamente, sino que sólo después de aprehender otras cosas puede pasar al conocimiento de sí misma. Por último, si consideramos el conocimiento de la naturaleza del alma en cuanto al juicio por el cual expresamos la esencia ideal del alma humana, aquí el Angélico da la palabra nuevamente a san Agustín, citando su expresión que dice que «intuimos la verdad inviolable, por la cual definimos perfectamente, en cuanto podemos, no cómo es el alma de un hombre cualquiera, sino cómo debe ser según las razones eternas»⁴.



Como puede apreciarse, entonces, se trata de dos tipos de autoconocimiento diferentes en sus procedimientos y en su accesibilidad. Por un lado, el conocimiento de la naturaleza de nuestra mente exige una reflexión diligente y laboriosa que permita deducir, por ejemplo, su carácter espiritual a partir del análisis de sus operaciones; este procedimiento está siempre expuesto al error, como consta en la experiencia multiseccular de la historia del pensamiento. Por otro lado, la conciencia de su existencia sólo requiere de un acto de simple percepción de su presencia como fuente de los actos vitales, y esta auto-percepción es prácticamente universal e infalible. Ahora bien, en ambos casos esta cuestión disputada asigna un lugar importante a san Agustín, lo que queda corroborado en la frase con la que se cierra el *corpus* del artículo:

«Así, pues, queda manifiesto que nuestra mente se conoce a sí misma en cierto modo por su esencia, como dice Agustín, en

⁴S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX, 6, 9: «intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte quantum possumus definimus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat».

cierto otro modo, en cambio, mediante la intentio o species, como dicen el Filósofo y el Comentador, y en cierto modo, también, intuyendo la verdad inviolable, como dice nuevamente Agustín»⁵.

La especial sensibilidad del obispo de Hipona para la introspección psicológica es así reconocida y valorada por santo Tomás e integrada en su doctrina.

Si pasamos a la *Summa contra gentiles*, escrita unos años después, el comienzo del capítulo correspondiente parece revelar ahora una preferencia por la postura aristotélica. Ya el título dice así: *Quod anima in hac vita non intelligit seipsam per seipsam*⁶. Y la primera mitad del desarrollo, luego de citar el ya conocido principio agustiniense, explica las razones por las cuales el alma humana no puede conocerse por sí misma en cuanto a lo que ella es (*quid est*). ¿A qué se debe esta diferencia en la forma de plantear el tema, con la consiguiente acentuación de la perspectiva aristotélica? Es muy simple: se debe al hecho de que en el contexto de este pasaje, santo Tomás está refiriéndose a la limitación que tiene el ser humano en orden a conocer las sustancias separadas, refutando la posición de Averroes al respecto⁷. En esta argumentación, puede parecer a primera vista que la tesis agustiniense da razón al filósofo árabe, y por eso el capítulo se explaya en negar su aplicación en esta línea de interpretación. No hay, pues, variación sustancial con respecto al texto del *De veritate*. La prueba está en que a continuación aclara que tampoco san Agustín quiso afirmar eso. Y en eso coincide con Aristóteles. El verdadero sentido de la afirmación agustiniense es que el alma humana se conoce por sí misma en cuanto a su existencia (*quod est*). Efectivamente, al percibir que ella misma actúa, percibe que existe; y como actúa por sí misma, conoce por sí misma que existe.

Finalmente, examinemos cómo plantea el tema en la *Summa theologiae*. El lugar indicado es la cuestión 87 de la *prima pars*, que se pregunta *Cómo el*

⁵ S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 10, a. 8: «Sic ergo patet quod mens nostra cognoscit seipsam quodammodo per essentiam suam, ut Augustinus dicit: quodam vero modo per intentionem, sive per speciem, ut Philosophus et Commentator dicunt; quodam vero intuyendo inviolabilem veritatem, ut item Augustinus dicit».

⁶ S. TOMÁS, *C.G.*, III, c. 46.

⁷ Cf. el título de la cuestión que inicia esta sección, *C.G.*, III, c. 43: «Quod non possumus in hac vita intelligere substantias separatas sicut ponit Averroes».

alma intelectiva se conoce a sí misma y lo que hay en ella. En el artículo primero, la cuestión es si el alma intelectiva se conoce a sí misma por su esencia. Ahora el principio agustiniano aparece como la primera objeción, lo que anticipa la orientación básica de su respuesta, inclinada básicamente a dar una cierta prioridad al planteo de Aristóteles, quien figura como autoridad citada en el *Sed contra*.

En el cuerpo del artículo, la respuesta inicial es que nuestra mente se conoce a sí misma por su acto, y no por su esencia. Y la razón es la ya expuesta en el *De veritate*: nuestro intelecto se encuentra, como inteligible, en estado de pura potencialidad; y sólo se actualiza al recibir una *species*. El párrafo central sintetiza de manera admirable lo esencial del tema, como suele ocurrir con los textos de la *Summa*. Lo expresa así:

«Puesto que es connatural a nuestro intelecto, según el estado de la vida presente, que se ordene al conocimiento de las cosas materiales y sensibles, según ya se ha dicho, de ahí se sigue que nuestro intelecto se conozca a sí mismo en la medida en que es actualizado por las especies abstraídas de las cosas sensibles mediante la luz del intelecto agente, el cual es acto de los mismos inteligibles, y mediante ellos del intelecto posible. Por lo tanto, nuestro intelecto se conoce no por su esencia, sino por su acto»⁸.

Ciertamente, se trata de una reafirmación del criterio aristotélico. Sin embargo, también en este pasaje santo Tomás alude a la distinción entre los dos aspectos del autoconocimiento, lo que le permite mantener su adhesión al principio formulado por san Agustín. En efecto, después de distinguir entre el acto por el cual alguien percibe la existencia de su alma intelectiva y el acto por el cual uno considera la naturaleza de la misma, añade:

«Hay una diferencia entre estos dos conocimientos. Pues para el primer conocimiento basta la misma presencia de la mente,

⁸ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 87, a.1: «Sed quia connaturale est intellectui nostro, secundum statum praesentis vitae, quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra dictum est; consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium, et eis mediantibus intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster».

que es principio del acto a partir del cual la mente se percibe a sí misma. Y por eso se dice que se conoce por su presencia. En cambio, para el segundo conocimiento se requiere una diligente y sutil indagación. Es por eso que muchos ignoran la naturaleza del alma, y muchos también se equivocan acerca de ella»⁹.

Y cita nuevamente al obispo de Hipona. Con lo cual podemos concluir que su doctrina no ha variado sustancialmente en las distintas obras. Más allá de algunas leves diferencias de acentuación, la incorporación del principio agustiniense puede considerarse como definitiva.

2. El conocimiento humano de Dios

Si pasamos ahora al tema del conocimiento humano de Dios, nos encontramos de entrada con dos dificultades que lo limitan notablemente: su absoluta trascendencia y su pura espiritualidad. La primera consiste en que la esencia infinita de Dios sobrepasa todo intelecto creado; por eso es inalcanzable para nosotros en la vida terrenal. Sólo mediante la participación sobrenatural en la luz de la gloria divina podremos llegar, en la otra vida, a contemplarlo «cara a cara». Pero lo que sí podemos lograr ahora es conocer con certeza su existencia como causa de las creaturas, y aquellos atributos suyos que se deducen del hecho mismo de ser causa universal de las cosas. También aquí vamos a citar un lúcido texto de la *Summa* que contiene en germen todo lo esencial de la teología natural de su autor:

«Nuestro conocimiento natural toma su principio de los sentidos; por lo cual nuestro conocimiento natural se puede extender tanto cuanto puede alcanzar a través de las cosas sensibles. Ahora bien: a partir de las cosas sensibles nuestro intelecto no puede llegar a ver la esencia divina, porque las creaturas sensibles son efectos de Dios no adecuados a la potencia de la causa [...].

⁹ S. TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 87, a.1: «Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animae ignorant, et multi etiam circa naturam animae erraverunt».

Pero puesto que son efectos dependientes de su causalidad, a partir de ellas podemos llegar a conocer acerca de Dios si existe (an est), y a conocer acerca de Él aquellas cosas que se siguen necesariamente del hecho de ser causa primera de todas las cosas, que trasciende todo lo causado por sí. Por lo cual acerca de Dios conocemos su relación a las creaturas, a saber, que es causa de todo; y la diferencia de las creaturas con respecto a Él, es decir, que Él mismo no es nada de lo causado por Él; y además, que todo eso no es negado de Él por defecto suyo, sino porque lo sobrepasa»¹⁰.

Salta a la vista la inspiración dionisiana de este pasaje, particularmente en la referencia a las tres etapas de la teología en su conocimiento del Creador: la teología afirmativa, que asciende mediante la *via causalitatis*; la negativa, que purifica nuestro conocimiento teológico mediante la *via remotionis*; y la superlativa que, a través de la *via eminentiae*, alcanza en el conocimiento analógico lo más cercano que nos es posible a una ciencia acerca de Dios.

Es de remarcar también el fundamento de la desproporción en la absoluta trascendencia del Autor del universo, expresada en aquella fórmula que habla de «efectos *no adecuados* a la potencia de la causa», donde el concepto de *adecuación* debe entenderse en su sentido fuerte de *igualación* (del latín *ad - aequare*). Ninguna creatura por sí misma, y ni siquiera el conjunto de todas ellas, puede agotar el poder infinito de Dios, puede expresar toda su omnipotencia creadora, equiparándose a ella.

Ahora bien, a la dificultad de la trascendencia divina se suma para nosotros la dificultad de su espiritualidad. Y es aquí donde encontramos

¹⁰ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 12, a. 12: «Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit, unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat, quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem causae non adaequantes. [...] Sed quia sunt eius effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perducere possumus, ut cognoscamus de Deo an est; et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur; et quod haec non remouentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit».

nuevamente el aporte de san Agustín que complementa la orientación aristotélica del Doctor Angélico.

Por un lado, tenemos la limitación representada por la necesidad de la mediación sensible para nuestro conocimiento intelectual, tesis ya afirmada explícitamente en el texto citado. Por nuestra condición de espíritus encarnados, todo nuestro conocimiento natural parte de los sentidos, que son la puerta, el camino por el cual nuestro intelecto entra en contacto con la realidad. Pero no sólo son el punto de partida, sino que también marcan para nosotros un cierto límite, como dice expresamente este pasaje: *tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, inquantum manuduci potest per sensibilia*. A primera vista, esta afirmación significaría la imposibilidad de entender en general la naturaleza de las sustancias espirituales, y más específicamente de Dios. Pero sólo a primera vista. Pues esta necesaria mediación de lo sensible no implica que sólo conozcamos lo que es directamente perceptible por los sentidos, ya que nuestra alma intelectual puede captarse a sí misma en su acto intelectual, tal como lo hemos visto. Santo Tomás lo explica claramente en la cuestión disputada *De malo*, donde aclara el verdadero alcance de esta tesis. En un artículo que trata sobre el libre albedrío, una de las objeciones se basaba justamente en una interpretación erróneamente radicalizada del principio aristotélico: sostenía que sólo puede ser conocido por el hombre lo que cae directamente bajo sus sentidos, o al menos tiene efectos sensibles. La respuesta pone las cosas en su justo lugar:

«El principio del conocimiento humano es a partir de los sentidos; sin embargo, no es preciso que todo lo que es conocido por el hombre sea objeto de los sentidos o sea conocido inmediatamente por medio de un efecto sensible; pues el mismo intelecto se entiende a sí mismo por su acto, que no es objeto de los sentidos»¹¹.

Es a partir de este conocimiento de sí misma que nuestra alma intelectual entiende la espiritualidad, y puede alcanzar entonces un cierto conocimiento, aunque imperfecto, de las realidades superiores a ella, inclu-

¹¹ S. TOMÁS, *De malo*, q. 6, a.un., ad 18: «Principium humanae cognitionis est a sensu; non tamen oportet quod quidquid ab homine cognoscitur, sit sensui subiectum, vel per effectum sensibilem immediate cognoscatur; nam et ipse intellectus intelligit seipsum per actum suum, qui non est sensui subiectus».

yendo a Dios. El conocimiento del carácter espiritual de la naturaleza divina requiere, entonces, la previa experiencia de la propia interioridad, sin la cual no podríamos tener noción alguna de lo que significa ser espiritual. Es la tesis sostenida por Cornelio Fabro, y expresada con una fuerza y claridad tales que son dignas de una cita explícita:

«Para Santo Tomás las vías a posteriori nos aseguran la existencia y los atributos fundamentales de la divinidad, [...] y atestiguan la absoluta espiritualidad de Dios: pero qué significa esta espiritualidad, ser espíritu, ser una sustancia inteligente..., nuestra alma no lo tiene por abstracción de las cosas sensibles, porque estas son materiales, sino de la “cointuición” de sí misma como principio en acto de la vida espiritual. Es este conocimiento propio de nuestra espiritualidad que constituye el pre-requisito para nuestro itinerario del ulterior conocimiento de Dios y de las otras sustancias espirituales. He aquí el estupendo texto que funde la exigencia aristotélica del límite humano y la agustiniana de la intimidad y afinidad del alma con Dios: “Si bien sabemos acerca de las sustancias separadas que son ciertas sustancias intelectuales, ya sea por demostración, ya sea por fe, de ninguna de las dos maneras lo podríamos conocer si nuestra alma no conociera por sí misma lo que es el ser intelectual”»¹².

Como se ve, entonces, la incorporación del principio agustiniano viene a reconocer la importancia de la autoconciencia no sólo como un punto de partida posible para nuestro conocimiento de Dios, sino también como el camino más elevado y completo para entender su naturaleza, dentro de las limitaciones propias de nuestra condición. Es en la interioridad, nos dice san Agustín, donde Dios se manifiesta más patentemente al alma humana. Toda la tradición agustiniana reconoce que, si bien podemos encontrar vestigios

¹² C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma, Ed. Studium, 1967, p. 157 (la traducción es nuestra. Hay edición castellana en Rialp). Recomendamos la lectura completa de este capítulo, que por otra parte constituyó el motivo inspirador del presente trabajo. El pasaje citado es de C.G., III, c. 46: «Cum enim de substantiis separatis hoc quod sint intellectuales quaedam substantiae cognoscamus, vel per demonstrationem vel per fidem, neutro modo hanc cognitionem accipere possemus nisi hoc ipsum quod est esse intellectuale, anima nostra ex seipsa cognosceret».

del Creador en todas las creaturas, aún las más humildes y materiales, sin embargo Él se revela más claramente en su imagen, representada sólo en las creaturas racionales. De ahí el fuerte llamado a la interioridad tan propio de su estilo. Por supuesto, no se trata de reducir el Absoluto a la inmanencia subjetiva del pensamiento, orientación filosófica radicalmente ajena al espíritu y a la letra del Doctor de Hipona, y que sería también rechazada por santo Tomás; se trata, en cambio, de encontrar la presencia del Creador como participación ontológica en la "interioridad objetiva" del alma humana, creatura ella misma. Es siempre un camino *a posteriori* y bien conforme a la doctrina tomasiana.

Fabro encuentra una confirmación aún más expresiva de esta síntesis entre la perspectiva aristotélica y la agustiniana en relación a este punto en la *Summa theologiae*, donde se hace una referencia explícita a este acuerdo. El lugar es la cuestión 88 de la *prima pars*, en donde se plantea el tema del conocimiento humano de las realidades espirituales superiores. En la primera objeción se había citado el texto del *De Trinitate* que ya conocemos, en donde se sostiene que nuestra mente conoce las realidades incorpóreas por sí misma. Respondiendo a este argumento, el Aquinate afirma:

«De dicha sentencia de san Agustín se puede deducir que lo que nuestra mente puede saber acerca de las realidades incorpóreas lo puede conocer por sí misma. Y esto es verdad a tal punto, que los mismos filósofos dicen que la ciencia del alma es un principio para conocer las sustancias separadas. En efecto, por el hecho de conocerse a sí misma, nuestra alma llega a tener algún conocimiento de las sustancias incorpóreas, en la medida en que ella es capaz de tenerlo»¹³.

La alusión a los filósofos es una referencia inequívoca a Aristóteles, que en el comienzo del *De anima* hace una mención genérica del tema, y a

¹³ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 88, a. 1, ad 1: «Ex illa auctoritate Augustini haberi potest quod illud quod mens nostra de cognitione incorporearum rerum accipere potest, per seipsam cognoscere possit. Et hoc adeo verum est, ut etiam apud philosophos dicatur quod scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas. Per hoc enim quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere». La versión citada por Fabro dice *apud Philosophum* en lugar del más genérico *apud philosophos*; lo cual haría aún más explícita, obviamente, la referencia al acuerdo con Aristóteles.

algunos aristotélicos, especialmente a Averroes, que hace un desarrollo más detallado del mismo. Por otra parte, la idea de que nuestro saber acerca de la propia alma humana es base y fundamento para todo nuestro conocimiento acerca de las realidades espirituales superiores ya había sido expuesta en el pasaje de la *Summa contra gentiles* que citamos más arriba¹⁴.

Como conclusión, podemos decir que santo Tomás recibe el aporte agustiniense en este punto sin traicionar ni forzar el enfoque aristotélico de su doctrina del conocimiento humano. Ha visto en ambos autores intuiciones inicialmente distintas pero que responden a exigencias objetivas de la realidad, y por eso pueden converger armónicamente integrándose en una visión superadora.

Héctor J. DELBOSCO

¹⁴S. TOMÁS, C.G., III, c. 46: «Unde et scientia de intellectu animae oportet uti ut principio ad omnia quae de substantiis separatis cognoscimus».

