

SEBASTIÁN BUZETA UNDURRAGA

SOBRE EL CONOCIMIENTO  
POR CONNATURALIDAD

Cuadernos de Anuario Filosófico



CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González  
DIRECTOR

Miguel Martí  
SECRETARIO

ISBN 978-84-8081-388-4  
Depósito Legal: LG NA 737-2013  
Pamplona

Nº 250: Sebastián Buzeta Undurraga, *Sobre el conocimiento por  
connaturalidad*

© 2013. Sebastián Buzeta

**Redacción, administración y petición de ejemplares**

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>  
E-mail: [cuadernos@unav.es](mailto:cuadernos@unav.es)  
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)  
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

ULZAMA DIGITAL, S.L., Pol. Ind. Areta. Huarte calle A-33. 31620 Huarte (Navarra)



## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	5
CAPÍTULO I: NATURALEZA, INCLINACIÓN Y CONOCIMIENTO .....	7
1. Naturaleza.....	7
2. Inclinationes naturales del hombre y la <i>voluntas ut natura</i> .....	12
3. Distinción entre <i>voluntas ut natura</i> y <i>voluntas ut ratio</i> .....	15
4. Intelecto especulativo y práctico .....	19
5. Intelecto práctico y naturaleza.....	22
CAPÍTULO II: CONNATURALIDAD Y HÁBITO .....	25
1. Naturaleza del hábito y connaturalidad.....	25
2. Conveniencia del hábito de la virtud.....	27
3. Connaturalidad provocada por el hábito .....	36
CAPÍTULO III: CONOCIMIENTO POR CONNATURALIDAD.....	39
1. Lugar de la noción connaturalidad y el conocimiento por connaturalidad en la obra de Tomás de Aquino.....	39
2. El conocimiento por connaturalidad o juicio por inclinación .....	43
3. Dimensión experiencial o experimental del conocimiento por connaturalidad.....	53
4. Grados de conocimiento por connaturalidad.....	56

CAPÍTULO IV: CONOCIMIENTO POR CONNATURALIDAD Y AMOR .....	59
1. Amor y conocimiento (la connaturalidad como lo formal del amor .....	59
2. Presencia íntima de lo amado en el amante.....	63
CONCLUSIONES .....	67

## INTRODUCCIÓN

El conocimiento por connaturalidad es un tópico central en la filosofía y teología de Tomás de Aquino, no tanto por la cantidad de páginas que dedicó a su estudio, sino por su naturaleza y radicalidad para la vida humana; pues se trata de un conocimiento integral, es decir, se funda desde una armonía de todas las facultades para que el entendimiento humano juzgue verdaderamente, conforme a su naturaleza, *desde* su naturaleza. No consiste en un tipo de conocimiento por el perfecto uso de la facultad intelectual, como ocurre con la ciencia, sino que se funda en una armonía conforme a su naturaleza intelectual, lo cual lo transforma en un conocimiento vital.

Sin embargo, salvo Juan de Santo Tomás quién trabajó este tópico de manera excepcional en su *Cursus Theologicus* (aunque sólo desde la teología), fue un tanto olvidado por los teólogos y filósofos tomasianos. Recién en el siglo XX aparecen las profundizaciones más destacadas a nivel filosófico que vuelven sobre el conocimiento por connaturalidad en el marco del análisis sobre la influencia de los afectos en el conocimiento, al parecer, por el surgimiento de la fenomenología. Al respecto, cabe destacar los primeros trabajos de Pero-Sanz, D'Avenia, García Miralles, Maritain, Bortolaso, Roland-Gosselin, Biffi y Sánchez de Muniaín<sup>1</sup>, entre otros; los cuales, sin embargo, no coincidieron necesariamente entre sí. De modo que la profundiza-

---

<sup>1</sup> Detallamos la bibliografía correspondiente a estos autores, los cuales comprendemos como fundamentales sobre este tema: PERO-SANZ ELORZ, J. M., *El conocimiento por connaturalidad, la afectividad en la gnoseología tomista*, Rialp, Pamplona, 1964; BORTOLASO, G., *La connaturalità affettiva nei processi conoscitivi*, La Civiltà Cattolica 103, Italia, 1952; GARCÍA MIRALLES, M., *El conocimiento por connaturalidad en Teología*, en XI Semana Española de Teología, C.S.I.C., Madrid, 1952; ROLAND-GOSSELIN, M. D., *De la connaissance affective*, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 28, 1938; D'AVENIA, M., *La conoscenza per connaturalità in Tommaso D'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1992; BIFFI, I., *Il giudizio per quandam connaturalitatem o per modum inclinationis secondo San Tommaso: analisi e prospettive*, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 66, 1974 y MARITAIN, J., *On knowledge through connaturality*, *The Review of Metaphysics: A Philosophical Quarterly* IV (16), 1951.

ción de este tema, por parte de la comunidad intelectual, no sólo es bien reciente, sino también diversa.

De ahí que en este trabajo tenga por finalidad alcanzar los siguientes objetivos. Primero, establecer el lugar que ocupa el tema del conocimiento por connaturalidad dentro de la obra del Aquinate. Segundo, precisar lo distintivo de este tipo de conocimiento y su relevancia para la vida humana. Tercero, distinguir, dentro de las diversas interpretaciones de los recientes comentaristas, cuáles nos parecen más plausibles y coherentes al pensamiento de Tomás de Aquino. Cuarto, el orden al que pertenece primera y fundamentalmente. Y, quinto, el aporte a la discusión filosófica actual que podría tener esta cuestión de orden gnoseológica.

De modo que, para poder alcanzar dichos objetivos, el trabajo se estructurará del siguiente modo: comenzará con un análisis sobre las nociones centrales del conocimiento por connaturalidad, a saber: naturaleza, inclinación y conocimiento, siempre desde una perspectiva tomasiana. Luego, se ahondará en el vínculo existente entre las nociones de connaturalidad y hábito, deteniéndonos principalmente en un análisis sobre la naturaleza del hábito. En tercer lugar, se tratará el conocimiento por connaturalidad, poniendo énfasis en el análisis de los comentaristas de Tomás de Aquino intentando identificar aquello que nos parece acertado y aquello que requeriría de precisiones. Finalmente, se analizará el lugar que tiene el amor en el conocimiento por connaturalidad.

No puedo culminar esta introducción sin agradecer a la Universidad de Navarra por publicar este trabajo. También a la Universidad Santo Tomás de Santiago de Chile, de la cual soy profesor adjunto, por otorgarme todo el tiempo necesario para la elaboración de esta investigación. Por último, quisiera agradecer especialmente a los profesores, Dr. Juan Fernando Sellés por su invaluable ayuda en mi tesis doctoral, y al Dr. Ángel Luis González, quien con gran sabiduría y generosidad me guió en este trabajo e hizo posible su publicación.



## CAPÍTULO I NATURALEZA, INCLINACIÓN Y CONOCIMIENTO

### 1. NATURALEZA

Para adentrarnos en el conocimiento por connaturalidad según Tomás de Aquino, debemos comprender previamente algunos conceptos que darán luz a la hora de explicar dicho tipo de conocimiento. Para ello será conveniente precisar, entre otras cosas, la noción de *naturaleza* en sus acepciones más comunes, según la utiliza el Aquinate en su obra. Con todo, no se pretende un estudio acabado de este tema, sino sólo aclarar el modo en que lo utiliza, con el fin de otorgar claridad para comprender este modo de conocer.

Santo Tomás afirma al respecto: “el nombre de *naturaleza* se toma de *naciendo*. De donde, en primer lugar, se usó tal nombre para designar la generación de los vivientes, cual es la *nativitas* o *pullulatio* (nacimiento o germinación), de ahí que se diga naturaleza a *lo que ha de nacer*. Luego, el nombre de naturaleza pasó a significar *principio de esta generación*. Y debido a que el principio de la generación en los vivientes es algo intrínseco, el nombre de naturaleza pasó más adelante a significar cualquier principio intrínseco de movimiento, según dice el Filósofo en II *Physic.*, que naturaleza es el principio de movimiento en aquello que es *per se*, y no *secundum accidens*. Este principio, sin embargo, puede ser la forma o la materia. Y por eso, naturaleza quiere decir a veces forma y, otras, materia. Además, como el fin de la generación natural es, en aquello que se genera, la esencia de la especie, que se significa en la definición, por eso también la esencia de la especie se llama naturaleza. Y de este modo define Boecio *naturaleza*, en el libro *De Duabus Naturis: la naturaleza es la diferencia específica que informa cualquier cosa*, es decir, lo que completa la definición de especie”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Summa Theologiae* III, q. 2, a. 1, c. Todas las citas de santo Tomás de Aquino en este trabajo siguen el texto del *Index Thomisticus*, del Dr. Enrique Alarcón. Las obras citadas siguen las ediciones que se expondrán cada vez que se cite, en el cuerpo del libro, una nueva obra del Aquinate. Para el caso de la *Summa Theologiae*, se ha utilizado la edición Leonina (Roma,

Como vemos, Santo Tomás comienza explicando la etimología del término para llegar a una amplia noción de *naturaleza* entendida como *cualquier principio intrínseco de movimiento*, que, para el caso de los seres vivos, siempre será intrínseco. La misma palabra naturaleza indica ya la esencia en dinamismo que nos da una cierta noticia sobre el modo de su ser por su modo de obrar<sup>2</sup>. De manera que podemos aplicar el concepto de *naturaleza* tanto a seres vivos como a los inertes. Por eso, a veces puede aplicarse a la materia y, otras, a la forma, según señalaba el Aquinate. Esta significación nos lleva, a su vez, a la concepción de *naturaleza* tanto en un orden activo como también pasivo, sobre todo en los seres vivos, pues como se trata de un principio, éste opera no sólo en cuanto al ente que se encuentra realizando en acto la operación que le corresponde por la naturaleza que posee, sino también, en tanto que es apto para realizar tal o cual operación por tener una naturaleza que le permite dicho movimiento. De manera que Tomás de Aquino, en su *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, establece una definición en sentido propio de naturaleza, entendiendo a ésta como la forma de aquellas cosas que tienen en sí mismas el principio de operación<sup>3</sup>; aunque en el *De ente et essentia* propone la que a la larga será la más utilizada por sus comentadores, significando por ésta la “esencia de la cosa en cuanto está ordenada a la operación propia de la cosa misma, porque a ninguna cosa puede faltar una operación propia”<sup>4</sup>.

Con todo, el sentido primordial de ésta es el de *principio de generación*. Asimismo, hay que advertir que el principio de generación es el fin por el que obra el agente, que es lo similar a sí, lo cual en el caso de los seres vivos será la generación de otro igual a sí, de su misma naturaleza. Por tanto, como el fin de la generación natural, en lo que se genera, es la esencia de la especie, también podemos llamar ‘naturaleza’ a la esencia de la especie. Y como la esencia se comporta como fin de la generación y como principio de otras operaciones, las cuales acontecen ordenadamente por tener como fin la generación de otro ser de la misma naturaleza, puede decirse que la naturaleza en los seres vivos es la forma, la cual, operando como principio in-

---

vol. IV –1988–, V, VI y VII –1948–, VIII –1895–, IX –1897–, X –1899–, XI –1903–, XII –1905–). En adelante, al citarla, abreviaremos utilizando: *S. Theol.*

2 IZQUIERDO, J. A., *Connatural y analogía según santo Tomás*, Actas del Congreso Internacional de la Società Internazionale Tommaso d’Aquino Cajasur, Córdoba, 1999, p. 1379.

3 Cfr. *In L. Metaphysicorum* L. 5, lectio 5, n. 19 (Marietti, Turin, 1950).

4 *De ente et essentia*, c. 1. (Münster, Baur, 1933); Cfr. *Metafísica*, L. V, c. 4 (Gredos, 2ª Edición, Madrid, 1987, tr. GARCÍA YEBRA, V. y BK 1015a15).

terno, determina a la materia y los movimientos específicos que requiere el ser vivo para alcanzar su plenitud.

Por el término naturaleza, entonces, se nombra la esencia en relación con la generación, pero también para con la acción, pues la esencia como tal designa lo que la cosa es en cuanto por ella y en ella tiene el ser. Por tanto, lo natural será lo que es causado o puede ser causado por los principios naturales intrínsecos<sup>5</sup>; y en cuanto *intentio*, o tensión hacia un fin, expresará aquello hacia lo cual la naturaleza está inclinada<sup>6</sup>.

El fin de un ser vivo en ningún caso es algo exterior a sí mismo, pues la misma naturaleza y su normativa es la que establece donde está el bien, inclinándolo al viviente hacia aquello que lo plenifica, es decir, en lo que perfecciona a su naturaleza<sup>7</sup>. De ahí que en la actividad de los seres vivos se puedan distinguir actos *secundum naturam*, es decir, aquellos que perfeccionan al ente por realizar plenamente su vida específica y, a la inversa, los *contra naturam*. Y esto se da precisamente por la operación activa de la naturaleza en los entes. De tal modo que la operación *secundum naturam* lo será no sólo por la impronta de la misma naturaleza del ente que lo lleva a la perfección de sí mismo, sino también, por lo bueno a seguir. Esto lleva a comprender que la norma que impone la naturaleza no sólo es un hecho de facto, como lo podemos advertir en los diversos seres, sino también, lo conveniente para alcanzar la perfección que su naturaleza específica le exige.

Evidentemente, como afirmará Spaemann, esta noción de naturaleza es muy distinta a la de la física moderna, la cual suprimió arbitrariamente la diferencia entre movimiento natural y forzado dentro del ámbito de lo inorgá-

---

5 Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 17, q. 3, a. 1, sol. 2 (Imp. Petri Fiaccadori, Parma, vol. VI, 1856, y vol. VII, 1858). En adelante se utilizará la abreviación *Sent.*, por ejemplo, este mismo pasaje se citaría: *In IV Sent.* d. 17, q. 3, a. 1, sol. 2.

6 Cfr. *In III Sent.*, d. 20, q. 1, a. 1, sol. 1, ad. 1. Véase también para una aplicación del concepto en el ámbito jurídico: LOSADA SIERRA, M., *Origen y desarrollo del iusnaturalismo en Tomás de Aquino*, Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad, vol. 4, núm. 2, julio-diciembre, pp. 109-125, Universidad Militar Nueva Granada, Colombia, 2009.

7 Esta es una idea introducida fundamentalmente por Aristóteles, quien afirmaba que, en nuestro mundo (entiéndase la Tierra, sublunar, pues los cuerpos celestes, mundo supralunar, no se someten a las mismas leyes y es incorruptible), todo ser natural, en tanto que natural, realiza una actividad propia y específica en orden a la consecución de su fin, asumiendo que el fin aludido por el Filósofo no se refiere a algo exterior al ente natural, sino más bien ha de entenderse como su máxima actualidad, su definitiva perfección y acabamiento. Cfr. ARISTÓTELES, *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, Editorial Gredos, 1987, Madrid, España, I, 6 y *Física*, Gredos, Madrid, 1995, tr. R. de Echan-día, G., II, c. 2 y III, c. 2.

nico, eliminando de paso la dimensión activa de la naturaleza, es decir, como principio activo. De tal forma que “todo movimiento no es más que el resultado pasivo de un paralelogramo de fuerzas, unido al principio de inercia”<sup>8</sup>. En definitiva, la naturaleza es mecánica.

Entender, por tanto, la naturaleza como aquel principio intrínseco que ejerce sobre un ser determinado una serie de normativas perfectivas de su propia esencia, será lo que la unirá a la noción de *bien* y, a la vez, con el *orden moral*, para el caso de los seres de naturaleza racional. De ahí que podamos advertir que en los actos comprendidos como acordes a la naturaleza o *secundum naturam* sean, a la vez, buenos; lo cual es evidente en el orden humano.

Santo Tomás comprende lo *secundum naturam* no sólo como aquello que se sigue de la naturaleza, sino también, por un lado, a los sujetos que tienen en sí mismos y *per se* el principio intrínseco de movimiento y, por otro, a lo que se sigue de la misma por su propia virtud. Así, lo *secundum naturam* se aplicará a sujetos (animales, plantas y hombres), accidentes (color, textura y tamaño) y operaciones (correr, desplazarse y pensar)<sup>9</sup>; siempre bajo la consideración de que aquéllos se sigan de este principio y *per se*, no *per accidens*<sup>10</sup>.

De este modo, *naturaleza* será aplicado de dos modos en el lenguaje del Aquinate, a saber: primero, según que es principio activo, es decir, como un principio eficiente y, segundo, como principio que dispone a un ser, no de cualquier modo, sino según lo determina para su perfección y plenitud<sup>11</sup>.

Así, las acciones que son *secundum naturam* obedecen a la realización del bien real del ente natural que las efectúa, manifestando en ellas la intencionalidad de la naturaleza por encontrar el despliegue de su propia virtud y así alcanzar su fin adecuado. En definitiva, se trata de actos que expresan a una naturaleza que se despliega para alcanzar así su acabamiento.

Evidentemente, lo que queremos destacar es el carácter teleológico de la naturaleza, pues si éste se elimina, quedaría desvinculada de toda virtud normativa, llevándola únicamente a ser comprendida de un modo fáctico, estadístico y no metafísico, cuya interpretación no es propia del pensamiento

---

8 SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989, p. 111.

9 Cfr. GONZÁLEZ, A. M., *Moral, razón y naturaleza*, *op. cit.*, p. 53.

10 Cfr. *In L. Physicorum.*, II, Cap. I, Lectio I (Leonina, Roma, vol. II, 1884).

11 *De Veritate*, q. 12, a. 3, c. (Leonina, Roma, vol. XXII, 1970-1972).

de santo Tomás. En efecto, afirma González, “perdida la concepción teleológica de la naturaleza, lo natural es, ciertamente, lo *ut in pluribus*: lo que de hecho sucede la mayor parte de las veces, pero a diferencia de lo que sucede con lo *secundum naturam*, tal superioridad estadística no tendría por qué hacer referencia a algo realmente perfectivo de la naturaleza; es, simple y llanamente, lo que *de hecho* sucede la mayor parte de las veces”<sup>12</sup>.

Por tanto, en el presente trabajo se utilizará la noción de *naturaleza*, no al modo de la física moderna que la identifica con “lo normal”<sup>13</sup>, comprendiendo éste desde el punto de vista estadístico, sino en cuanto *principio de movimiento*, directamente relacionado al hombre, y en su relación con las virtudes, debido a nuestro objeto de estudio.

A partir de estas breves precisiones, podemos indicar que Tomás de Aquino distingue las diferentes vidas según el principio específico de los seres vivientes, ubicando al ser humano en la cima de la clasificación, pues su principalidad está situada, no en el automovimiento limitado donde la finalidad del mismo está en las operaciones de nutrición, crecimiento y reproducción (propia de los vegetales), ni tampoco en el conocimiento sensitivo (propio de los animales), sino más bien en el conocimiento intelectual, donde tiene su origen el comportamiento humano<sup>14</sup>. Ésta es la razón por la que al hombre se le puede definir según su posesión de *logos* como *animal racional*. En efecto, lo que es origen del comportamiento esencialmente humano o, lo que es igual, lo que es natural al hombre, es lo que tiene como principio, no una forma sensible exterior al hombre (como si el principio de sus operaciones estuviera fuera de él), sino más bien, una *forma intelectual*<sup>15</sup>. Lo que se admite como origen del comportamiento humano está muy lejos de ser la estimación sensible, pues por más que mediante ésta se conocen los bienes que caen bajo los sentidos (con su consecuente atracción o rechazo de los mismos a través de las pasiones generadas por el apetito), tales bienes nunca se comportan como determinantes últimos de nuestra voluntad.

---

12 GONZÁLEZ, A. M., *Moral, razón y naturaleza*, op. cit., p. 77.

13 Cfr. SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, op. cit., p. 109.

14 *S. Theol.* I q. 18, a. 3, c.

15 *De Malo*, q. 6, a. 1, c. (Marietti, Turin, 1953); Cfr. pp. 303-319 (*Cuestiones disputadas sobre el mal*, Eunsa, Pamplona, 1997).

## 2. INCLINACIONES NATURALES DEL HOMBRE Y LA *VOLUNTAS UT NATURA*

Dentro de los grados de vida, los más altos son los propios de los seres vivos que más se poseen a sí mismos, es decir, aquellos en que el origen del movimiento es más íntimo, poseyendo así más su ser, existiendo, por tanto, una mayor unidad ontológica. Siguiendo esta línea argumentativa, santo Tomás explica que tal como sea la perfección de las naturalezas así será su consecuente movimiento: “tener alguna inclinación, que es el apetito natural o amor, es común a toda naturaleza. Inclinación, que no obstante ser común a todas, se halla de diversa manera en las diferentes naturalezas, en cada una a su modo. Por lo cual, en la naturaleza intelectual se halla una inclinación natural según la voluntad; en la naturaleza sensitiva, según el apetito sensitivo; y en la naturaleza carente de conocimiento, sólo según el orden de la naturaleza respecto de algo”<sup>16</sup>.

El Aquinate distingue tres géneros de inclinaciones que se siguen de la naturaleza racional humana: “En primer lugar, encontramos en el hombre una inclinación al bien según la naturaleza que tiene en común con todas las sustancias, y a causa de la cual cualquier sustancia apetece su conservación. Según esto, pertenece a la ley natural esta inclinación por la que la vida del hombre se conserva y se impide lo contrario. En segundo lugar, existe una inclinación hacia algo más específico según la naturaleza que tiene en común con los restantes animales. Y así, se dice que pertenecen a la ley natural aquellas cosas que la naturaleza enseña a todos los animales, tales como la unión del macho y la hembra, la educación de los hijos y similares. En tercer lugar, existe en el hombre una inclinación al bien según la naturaleza de la razón, que es la suya propia, de modo que el hombre tiene inclinación natural a conocer la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. Y según esto, pertenecen a la ley natural aquellas cosas que se esperan de esta inclinación como, por ejemplo, que evite la ignorancia, que no ofenda a los otros con los que debe conversar, y las demás cosas parecidas a éstas”<sup>17</sup>. En efecto, por un lado, el hombre tiene la inclinación a conservarse en la naturaleza, de ahí su atracción a la comida y bebida; por otro, se inclina a los placeres venéreos, pues mediante esta inclinación se sostiene la especie. Sin embargo, ninguno de los seres vivos manifiesta en su vida la inclinación al bien según la natu-

---

16 *S. Theol.* I, q. 60, a. 1, c.

17 *S. Theol.* I-II, q. 94, a. 2, c.

raleza de la razón, de ahí que por ser exclusiva del hombre, determine su naturaleza como racional.

Esta naturaleza implica una intimidad vital que se manifiesta en sus operaciones. Sólo el ser humano, por su naturaleza intelectual y, específicamente, por la inteligencia principia su actuación. Así, mientras más intelectual sea su obrar, más adecuado será a su naturaleza, es decir, más natural. Debido a que la naturaleza intelectual se comporta como principio en la actividad humana, es generadora de una inclinación específicamente humana que refleja, por tanto, a la misma naturaleza: la inclinación al conocimiento. Todos los hombres por naturaleza desean conocer, dijo Aristóteles al comienzo de la *Metafísica*<sup>18</sup>, comprendiendo esta inclinación como algo propio de nuestra naturaleza, es decir, como lo distintivo de ella. Santo Tomás afirma que “el apetito natural es la inclinación de cualquier cosa hacia algo a partir de su naturaleza”<sup>19</sup>. Como el apetito natural en el hombre es aquello conforme a su naturaleza, entonces éste, por ser intelectual, tenderá al conocimiento y, por tanto, a la posesión de la verdad.

Ahora bien, el apetito natural se reconoce a partir de una facultad. Pero no por ello lo que busca es sólo el objeto de esa potencia y, por tanto, un bien parcial. Al contrario, debido a que es una inclinación natural, se sigue que el bien es de todo el ente, no sólo de una parte de éste. Ahora bien, en el caso del ente intelectual, como la inclinación natural es hacia lo conveniente a la naturaleza, se trata de una apertura de todo el ente intelectual a la verdad universal, por ser la verdad el bien del intelecto.

Sin embargo, si bien en cuanto ser intelectual, según dijimos más arriba, apetece la verdad, no tiende a ésta en cuanto verdad, sino en cuanto bien; inclinándose la voluntad hacia ella no por verla como la verdad universal, sino bajo su consideración de bien universal<sup>20</sup>, comportándose así como bien propio de todo ente intelectual. En consecuencia, de la misma manera que en el intelecto inhieren los primeros principios, de igual modo en la voluntad hay una adhesión natural al fin último o bien universal<sup>21</sup>. Este acto de la voluntad en el hombre, consistente en querer todo su bien (abarcando todo lo que le conviene al hombre), es denominado por el Aquinate como *voluntas*

---

18 Cfr. *Metafísica*, Gredos, 1994, Madrid, tr. T. Calvo, L. 1, c. 1; BK 985a.

19 *S. Theol.* I q. 78, a. 1, ad. 3.

20 Cfr. WIDOW, J. L., *La naturaleza política de la moral*, Ril Editores, Santiago, 2004, p. 98.

21 Cfr. *S. Theol.* I q. 19, a. 3, c; q. 80, a. 2, c; I-II q. 5, a. 4, ad. 4.

*ut natura*<sup>22</sup>. La voluntad como naturaleza tiene como objeto no sólo el mismo fin último, sino también el bien en común<sup>23</sup>. De ahí que santo Tomás exprese que caería dentro del objeto de la *voluntas ut natura* “todas aquellas cosas que universalmente convienen al que quiere según su naturaleza”<sup>24</sup>. Así, esta inclinación primera es por un lado, natural, y, por otro, racional. En efecto, es natural por cuanto es espontánea y necesaria, pero también es racional en tanto que inclina hacia el bien que es propio de nuestra naturaleza. En consecuencia, esta inclinación se debe comprender como constitutiva de la naturaleza humana, y el objeto de aquélla, como la razón de existencia del hombre<sup>25</sup>.

Ahora bien, no se debe confundir ni menos identificar, a la *voluntas ut natura* con el apetito natural. Cuando se expresa que la voluntad tiene un obrar natural se está señalando que está en sintonía con la naturaleza, es decir, que no tiene oposición a ella, pero no se identifica con ella. El obrar natural (determinado *ad unum*), efecto del apetito natural, sigue a una forma natural, mientras que el obrar voluntario (determinado *ad multi*), a una forma aprehendida<sup>26</sup>.

A su vez, esta tendencia a la obtención del bien supremo y, en definitiva, a la plenitud es, no obstante consciente y natural, en tanto que es una inclinación ineludible. La tendencia a lo que nos conviene plenamente en cuanto seres personales no es elegida, sino que deviene de nuestra constitución on-

---

22 Cfr. *S. Theol.* I q. 78, a. 1, ad. 3. Cfr. para un estudio sobre este tema y su correspondiente bibliografía: SELLÉS, J. F., *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del intelecto y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2000, cap. IV, epígrafe 1: *Voluntas ut natura*.

23 Cfr. *S. Theol.* I-II q. 10, a. 1, c.

24 *Ibid.* El su estudio sobre este concepto de Tomás de Aquino, Alvira es muy preciso, pues analiza el objeto de la ‘*voluntas ut natura*’ después de revisar los diversos lugares donde Tomás de Aquino, a lo largo de toda su obra, se ha referido directamente al objeto de la voluntad. Cfr. ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad, Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Eunsa, Pamplona, 1985, p. 20.

25 LETELIER, G., *Lecciones fundamentales de filosofía*, Ediciones Universidad Santo Tomás, Santiago, 2012, pp. 158-159.

26 *Ibid.*; Cfr. *S. Theol.* I, q. 41, a. 2, c. La distinción entre apetito natural y voluntad como naturaleza hay que buscarlo en la línea del objeto. Todas las naturalezas están determinadas a los bienes específicos que las perfeccionan, a diferencia de la racional que posee libre albedrío. El apetito natural se inclina hacia un bien particular; la voluntad hacia el bien universal. Cfr. *De Veritate*, q. 24, a. 7, c. y *De virtutibus in communi*, q. 1, a. 8, c. (Marietti, Turin, 1953).



tológica, la cual se comporta como fundamento de todo nuestro dinamismo tendencial afectivo<sup>27</sup>.

### 3. DISTINCIÓN ENTRE *VOLUNTAS UT NATURA* Y *VOLUNTAS UT RATIO*

Establecido que la voluntad como naturaleza o *voluntas ut natura* tiende al bien en común y al fin último o felicidad, santo Tomás agrega que ésta también está inclinada a aquellas cosas que convienen para alcanzar su objeto, “pues mediante la voluntad no deseamos sólo lo que pertenece a la potencia de la voluntad, sino también lo perteneciente a cada una de las potencias y a todo el hombre. De manera que el hombre naturalmente no sólo quiere el objeto de la voluntad, sino también lo que conviene a las otras potencias: como el conocimiento de lo verdadero, que corresponde al entendimiento, o el ser, el vivir y otras cosas semejantes que se refieren a la consistencia natural. Todas estas cosas están comprendidas en el objeto de la voluntad, pero como bienes particulares”<sup>28</sup>.

Esta última aclaración, la referida a los objetos particulares, implica un cambio de perspectiva, pues se trata ahora de bienes particulares como ser, vivir y entender; pasando así del plano formal al material. Y como estos bienes caen bajo la consideración de lo que es conveniente, el hombre los quiere naturalmente porque existe en el sujeto una disposición natural a quererlos<sup>29</sup>. Sin embargo, no significa que la voluntad como naturaleza tenga la inclinación específica a éstos, sino que debido a su natural inclinación al fin último de la naturaleza racional, todo aquello que le sea conveniente caerá bajo esta inclinación principal como una especie de consecuencia natural. Por eso dice el Aquinate: “la inclinación natural de la voluntad no sólo es hacia el último fin, sino a cualquier bien que la razón muestre”<sup>30</sup>.

De ahí que la tendencia natural a la felicidad vaya acompañada de un complemento electivo que determine que tales objetos particulares son buenos y, en consecuencia, susceptibles de ser apetecidos y elegidos. Nadie

---

27 Cfr. QUIROGA, F., *La dimensión afectiva de la vida*, Cuadernos de anuario filosófico, Pamplona, 2001, p. 64.

28 *S. Theol.* I-II q. 10, a. 1, c. En efecto, la voluntad no puede referirse a nada si no es bajo la consideración de bien. Por eso, es necesario precisar existe un bien de orden formal al que tiende la voluntad y otros de orden material por caer bajo el primero.

29 Cfr. ALVIRA, T., *Naturaleza y Libertad*, *op. cit.*, p. 28.

30 *De virtutibus in communi*, q. 1, a. 5, ad. 2.

puede elegir cosa alguna si no tiene previamente la inclinación al bien en general y, a su vez, al máximo bien. Es más, gracias a esta inclinación discriminamos entre las cosas que elegimos, pues las consideramos más o menos buenas, ya que nada se considera más o menos, sino en relación a lo máximo. En consecuencia, la inclinación natural al fin último es causa de la libertad<sup>31</sup>.

Ahora bien, sentencia el Aquinate: “Si la disposición por la que alguien le parece que algo es bueno y conveniente fuese natural y no sujeta a la voluntad, la voluntad con necesidad natural lo elige, y así todos los hombres por naturaleza desean ser, vivir y entender”<sup>32</sup>.

Esto implica que aunque haya tendencia natural a estos bienes, al no conformar su objeto formal, debe siempre elegirlos, convirtiéndose entonces en objeto, ya no de la *voluntas ut natura*, sino de la voluntad como razón o *voluntas ut ratio*, es decir, como voluntad electiva, por eso se la llama a esta con propiedad *elección*<sup>33</sup>. Esta distinción es precisada por Tomás de Aquino cuando analiza ambas operaciones tomando como criterio de distinción su referencia al fin. Así, “difiere, como dice el Filósofo en el III de la Ética, la elección de la voluntad en esto, que la voluntad, propiamente hablando, es del mismo fin; pero la elección es de esas cosas que son hacia el fin. Y así, la simple voluntad es lo mismo que la *voluntas ut natura*: pero la elección es lo mismo que la *voluntas ut ratio*, y es el acto propio del libre albedrío”<sup>34</sup>.

Como la voluntad está determinada hacia el bien en general, requiere determinar el impulso hacia un bien particular. Aquí es donde juega un rol decisivo la inteligencia como *presentadora* de bienes particulares, para que la voluntad establezca cuáles de ellos elegirá. Por eso, la *voluntas ut ratio* es la voluntad que sigue a la razón: la *voluntad deliberada* o *consultiva*<sup>35</sup>. Al respecto, Polo comenta esta dimensión complementaria de la facultad apetitiva, a través de la cual el apetito logra realizar su acto de modo pleno. Por eso,

31 Cfr. FORMENT, E., *Id a Tomás*, Fundación GRATIS DATE, Segunda Edición, Pamplona, 2005, cap. ‘La libertad’.

32 *De malo*, q. 6, a. 1, c. La inclinación natural de la voluntad, como no sólo es hacia el fin último sino hacia todo bien que la razón le presente, precisamente por aquella primera inclinación, los bienes como ser, vivir y entender son queridos casi como si fueran objeto formal de la voluntad como naturaleza, debido a estar tan vinculados con el desarrollo y perfeccionamiento de la naturaleza intelectual. Cfr. ALVIRA, T., *Naturaleza y Libertad*, *op. cit.*

33 Cfr. *In I Sent.* d. 48, q. 1, a. 4, c; *S. Theol.* II-II q. 18, a. 4, c y *S. Theol.* II-II q. 21, a. 3, c.

34 *S. Theol.* III q. 18, a. 4, c.

35 Cfr. *Ibid.*, a. 3, c.

afirma que la vida práctica del hombre, con su natural tendencia al bien universal, exige que la voluntad como naturaleza vea su acabamiento por medio de la voluntad como razón, pues a través de ella evaluará el lugar del bien particular que tiene frente a sí respecto del bien universal, aceptándolo o rechazándolo<sup>36</sup>.

A partir de esta distinción, se puede establecer una relación análoga entre las susodichas facetas de la voluntad y el *intellectus* para con la *ratio*, pues así como el *intellectus* es a la *ratio*, lo es también la *voluntas ut natura* a la *voluntas ut ratio*. En efecto, el *intellectus* es previo y condición de la *ratio*, del mismo modo que la voluntad como naturaleza es base para todo querer que esté referido a los medios y fines concretos. Así, al igual que se distinguen intelecto y razón, se puede establecer análogamente la distinción entre simple voluntad y libre albedrío.

Dice Tomás: “Del mismo modo que por parte de las aprehensiones intelectivas se encuentran el intelecto y la razón, así también por parte del apetito intelectual se encuentran la voluntad con respecto al libre albedrío, que no es otra cosa sino la virtud electiva”. Esto resulta claro por la correlación de sus actos y de sus objetos. Pues entender implica la simple percepción de una realidad, de donde se dice que propiamente se inteligen los principios que se conocen por sí mismos sin comparación. Razonar, por el contrario, consiste propiamente en pasar del conocimiento de una cosa al conocimiento de otra, de donde propiamente razonamos de las conclusiones que se desconocen desde los principios. Por parte del apetito, igualmente, querer significa el simple deseo de algo. Por eso se dice que la voluntad tiene por objeto el fin, que es deseado por sí mismo. Elegir, en cambio, significa querer una cosa para conseguir otra, de donde propiamente es de esas cosas que miran el fin. Ahora bien, lo que en el orden cognoscitivo es el principio con respecto a la conclusión, a la que asentimos por los principios, eso mismo es, en el orden apetitivo, el fin con respecto a los medios deseados por razón del fin. De donde es manifiesto que tal como se encuentra el intelecto respecto de la razón, así también lo está la voluntad con la potencia electiva, esto es, al libre albedrío<sup>37</sup>.

De lo anterior se desprende otra distinción fundamental: mientras en la *voluntas ut natura* se define por la necesidad del fin último o bien universal,

---

36 Cfr. POLO, L., *La voluntad y sus actos (I)*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria, n. 50, Pamplona, 1998.

37 *S. Theol.* I q. 83, a. 4, c.

en la *voluntas ut ratio* no hay necesidad alguna, razón por la cual en su nombre lleva el concepto *ratio*. La distinción entre una y otra está dada por cómo se determina la voluntad en cada estado. Santo Tomás lo explicita en *De Veritate* cuando al referirse a la *voluntas ut natura* señala: “en la voluntad inhiere un cierto apetito natural del bien que le es conveniente”<sup>38</sup>. Mientras que con respecto a la *voluntas ut ratio* afirma que “apetece algo según su propia determinación y no por necesidad”<sup>39</sup>. Por lo mismo, los actos y hábitos que pertenecen a esta última están abiertos al bien y al mal<sup>40</sup>.

Ahora bien, no obstante la diversidad de estados o actos de la voluntad, Tomás de Aquino precisa, para salvaguardar la unicidad de la potencia, que si bien son actos distintos<sup>41</sup>, ambos provienen de la misma facultad, pues la distinción entre las potencias no ocurre por causa de los actos que realicen, sino por sus objetos. Y ocurre que, en este caso, tanto para la voluntad como naturaleza como para la que es razón, sus actos “se atienen a una razón común del objeto, que es el bien”<sup>42</sup>. En efecto, la *voluntas ut natura* se mueve hacia algo según la bondad absoluta que hay en la cosa y, a su vez, la *voluntas ut ratio* se mueve hacia algún bien en orden a otro<sup>43</sup>. En todo caso, es importante precisar que aunque ambas tienden al bien, debido a la apertura de la *voluntas ut ratio*, para el hombre no está asegurada la obtención de la felicidad, aún cuando por la *voluntas ut natura* tienda a ésta naturalmente. Esto es así ya que la apertura, dada por la razón que le presenta diversos objetos o medios a elegir, implica la elección de opuestos, de modo que a través de la *voluntas ut ratio* se puede elegir el mal y así adquirir vicios que alejen al hombre de la consecución de aquello que desea por medio de la voluntad como naturaleza: la felicidad<sup>44</sup>.

---

38 *De Veritate*, q. 22, a. 5, c.

39 *Ibid.* Para un estudio más acabado respecto de la *voluntas ut ratio* véase la obra de ALVIRA, R., *Naturaleza y libertad*, *op. cit.*, c. II.

40 Cfr. *De Veritate* q. 22, a. 5, ad. 5 y *De Malo* q. 2, a. 3, ad. 2.

41 Cfr. *S. Theol.* III q. 18, a. 3, c.

42 *S. Theol.* III q. 18, a. 3, c. y, para una mayor precisión sobre este tópico, confróntese SELLÉS, J. F., *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del intelecto y de la voluntad según Tomás de Aquino*, *op. cit.*, p. 384.

43 Cfr. *In III Sent.* d. 17, q. 1, a. 1, sol, ad. 1.

44 Esta indeterminación es lo que destaca el profesor Sellés, pues ella es signo de la posesión de libertad por esta indeterminación objetiva respecto de los medios a elegir; más no de los actos, pues eso sólo es posible por medio de un segundo paso a través del logro de la virtud. SELLÉS, J. F., *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del intelecto y de la voluntad según Tomás de Aquino*, *op. cit.*, pp. 401-402.

Dejemos acá la distinción entre ambas voluntades para volver a un aspecto de la *voluntas ut natura* y así no desorientarnos en nuestra investigación. Nos referimos a la natural *inclinación al conocimiento* mencionada más arriba. Como expresamos, la tendencia que proviene de la misma naturaleza humana es hacia el conocimiento. Ahora bien, el conocimiento humano tiene una doble dimensión, a saber: *especulativo y práctico*.

#### 4. INTELLECTO ESPECULATIVO Y PRÁCTICO

La distinción entre intelecto especulativo y práctico es, desde la filosofía de santo Tomás, una herencia de la división que hacía Aristóteles al respecto<sup>45</sup>. Esta división se toma a partir del fin, del que se toma además la distinción de perfección<sup>46</sup>. Ambos autores utilizan la misma expresión para referirse a la causa de dicha distinción de conocimientos, tales como: *ad invicem fine, ex fine, secundum finem*<sup>47</sup>. “Esto es así, porque (el entendimiento práctico) conoce lo verdadero y lo falso en la acción, mientras que el entendimiento teórico se desentiende de ella”<sup>48</sup>. La cuestión se limita al rol director de la razón, pues mientras el intelecto o razón práctica dirige, la teórica no<sup>49</sup>. De este modo, el fin del intelecto teórico es siempre la considera-

45 Cfr. SELLÉS, J. F., *Razón teórica y razón práctica*, Cuadernos del Anuario Filosófico, 2000, Pamplona, Navarra, p. 30. En este trabajo, el autor hace mención a una herencia aristotélica, reforzando así lo señalado, a saber, que en este punto, Tomás de Aquino sigue fielmente al Estagirita: “Derivada del fin, se establece otra diferencia entre uno y otro uso de la razón, a saber: que la razón práctica “dirige” en la actividad práctica, y no así la teórica”. Nota a pie. Cfr. *In III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 2, c.

46 “Optima autem operatio hominis est quae est optimae potentiae respectu optimi obiecti” (La mejor operación del hombre es la de la mejor potencia respecto del mejor objeto). *S. Theol.* I-II q. 3, a. 5, c. La primera parte no nos dice mucho, pues como la mejor potencia es el entendimiento, quedamos sin poder aclarar cuál es mejor. Pero la segunda parte dice relación con el objeto, y el mejor objeto es la verdad más alta, que es Dios. De modo que como a la razón especulativa le corresponde el conocimiento de este objeto, no a la práctica, se concluye que la primera es superior.

47 Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima* L. III, cap. X (Gredos, Madrid, 1985, tr. Calvo, T.); *Metafísica* L. II, cap. 1; *In L. Boethii de Trinitate*, q. V, a. 1 (Leiden, Decker, 1959); *In L. Metaphysicorum*, L. II, Lectio II, n. 290; *In L. De Anima* L. III, Lectio XV, n. 820 (Marietti, turin, 1959). Cfr. ROSSI, A. F., *Conocimiento especulativo y conocimiento práctico*, Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza 1949), Universidad Nacional de Córdoba, Buenos Aires, 1950, tomo II, pp. 1195-1232.

48 Cfr. *In L. De Anima* L. III, lec. 12, n. 15; SELLÉS, J. F., *Razón teórica y razón práctica*, *op. cit.*, p. 30.

49 No se trata de que la inteligencia se oriente a alguna parte, sino que ha de ordenar a las demás facultades, como a la voluntad. Esto se da así porque sólo la razón conoce, mientras que la vo-

ción de la verdad *en sí misma*: “veritas secundum se et propter se”<sup>50</sup>, es decir, se ordena “ad solam cognitionem veritatis”<sup>51</sup>, a la sola consideración de la verdad; es decir, a lo universal, a lo sustancial y necesario. Se trata, en efecto, de un acto contemplativo.

La distinción proviene principalmente de San Agustín, de acuerdo al Libro XII del *De Trinitate*, donde establece que mientras el conocimiento teórico mira lo que está por sobre el entendimiento<sup>52</sup>, el práctico considera lo inferior a aquél. Esto es asumido por el Aquinate al afirmar que “por referencia a las naturalezas superiores, ya sea contemplando absolutamente la misma verdad y la naturaleza de las cosas, ya sea tomando de aquellas naturalezas la razón y casi el ejemplar de la operación, hablamos de razón superior. En cambio, por referencia a lo que se convierte a las cosas inferiores ya sea considerándolas por la contemplación, ya sea disponiéndolas por la acción, hablamos de razón inferior”<sup>53</sup>. La razón superior, por tanto, se ocupa de las cosas eternas, tanto para contemplarlas como para tomarlas por regla de actuación, distinguiéndose así de la inferior que se ocupa de las cosas de orden temporal<sup>54</sup>.

De este modo, mientras la razón teórica o especulativa toma su perfección de lo universal y necesario, la práctica, de lo particular, accidental y contingente. La primera conoce para sí misma, pero la segunda, en virtud de la operación a realizar<sup>55</sup>, incluso si no se realiza en la práctica, es decir, si no se lleva a cabo en acto. Así, cuando Tomás de Aquino se refiere al intelecto especulativo y al práctico, está designando dos dimensiones de la misma facultad, las cuales difieren por dos aspectos: *por el fin*, y ahí encontramos por parte del especulativo el *simple saber* o, por el práctico, *la acción*; y *por el modo*, a saber, *la simple consideración del ser* o *la naturaleza de la acción*<sup>56</sup>.

---

luntad no. Cfr. para un mayor abundamiento: SELLÉS, J. F., *Razón teórica y razón práctica*, *op. cit.*

50 “La verdad según sí misma y por causa de sí”. In *Libros Metaphysicorum*, Lectio II, n° 290.

51 In *L. Boethii de Trinitate*, q. V, a. 1, ad. 4.

52 Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, XII, caps. III-IV, BAC, Edición Bilingüe, Madrid, 1985.

53 *De Veritate*, q. 15, a. 2, c.

54 Cfr. GONZÁLEZ, A. M., *Tomás de Aquino: De Veritate, Acerca de la razón superior e inferior*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria 87, Pamplona, 1999, p. 15.

55 SELLÉS, J. F., *Razón teórica y razón práctica*, *op. cit.*, p. 65.

56 LETELIER, G., *Lecciones fundamentales de filosofía*, *op. cit.*, p. 149.

De este modo, la perspectiva bajo la que mira formalmente a la verdad el intelecto práctico es, ya no la esencia inteligible, sino la verdad bajo su razón de *bien o fin*, debido a su directa relación con el apetito natural del hombre, a saber, la voluntad. Esto, sin embargo, no debe provocar confusión respecto de la operación que realiza la voluntad y la razón práctica, por más que ambas tengan la capacidad de *mover*. En efecto, “la razón práctica no se mueve, pero puede mover aquello que está sometido al movimiento”<sup>57</sup>, de modo que aquellas facultades que caen bajo este aspecto, es decir, las apetitivas, son dirigidas por la razón práctica, pues muestra, ordena y subordina comparando, ordenando y destacando aquello que es sujeto de ser elegido posteriormente por la voluntad. Por lo tanto, el intelecto práctico se ubica como condición antecedente para el surgimiento del acto voluntario, y su referencia al singular, a diferencia del teórico que lo contempla en sus razones universales, responde a que en éste se resuelve la operación<sup>58</sup>.

No obstante lo anterior, si bien hemos distinguido a la razón teórica de la práctica por el fin, lo más propio de esta última ni siquiera es su capacidad de dirigir la acción o de configurarla, sino la de ordenar la acción misma, como señala Sellés: “La clave de la razón práctica no está tanto en dotar de sentido a lo externo, sea eso externo bien realidades naturales o bien productos culturales, como en atravesar y llenar de sentido a la acción”<sup>59</sup>. De manera que, si el sentido de la obra la entrega la razón práctica, todas aquellas operaciones que no estén bajo la razón práctica carecerán de fundamento y valor real y, por tanto, nos desviarán del fin propio de nuestra naturaleza la cual nos exige sentido en cada uno de nuestros actos, tornándose así actos *contra naturam*. Por eso, toda acción humana que no caiga bajo la razón práctica, carecerá de sentido, es decir, será un acto *contra naturam*. En efecto, si la razón práctica llena de sentido la acción y, por ella, el hombre mediante su elección se acerca al fin que debe alcanzar por naturaleza, entonces aquél que carezca de razón práctica atentará en sentido contrario a ella. Por eso, si una persona se halla subsumida en acciones viciosas llegando a comprenderse por ellas, entonces ha perdido el sentido de su vida, es decir, no quedan rasgos de racionalidad ni en sus actos ni en su vida.

Hemos señalado hasta ahora cómo la naturaleza humana exige un orden para alcanzar su plenitud, generándole inclinaciones a través de sus poten-

---

57 SELLÉS, J. F., *Razón teórica y razón práctica*, op. cit., p. 31.

58 Cfr. WIDOW, J. L., *La naturaleza política de la moral*, op. cit., pp. 56-57.

59 SELLÉS, J. F., *Razón teórica y razón práctica*, op. cit., p. 32.

cias, tanto cognoscitivas como apetitivas, con el objetivo de que el hombre logre su fin que le corresponde por naturaleza.

## 5. INTELLECTO PRÁCTICO Y NATURALEZA

Prosigamos entonces con el intelecto práctico y su relación con la naturaleza, para adentrarnos en el objeto que se busca en este libro, el conocimiento por connaturalidad, pues esclarecer estos tópicos es la base para entender dicho tipo de conocimiento.

Según se ha indicado, a diferencia del intelecto especulativo, el fin del intelecto práctico es el *bien*. La primera tiene por objeto *lo que es*, mientras que la segunda *lo que debe ser*. Por tanto, se distinguen según el *objeto*. Pero entonces, ¿cómo se relaciona el intelecto práctico con la naturaleza humana? La respuesta es que la noción de bien o fin es la más universal para expresar lo que debe ser, y debe ser lo que es objeto de tendencia, es decir, hacia lo que la cosa tiende. De ahí que el principio primero de la razón práctica sea el bien, el deber ser; pues, cada ente debe ejecutar aquello a que tiende su naturaleza<sup>60</sup>.

Aquí vemos cómo empieza a relacionarse la naturaleza y el intelecto práctico. Ya se ha mencionado que la naturaleza tiende a su acabamiento ontológico de la sustancia y que el intelecto práctico, por su parte, se refiere al conocimiento que versa sobre bienes<sup>61</sup>. Sin embargo, lo que aprehende el entendimiento práctico es el bien que tiene razón de fin, pero no cualquiera, sino uno particular. El bien que aprehende o afirma el entendimiento práctico no tiene valor universal, puesto que versa sobre lo *singular*. En este sentido, no todo bien es fin para cualquier ser ni para cualquier sujeto en cualquier circunstancia. El juicio práctico, la afirmación sobre un determinado bien, ha de estar íntimamente ligado a la situación de indigencia ontológica existencial y real de quien realiza el juicio.

Vemos, por tanto, otro vínculo entre naturaleza humana e intelecto o entendimiento práctico respecto de su orden, pues lo que es bueno para la naturaleza, también lo es desde la estimación del intelecto práctico. Y como lo propio de la naturaleza es inclinar a la sustancia para poner en ejercicio las

---

60 Cfr. VANNI-ROVIGHI, S., *¿Se puede hablar de límites del racionalismo ético en la teoría de Santo Tomás sobre el conocimiento moral?*, Sapientia, 1956, n° 39-40.

61 Cfr. PERO-SANZ ELORZ, J. M., *El conocimiento por connaturalidad, la afectividad en la gnoseología tomista*, op. cit., pp. 37 y ss.



actualizaciones debidas y así alcanzar su perfección o acabamiento, así también, a partir de estas inclinaciones inherentes al sujeto (naturales o elícitas), al entendimiento práctico le corresponde juzgar sobre los bienes y fines.

Por eso las inclinaciones naturales son también el fundamento de los juicios y preceptos de la ley natural, tal como lo sentencia Tomás de Aquino, todas las cosas hacia las que el hombre siente inclinación natural son apprehendidas naturalmente por la inteligencia como buenas y, por consiguiente, como necesariamente practicables; y sus contrarias, como malas y evitables. Por lo tanto, el orden de los preceptos de la ley natural es correlativo al orden de las inclinaciones naturales<sup>62</sup>.

Además de estas inclinaciones que determinan al entendimiento práctico, están aquéllas que subyacen a estos juicios, como son las inclinaciones, ya mencionadas, de la voluntad y de los apetitos sensitivos. Esta vinculación del intelecto práctico con la dimensión apetitiva es la que genera que el juicio sobre una determinada verdad práctica se vea acompañada del apetito recto como elemento constitutivo formal: “la verdad del entendimiento práctico depende de la conformidad con el apetito recto”<sup>63</sup>.

Como al intelecto práctico le corresponde referirse a cuestiones opuestas, es el apetito el que lo determina a una sola cosa<sup>64</sup>. De manera que para que el intelecto práctico pueda juzgar sobre algo que deba hacerse, tiene que hacerlo en conformidad con la disposición de los apetitos. De ahí que a este tipo de conocimiento o juicio, se le denomine *afectivo* o *por connaturalidad*. Con todo, el alcance de lo que Tomás de Aquino entiende por conocimiento por connaturalidad lo veremos en la tercera parte, puesto que no es, como

---

62 Cfr. *S. Theol.* I-II, q. 94, a. 2, c.

63 *S. Theol.* I-II q. 57, a. 5, ad. 3; Cfr. *S. L. Ethic.*, l. VI, l. 2. Precisamente por no considerar este aspecto para la elaboración de la verdad práctica, es que en variadas ocasiones se cae en el error de considerar, por ejemplo, que el mejor modo de enseñar ética a las personas es mediante análisis de casos. En efecto, el problema es que el sujeto no se halla vitalmente, afectivamente, en el problema propuesto a solucionar, es decir, para establecer la elección prudente. En consecuencia, sólo resuelven eventualmente de modo científico el problema, ya que el apetito no interviene como lo haría en un caso real, creando así, en el mejor de los casos, brillantes conocedores de la ciencia ética, pero ningún hombre justo o prudente. De ahí que ARISTÓTELES haya sentenciado que la virtud moral es un término medio relativo a cada cual, pero elegido por el hombre prudente, aludiendo con ello a la conformidad entre apetito y razón (Cfr. *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Edición Bilingüe, Madrid, 1985, L. II, c. 6.; BK 1107a – 1107b).

64 *In L. De Anima*, L. III, l. 15.

pareciera, la conformidad entre el intelecto y el apetito, sino entre el apetito y el objeto<sup>65</sup>.

Para adentrarnos en este tema que es la cuestión central de este trabajo, nos referiremos primero a la relación entre los conceptos que subyacen al conocimiento por connaturalidad, a saber, connaturalidad y hábito, para luego tratar propiamente el conocimiento por connaturalidad.

---

65 Cfr. PERO-SANZ ELORZ, J. M., *El conocimiento por connaturalidad, la afectividad en la gnoseología tomista*, op. cit., p. 44.

## CAPÍTULO II CONNATURALIDAD Y HÁBITO

### 1. NATURALEZA DEL HÁBITO Y CONNATURALIDAD

Para ver, ahora, la relación existente entre el hábito y la connaturalidad y así después explicar la connaturalidad provocada por el hábito, comenzaremos explicando brevemente la noción de hábito.

Etimológicamente, *hábito* es una palabra que deriva del verbo *habere*, el cual tiene un doble sentido, a saber: primero, en cuanto a la posesión de algo por parte del hombre o de cualquier otra cosa; y segundo, en cuanto una cosa se encuentra de un modo determinado en sí misma o respecto de otra<sup>1</sup>. Tomás de Aquino utiliza la segunda significación cuando se refiere a éstos en su tratado de los hábitos, puesto que en este sentido corresponde a una *cualidad*: “el hábito es una cualidad, ya que la cualidad importa propiamente un modo de la sustancia. (...). Y el modo y determinación del sujeto en orden a la naturaleza de la cosa nos da la primera especie de cualidad, que es el hábito y la disposición”<sup>2</sup>.

---

1 Cfr. *S. Theol.* I-II q. 49, a. 1, c.

2 “Proprie enim qualitas importat quendam modum substantiae. Modus autem est, ut dicit Augustinus, super Gen. ad litteram, quem mensura praefigit, unde importat quandam determinationem secundum aliquam mensuram. Et ideo sicut id secundum quod determinatur potentia materiae secundum esse substantiale dicitur qualitas quae est differentia substantiae; ita id secundum quod determinatur potentia subiecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quae est etiam quaedam differentia, ut patet per philosophum in V *Metaphys.* Modus autem sive determinatio subiecti secundum esse accidentale, potest accipi vel in ordine ad ipsam naturam subiecti; vel secundum actionem et passionem quae consequuntur principia naturae, quae sunt materia et forma; vel secundum quantitatem. Si autem accipiatur modus vel determinatio subiecti secundum quantitatem, sic est quarta species qualitatis. Et quia quantitas, secundum sui rationem, est sine motu, et sine ratione boni et mali; ideo ad quartam speciem qualitatis non pertinet quod aliquid sit bene vel male, cito vel tarde transiens. Modus autem sive determinatio subiecti secundum actionem et passionem, attenditur in secunda et tertia specie qualitatis. Et ideo in utraque consideratur quod aliquid facile vel difficile fiat, vel quod sit cito transiens aut diuturnum. Non autem consideratur in his aliquid pertinens ad rationem boni vel mali, quia motus et passiones non habent rationem finis, bonum autem et malum dicitur per respectum ad finem. Sed modus et determinatio

Desde esta concepción primaria del hábito, como una *disposición estable*<sup>3</sup>, *conveniente o inconveniente*<sup>4</sup>, se sigue que el bien y el mal sea lo que consideren, ya que lo conveniente es lo bueno y lo inconveniente lo malo<sup>5</sup>, a raíz de que, como dice Aristóteles en el *II Physic.*, en el orden de las operaciones la naturaleza es fin y causa de la operación<sup>6</sup>. Por eso, se debe tener presente la distinción entre la potencia y el hábito, en cuanto la primera está abierta a opuestos, y sólo por el hábito, es decir, por una perfección adquirida e intrínseca, se puede determinar hacia lo mejor de un modo progresivo<sup>7</sup>. No es el hábito el que realiza el acto, sino la potencia gracias a la imprevista dispositiva que le provoca el hábito.

Ahora bien, no se reduce sólo la consideración del hábito como una disposición buena o mala, sino además como una perfección directa de la naturaleza misma o a través de una facultad que perfecciona la operación<sup>8</sup>, pues no se establece una relación de conveniencia o inconveniencia de la naturaleza del sujeto, si no dice orden al acto: “El hábito importa no sólo orden a la misma naturaleza de la cosa, sino también, consiguientemente, a la operación, en cuanto es fin de la naturaleza o medio para conseguirlo”<sup>9</sup>.

En la medida que el hábito responde a las exigencias de la misma naturaleza (pues inhiera en el alma mediante la potencia), se dice que es conve-

---

subiecti in ordine ad naturam rei, pertinet ad primam speciem qualitatis, quae est habitus et dispositio”. *S. Theol.* I-II q. 49, a. 2, c. (Citamos el texto completo para evidenciar que no nos apartamos de la recta consideración del Aquinate respecto de la noción de hábito). Para un estudio acabado sobre los hábitos confróntese: MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión: el conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Eunsa, 1998, Pamplona, España; SELLÉS, J. F., *Hábitos y Virtudes (I, II y III)*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

3 *De Veritate* q. 20, a. 2.

4 “Que esa naturaleza ulteriormente se ordene más o menos directamente a la operación, es algo que queda fuera de la noción de hábito”. GARCÍA ÁLVAREZ, J., *La connaturalidad de los hábitos*, en “Estudios Filosóficos” 25, 1961, Santander, p. 39.

5 “Quando enim est modus conveniens naturae rei, tunc habet rationem boni, quando autem non convenit, tunc habet rationem mali”. *De Veritate.* q. 20, a. 2.

6 Cfr. *Ibid.*

7 Cfr. SELLÉS, J. F., *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1998, p. 40.

8 Esto ha quedado claramente expresado en los capítulos anteriores. Para tratar con mayor detención el tema, confróntese el trabajo de MOYA, P., *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1994, p. 126.

9 *S. Theol.* I-II q. 49, a. 3, c.

niente a ésta y, por lo mismo, es bueno, y viceversa<sup>10</sup>. Así, el hábito penetra hasta lo más íntimo, de modo que todo lo que devenga de aquel sujeto estará completamente afectado por el hábito, conformándose así como una continuación de la naturaleza.

Ahora bien, la indeterminación de las facultades se da en orden tanto a los objetos como a la operación misma, de lo contrario, no sería posible encontrar operaciones inconvenientes en el hombre, por eso se puede hablar de hábitos buenos y hábitos malos. De modo que los hábitos se hacen aún más necesarios para obrar conforme a la naturaleza humana, es decir, de modo conveniente, ya que como se ha dicho, en el orden de la operación, la naturaleza es fin.

## 2. CONVENIENCIA DEL HÁBITO DE LA VIRTUD

Al respecto, cabe preguntarse si es posible hablar formalmente de hábitos malos<sup>11</sup>, afirmando con ello la posibilidad de un hábito (malo) que no perfeccione a la naturaleza y establezca, a la vez, una relación de conveniencia con ella, pudiendo aún así llamarse *buena cualidad*<sup>12</sup>. Se ha dicho que el hábito, si es conveniente a la naturaleza, no lo es sólo porque determina *ad unum* a la potencia, acabando con ello su natural indeterminación, sino por-

---

10 “Similiter dico, quod ab anima, cum sit substantia, nulla operatio egreditur, nisi mediante potentia: nec etiam a potentia perfecta operatio, nisi mediante habitu”. *In I Sent.* d. 3, q. 4, a. 2. El hábito que es una prolongación de la naturaleza y la puede perfeccionar o no de modo estable, a partir de la determinación en las mismas potencias en orden a la operación conveniente o inconveniente, buena o mala.

11 Es común encontrar entre los tomistas contemporáneos la distinción entre *virtud* y *vicio* como hábitos buenos y hábitos malos, correspondientemente. De ahí el apunte al respecto. Nos parece que, si bien en ocasiones santo Tomás habla de malos hábitos, no lo señala formalmente considerando al vicio como hábito, sino sólo por su manera de manifestarse, *a modo de hábito*.

12 La virtud como buena cualidad está tomada de la definición de san Agustín y asumida por santo Tomás. Sin embargo, esta definición es original de Pedro Lombardo, aunque con rai-gambre agustiniana. Santo Tomás la utiliza sobre todo para designar formalmente a las virtudes infusas y sostenerlas como virtudes perfectamente consideradas. Respecto de su definición convertible con la de la virtud como *buena cualidad*, hay que señalar que, al ser formalmente cualidades los hábitos, se sigue que la definición debe expresar primero el género, *cualidad*, y luego su diferencia específica, *buena*. Cfr. para un estudio más acabado, las introducciones, notas y comentarios de AMADO FERNÁNDEZ, A., al *De virtutibus in commune* (*Santo Tomás de Aquino, De las virtudes*), Colección de Filosofía, Universidad de los Andes, Santiago, 1997.

que, siendo fieles al Aquinate, entendemos que esa conveniencia es total<sup>13</sup>, pues de lo contrario no existe. De ahí que afirme santo Tomás: “no es esencial al hábito que mire a la potencia, sino a la naturaleza”<sup>14</sup>. Por eso, más adelante afirma: “el hábito no es terminación de la potencia, sino disposición para el acto como a último término”<sup>15</sup>.

Debe entenderse entonces que el hábito se comporta como *acto segundo*, y no como acto primero, siendo así un complemento. Si bien las potencias están naturalmente ordenadas a la operación, no lo están en orden a su operación perfecta. “El hábito, cuyo sujeto es la potencia, no importa orden a la naturaleza, sino a la operación, y, por tanto, es posterior a la potencia. O bien puede decirse que el hábito precede a la potencia como lo completo a lo incompleto”<sup>16</sup>. De ahí que, por el hábito, las facultades operan de forma determinada y necesaria como se observa en la naturaleza, lo cual hace que obren del mejor modo, pues la operación que es natural no tiene opción de errar, ya que está determinada a actuar conforme a ella.

Es cierto que el vicio es un hábito, pero lo es por reducción. En efecto, virtud y vicio no son contrarios u opuestos del mismo género, pues ambos no pertenecen al mismo género, como cuando nos referimos al blanco y al negro en cuanto pertenecientes al color. En efecto, la virtud es forma accidental que inhiere en la esencia del alma mediante la potencia, mientras que el vicio no es una forma por la que el alma se vea perfeccionada. Ésta es precisamente la razón por la que virtud y vicio no son contrarios por razón de su género, sino por modo privativo. Lo que hace el vicio, en definitiva, es privar al alma mediante la imposibilidad de que la potencia realice su operación propia alcanzando así su objeto. La virtud, al contrario, la determina en orden a su objeto propio para que opere perfectamente según lo que le corresponde por naturaleza, dándole la perfección que le es *conveniente*. Así, el hábito, de suyo, se aplica a la virtud, comprendiéndose el hábito del vicio considerado privativamente desde la noción del hábito virtuoso, y no como una cualidad contraria a la perfección propia del hábito de la virtud.

En consecuencia, la definición formal o esencial del vicio no puede conformarse a partir de la conveniencia total a la naturaleza, porque lo que hace

---

13 No sólo perfeccionando a la potencia determinándola, sino a toda la naturaleza llevándola con ello a su acabamiento.

14 *S. Theol.* I-II q. 49, a. 3, ad. 2.; *Ibid.* c. y a. 4, c.

15 *S. Theol.* I-II q. 54, a. 1, ad 3.

16 *Ibid.* q. 50, a. 2, ad. 3.

que el vicio sea tal es precisamente esa inconveniencia, por más que al manifestarse a modo de hábito termine con la indeterminación de la potencia. En efecto, mientras la virtud es una forma sobreañadida, comunicando así una perfección<sup>17</sup>; el vicio, por el contrario, no añade nada a la potencia para que alcance su objeto propio. Así, la lujuria no aporta nada al concupiscible para que, por la determinación de ese afecto, el sujeto pueda juzgar de tal modo que le permita ordenarse en relación a su fin último, permitiéndole con ello ir apropiándose en un orden creciente a la felicidad a la que está ordenado. En efecto, la lujuria genera un embotamiento y, con ello, una ceguera de la inteligencia práctica respecto del recto orden de los placeres para que sean amados rectamente según las exigencias propias de la vida humana. Esto ocurre porque, como afirma Spaemann, “la inclinación no se interpreta a sí misma. Es el hombre, el ser racional, el que (por la perfección de la virtud) interpreta la tendencia y comprende su sentido, por ejemplo la conservación de la vida. Pero en el caso del bebedor incapaz de dominarse, la interpretación no se impone. El hombre cierra entonces los ojos ante la interpretación. No actúa propiamente, sino que se entrega a un impulso ciego. No hace lo que quiere, sino que renuncia a querer”<sup>18</sup>.

He aquí un tema central, el afecto del vicio es cegador, mientras que el de la virtud es diáfano, lúcido respecto de lo verdaderamente conveniente para elegir tal o cual bien finito y así alcanzar el bien infinito. De este modo, por el afecto que es fruto de la perfección del hábito de la virtud, el sujeto es capaz de moverse desde el interior y, su inteligencia, apta para juzgar verdaderamente sobre lo que debe elegir. De ahí que sólo se pueda juzgar con rectitud conforme al apetito recto, cuestión que es imposible en el caso del vicio, donde el sujeto se ve movido como desde fuera de sí, desde la ceguera; en otras palabras, desde lo inferior que hay en él.

En consecuencia, sólo la operación habitual virtuosa es siempre connatural, pues hábito y naturaleza no se distinguen como si se tratasen de dos par-

---

17 “Sicut vires aliquo modo rationales; et hae potentiae complentur ad agendum per aliquid superinductum, quod non est in eis per modum passionis tantum, sed per modum formae quiescentis, et manentis in subiecto”.

“(Las potencias racionales o que participan de la razón) se perfeccionan para obrar por algo sobreañadido que no se encuentra en ellas únicamente como una pasión, sino más bien como la forma que descansa y permanece en el sujeto”. *De virtutibus in commune* q. 1, a. 1, c. (El paréntesis es mío).

18 SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, *op. cit.*, p. 111 (El paréntesis es mío).

tes de una sola cosa. “El hábito es una posesión en la que el poseedor y lo poseído se identifican”<sup>19</sup>.

Efectivamente, la potencia *descansa* en el vicio porque éste la determina, pero ni la potencia ni el sujeto no se ve perfeccionado en tanto que naturaleza que busca su acabamiento. Ahora bien, desde esta perspectiva, si la naturaleza es fin en el orden de la operación, será hábito estrictamente hablando aquél que sea *conveniente* a la naturaleza tanto en la operación como en su relación con los objetos. Y si el hábito es lo conveniente a la naturaleza, entonces aquél que sea absolutamente conveniente a ella será el que esencialmente podrá ser denominado como hábito, cumpliéndose así lo formal de éste: que si por el hábito se opera perfectamente, es decir, bien, entonces el hábito será siempre algo connatural, puesto que es término de una naturaleza que se inclina<sup>20</sup>.

Como la virtud moral únicamente es la que determina a la potencia hacia su objeto propio, perfeccionando además a todo el ente, sólo ella es un hábito formalmente considerado<sup>21</sup>. Por eso, como afirma Rhonheimer, “la ordenación óntico-natural de cada *inclinatio* a su *bonum proprio* ha de ser situada en la ordenación de cada *inclinatio* a su *bonum debitum* en su especificidad humana, es decir, a su *bonum rationis*, que por su parte constituye formalmente la virtud moral”<sup>22</sup>.

Si bien el hábito perfecciona a la potencia para que pueda obrar con facilidad, prontitud y delectación<sup>23</sup>; sin embargo, por la indeterminación de la

19 Cfr. ÁLVAREZ, J. G., *La connaturalidad de los hábitos*, op. cit., p. 36.

20 Cfr. *Ibid.*, p. 47.

21 Esta interpretación del hábito, en cuanto que sólo lo es estrictamente hablando aquel que es bueno, la sostiene GARCÍA ÁLVAREZ, J., *La connaturalidad de los hábitos* al sostener que “la verdadera y perfecta connaturalidad se da sólo en los hábitos buenos, los que son un verdadero crecimiento de la naturaleza en orden al fin”. *Op. cit.*, p. 49. Bajo este aspecto, nosotros la compartimos, ya que nos parece adecuada al pensamiento de santo Tomás.

22 RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica*, Eunsa, 2000, Pamplona, España, pp. 107-108.

23 Tomás de Aquino afirma que la perfección del hábito de la virtud es necesaria para que ocurran tres cosas fundamentales para que concurra el acto bueno: primero, para la existencia de uniformidad en la operación, de modo que exista una permanencia en su operación propia difícil de cambiar, precisamente por tener esta inclinación habitual. Segundo, para que la operación perfecta se haga prontamente, pues por la perfección del hábito de la virtud la potencia de determina a una sola cosa, su objeto propio. Y, tercera, para que la operación se realice con deleite, cuestión que ocurre por convenir la perfección del hábito a la potencia como algo connatural. Cfr. *De virtutibus in commune* q. 1, a. 1, c.



potencia, “una misma potencia sí dice relación al bien y al mal. De ahí la necesidad de los hábitos (es decir, que convienen perfectamente enriqueciendo a la naturaleza) para que las potencias se determinen al bien”<sup>24</sup>.

Por supuesto que hay hábitos malos, como por ejemplo en el caso de la curiosidad, que genera un deseo *habitual* de modo desordenado o perverso respecto del interés o deseo de conocer la verdad<sup>25</sup>. Pero, aunque opera aparentemente con todas las características del hábito bueno, como estabilidad, prontitud y alegría por la adquisición de conocimientos, no enriquece a la naturaleza, pues no hay ninguna perfección en ello. Nunca alcanza, por este vicio, la verdad, ya sea porque se distrae la atención hacia lo menos importante o necesario; o porque se afana en aprender de quien no debe; o por desear conocer la verdad sobre las criaturas sin ordenarlo a su debido fin; o por afanarse en conocer verdades que están por encima de nuestro ingenio<sup>26</sup>. De manera que, siendo estrictos, al decir hábito, hábito bueno o virtud, se estaría de suyo refiriendo a lo mismo.

Además, si el objeto especifica al hábito en el orden de la esencia, habrá hábitos, formalmente hablando, cuando se refieran a objetos inmutables. Esto es evidente para la ciencia, por cuanto su objeto es universal y necesario, así como también para las virtudes infusas.

Sin embargo, la calificación de hábito es más compleja bajo este aspecto cuando nos referimos a aquéllos que perfeccionan la parte apetitiva: virtudes morales y vicios. Podría pensarse que cuando los objetos son mudables, la estabilidad que les viene del sujeto es algo extrínseco a la razón de hábito, de modo que antes que hábitos, habría que llamarlas disposiciones<sup>27</sup>.

No obstante, la inmutabilidad de la virtud moral no viene por parte del sujeto, sino por parte de la misma naturaleza que se manifiesta a través de su inclinación natural; inclinación a la cual el sujeto vuelve para juzgar, por ejemplo, en el caso del justo, con justicia, sólo cuando además de tener recto juicio, existe apetito recto o, más bien, acontece un juicio verdadero por adhesión al apetito recto que posee a modo de hábito: “el entendimiento no puede conformarse infaliblemente a las cosas contingentes, sino sólo a las

---

24 *S. Theol.* I-II q. 49, a. 4, ad. 3.

25 Cuestión que es distinta al conocimiento de la verdad, pues mientras éste es absolutamente bueno, pues el bien del hombre consiste en conocer la verdad, su deseo puede ser recto o perverso. Cfr. *S. Theol.* II-II q. 167, a. 1, c. y ad. 1.

26 Cfr. *Ibid.*

27 Cfr. GARCÍA ÁLVAREZ, J., *La connaturalidad de los hábitos*, pp. 27 y ss.

necesarias (...). La verdad del entendimiento práctico se obtiene por la conformidad con el apetito recto; conformidad que no tiene lugar en las cosas necesarias, que no dependen de la voluntad humana, sino tan sólo en las contingentes”<sup>28</sup>.

Lo inmutable es la naturaleza que exige, por medio de su inclinación, su acabamiento, siendo esto posible por medio del hábito de la virtud. Cosa que no ocurre con el hábito del vicio, pues la inclinación del vicio no responde a la perfección que deviene de la naturaleza, sino a causas externas al hombre que lo mueven por tener inclinaciones naturales.

Por eso, podríamos calificar a la virtud como un hábito *conveniente*, mientras que al vicio, *inconveniente*, según se expresó más arriba; tomando el concepto *conveniente* como lo que es absolutamente conforme con la naturaleza, connatural.

A partir de esta especificación, Tomás de Aquino se refiere a que las operaciones que devienen de los hábitos son convenientes a la naturaleza, y de ahí el placer que es fruto de las mismas: “El hábito viene a ser como una naturaleza en el sujeto, de ahí que las operaciones del hábito resulten delectables”<sup>29</sup>. Por este motivo, la alegría del vicioso, por ejemplo, será diferente que la del virtuoso, siendo la de este último más alta, debido a que la delectación no sólo proviene por la determinación de la facultad (como también ocurre en el vicio), sino además por ser conforme o conveniente a toda la naturaleza. Y así, entonces, la alegría del que posee la virtud no sólo surge porque hace el bien, sino porque se sabe completamente dueño de sí<sup>30</sup>; signo inequívoco que se obra en conformidad con lo que es él esencialmente, pues la conformidad o conveniencia es causa de delectación<sup>31</sup>. Dicho de otro mo-

---

28 “Et quia intellectus non potest infallibiliter conformari rebus in contingentibus, sed solum in necessariis; ideo nullus habitus speculativus contingentium est intellectualis virtus, sed solum est circa necessaria. Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum. Quae quidem conformitas in necessariis locum non habet, quae voluntate humana non fiunt, sed solum in contingentibus quae possunt a nobis fieri”. *S. Theol.* I-II q. 57, a. 5, ad. 3. (Citamos párrafo completo).

29 *S. Theol.* I-II q. 53, a. 1, arg. 1.

30 Cfr. AMADO FERNÁNDEZ, A., *La educación cristiana*, Editorial Balmes, Temas Perennes, Barcelona, 1999, p. 102. De ahí que a este nivel ya no se trate sólo de una alegría, es decir, como poseyendo un bien exterior al sujeto, sino que se trata de la obtención de un bien interno que hace que el deleite sea más bien gozo.

31 “Quod quidem fit per habitum; qui cum sit per modum cuiusdam naturae, operationem sibi propriam quasi naturalem reddit, et per consequens delectabilem”. *De Virtutibus in commune* q. 1, a. 1, c.

do, la alegría del virtuoso es más íntima, mientras que la del vicioso está sujeta a cuestiones exteriores. Por eso, por ejemplo, el generoso goza, aunque por estar enfermo no pueda dar sus bienes a otros; mientras que el ladrón no está en paz hasta que consigue el bien que no es suyo y se sacia con él<sup>32</sup>.

No se puede, por tanto, hablar de hábito sin referirse a la connaturalidad, ya que por el hábito el hombre se connaturaliza con el objeto del mismo mediante la perfección de la potencia. Así se explica que por la virtud moral el hombre se una al bien haciéndose bueno, pues por el hábito posee la perfección de la obra. Es decir, como se trata de hábitos, y los hábitos inhiere en las potencias, la perfección de su acto permanece en el sujeto *a modo de hábito*.

Por otro lado, es importante recordar una distinción que nos ayudará a precisar aún más la noción de hábito. En efecto, Tomás de Aquino distingue entre hábitos *operativos* y hábitos *entitativos*, en cuanto que los primeros atienden o se ordenan a la operación y los segundos a la naturaleza misma, ya que, como se dijo más arriba, es propio del hábito en general estar ordenado a la naturaleza y, por tanto, referido a la acción<sup>33</sup>, pues el hábito se refiere directa o esencialmente a la naturaleza, no a la potencia<sup>34</sup>.

En efecto, la operación emerge de la naturaleza, es una perfección de ella que se realiza a través de la potencia o facultad, la cual se ordena a su perfección como a su fin. Esto es así puesto que la naturaleza se perfecciona por medio de la operación, de modo que el hábito operativo se ordena en último término a la naturaleza misma. Por eso decimos que la potencia intelectual obra bien en la medida en que juzga bien, sea a nivel práctico o teórico; ya que el hombre es de naturaleza intelectual. En efecto, la naturaleza se comporta como fin de la operación, si bien es, a la vez, principio de la misma.

---

32 “Mediante el hábito el hombre posee la perfección de la obra que ha realizado, y sólo así se entiende que mediante las obras buenas el hombre se haga bueno o que mediante el estudio disciplinado se adquiera la ciencia. (...) El hombre al obrar bien pasa a ser bueno, precisamente porque la perfección de su acto permanece en él a modo de hábito”. AMADO FERNÁNDEZ, A., *La educación cristiana, op. cit.*, p. 102.

33 Por pertenecer la sabiduría a los hábitos operativos, sólo nos ocuparemos de éstos.

34 “Non est de ratione habitus quod respiciat potentiam, sed quod respiciat naturam”. *S. Theol.* I-II q. 49, a. 3, ad. 2.

Así, la potencia será sujeto del hábito<sup>35</sup>, porque actúa sobre ella perfeccionándola, no obstante se refiera directamente a la naturaleza<sup>36</sup>.

La naturaleza de cualquier ente creado no es únicamente un principio de actividad, sino también un término que se debe conseguir mediante la operación. Pues, si bien “la naturaleza es perfecta en sí misma, (...) puede ser actuada por una forma en orden a una perfección mayor”<sup>37</sup>. Esto se comprende desde la concepción del hábito como una *cualidad* que, por lo mismo, está en el orden *accidental*, no pudiendo cambiar la naturaleza del sujeto. Luego, el hábito, disponiendo a la potencia, inmediatamente dispone también a la naturaleza total del individuo<sup>38</sup>.

No obstante, santo Tomás establece las condiciones para que se pueda dar el hábito (es decir, esta disposición) en un ser: primero, se requiere que el sujeto que se dispone sea distinto de aquello a lo que se dispone; segundo, que lo que está en potencia pueda ser determinado de muchas maneras y para diversos fines y; tercero, que para que se pueda disponer al sujeto a uno de aquellos modos para los que está en potencia, concurren muchos elementos, que puedan conmensurarse de diversas maneras y el sujeto resulte así

---

35 *S. Theol.* I-II q. 50, a. 2, ad. 3.

36 Santo Tomás se pregunta sobre si el alma es el sujeto del hábito, a lo cual responde afirmando que, si se toma al hábito referido como un orden a la naturaleza, específicamente humana, entonces no es el alma su sujeto, pues el alma es la forma constitutiva del hombre. Y si se toma en a una naturaleza superior, se puede decir que el alma es sujeto en cuanto que recibe la gracia, Ahora bien, si se toma el hábito desde la operación, el alma entonces es principal sujeto de hábitos porque, como es principio de operación y no está determinada a una sola, se requiere de hábitos que determinen al alma en sus potencias. Y como esta indeterminación del alma se manifiesta a través de sus potencias, y es lo que se requiere para ser sujeto, entonces éstas son sujeto de hábitos. “Si ergo accipiatur habitus secundum quod habet ordinem ad naturam, sic non potest esse in anima, si tamen de natura humana loquamur, quia ipsa anima est forma completa humanae naturae; unde secundum hoc, magis potest esse aliquis habitus vel dispositio in corpore per ordinem ad animam, quam in anima per ordinem ad corpus. Sed si loquamur de aliqua superiori natura, cuius homo potest esse particeps, secundum illud *II Petr.* I, *ut simus consortes naturae divinae*, sic nihil prohibet in anima secundum suam essentiam esse aliquem habitum, scilicet gratiam, ut infra dicitur. Si vero accipiatur habitus in ordine ad operationem, sic maxime habitus inveniuntur in anima, in quantum anima non determinatur ad unam operationem, sed se habet ad multas, quod requiritur ad habitum, ut supra dictum est. Et quia anima est principium operationum per suas potentias, ideo secundum hoc, habitus sunt in anima secundum suas potentias”. *S. Theol.* I-II q. 50, a. 2, c.

37 GARCÍA ÁLVAREZ, J., *La connaturalidad de los hábitos*, op. cit., p. 35.

38 “Non solum habitus dicitur dispositio totius, sed etiam dispositio partis, quae est pars dispositionis totius”. *In L. Metaphysicorum* L. 5, lectio 20, n. 7.

bien o mal dispuesto para la forma o para la operación<sup>39</sup>. Puesto que hay muchos seres, a cuyas naturalezas concurren necesariamente diversos elementos que pueden commensurarse de diversos modos, se sigue que sea necesario que existan los hábitos<sup>40</sup>.

Por último, no se puede dejar de mencionar una característica fundamental del hábito, la *estabilidad*, debido a que, así como la naturaleza es estable, y además norma y fin de la operación, según se ha dicho; el hábito, que perfecciona al sujeto con tal naturaleza en orden a una perfección mayor, también será estable y conforme o no a las exigencias naturales<sup>41</sup>.

En resumen, el hábito, ampliamente considerado, tiene por misión determinar íntimamente al sujeto, sea en su naturaleza o facultades, de modo conveniente para obtener el bien que por naturaleza le corresponde. Por tanto, por medio del perfeccionamiento de las potencias a través de los hábitos buenos o virtudes (i.e., aquellos que son formalmente hábitos), el hombre se perfecciona por la consecuente operación perfecta de sus potencias. Por eso, cuando un hábito es conveniente a la naturaleza del sujeto, llega a confundirse con la misma, debido a que inhiere en alma de tal forma que parece identificarse con aquélla. De ahí santo Tomás afirme que: “el hábito es como una segunda naturaleza<sup>42</sup>, haciendo connatural la operación y, en consecuencia, agradable”<sup>43</sup>.

Pero también al ser el hábito *acto primero* de la operación, que es *acto segundo*, es más potencial. De este modo, “mantiene que el hábito es inferior a la operación, a la par que es más perfecto que la potencia. De acuerdo con esto último se dice que los hábitos constituyen una segunda naturaleza, o

39 Cfr. *S. Theol.* I-II q. 49, a. 4, c.

40 *Ibid.*

41 Cfr. *S. Theol.* I-II q. 49, a. 2, ad. 3.

42 “El hábito es una especie de segunda naturaleza en el hombre, es decir, una determinación cuasi natural de la realidad humana. Si se llama cuasi natural no es porque sea menos real que algo natural, sino porque esta realidad no le viene al hombre por su naturaleza misma, sino que la adquiere libremente”. RIVERA, J. E., *El conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino*, (ensayo n° 10 de la obra *De asombro y nostalgia –ensayos filosóficos*), Editorial Puntáengles, Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, 1999, p. 147.

43 *De Virtutibus in commune* q. 1, a. 1, c. “Como el hábito inclina a algo uno a aquella potencia que es sí misma no se encuentra determinada a una sola cosa, se dice que por el hábito se obra al modo de la naturaleza, o que es como una segunda naturaleza; así el hombre, perfeccionadas sus potencias por las virtudes, obrará de algún modo connaturalmente el bien por el que alcanza su perfección”. AMADO FERNÁNDEZ, A., Introducción al capítulo primero de SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De las virtudes*, *op. cit.*

también, una naturaleza indirecta”<sup>44</sup>. Efectivamente, la perfección que el hábito produce en la potencia y, por ende, en el sujeto, hace que éste se mueva desde lo más íntimo hacia aquello que rectamente desea<sup>45</sup>: “La constancia o el modo uniforme de operar que causa el hábito (...) es el modo prudente, original, libre y creativo en que en cada ocasión se ejercita una misma justicia o paciencia o humildad”<sup>46</sup>.

### 3. CONNATURALIDAD PROVOCADA POR EL HÁBITO

En vista de que el hábito, como se ha señalado, es una disposición conforme con la naturaleza, se acomoda a ésta como una continuación suya. De tal manera que se hace él también naturaleza, lo que genera que las operaciones del hábito resulten deleitables<sup>47</sup>. Así, no se puede distinguir el hábito de la naturaleza de modo radical como si fueran dos partes de una misma cosa. En efecto, “el hábito es una posesión en la que el poseedor y lo poseído se identifican íntimamente”<sup>48</sup>. En consecuencia, se puede concluir que el hábito es algo conforme con la naturaleza y, por lo mismo, connatural<sup>49</sup>. De ahí que no sea lo mismo, pero sí algo como una prolongación de la naturaleza, según se dijo más arriba.

En el hombre está la inclinación natural a la verdad y al bien. Sin embargo, no basta con la inclinación natural, pues ésta se encuentra indeterminada, por lo cual se requiere del hábito que es algo exterior a la naturaleza, pero no completamente distinta: “una cosa puede ser natural de dos modos: uno cuando procede de la naturaleza totalmente; otro en cuanto procede en parte de la naturaleza y en parte de un principio exterior”<sup>50</sup>.

---

44 SELLÉS, J. F., *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, ed. cit., p. 42 y cfr. SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, op. cit., p. 134.

45 Aquí hacemos nuevamente alusión a que “hábito” se dice con la mayor propiedad a aquella perfección que conviene integralmente a un sujeto de tal naturaleza.

46 AMADO FERNÁNDEZ, A., *La educación cristiana*, op. cit., p. 103.

47 Cfr. *S. Theol.* I-II q. 53, a. 1, arg. 1.

48 GARCÍA ÁLVAREZ, J., *La connaturalidad de los hábitos*, op. cit., p. 36.

49 En este caso estamos haciendo principal referencia a los hábitos operativos, ya que se debe realizar un análisis diferente al momento de dedicarnos a los hábitos entitativos, pues éstos son inseparables de la naturaleza. No me dedicaré más a este tema por no estar directamente ligado a nuestra investigación ni a nuestra línea argumentativa. Baste por tanto, únicamente, hacer el alcance pertinente para evitar alguna mala interpretación.

50 *S. Theol.* I-II q. 51, a. 1, c.

Aquí ha de situarse el hábito que, siendo un principio exterior<sup>51</sup>, perfecciona a la naturaleza convirtiéndose en algo que llega a confundirse con la misma, es decir, estableciéndose una relación entre el hábito y lo connatural. Ahora bien, como todo hábito es operativo por razón de su sujeto<sup>52</sup>, ya que toda naturaleza tiende a la operación, y así la disposición que en ese sujeto realiza el hábito ha de influir necesariamente en la operación, se concluye que también se pueda, por extensión, hablar de connaturalidad en la operación<sup>53</sup>.

Todas las potencias que son principio de operación en el hombre no son elementos aislados, sino que se dan en una unidad, a saber, el sujeto. Por eso, santo Tomás expresa que no es el entendimiento quien conoce, sino el hombre a través del entendimiento<sup>54</sup>. Por esta unidad, se le puede decir a un hombre que ha obtenido, por ejemplo, el hábito que perfecciona al apetito concupiscible, que es templado; de lo contrario no habría que nombrar al sujeto, sino más bien a la potencia y al hábito específico. Esto significaría que en vez de decir, por ejemplo, que “¡qué templado es Juan!”, habría que expresar “¡qué templado es el concupiscible!”, lo cual sería dividir al hombre en forma arbitraria y errónea. Ahora bien, esto no quiere decir que el hábito no esté relacionado a la potencia de forma íntima, pues éste es principio de operación que perfecciona a la potencia y, en definitiva, a la naturaleza; sino que como la potencia se halla en el sujeto, se dice que los hábitos también, pero no aislados, sino integrados en el mismo, por su misma unidad ontológica.

---

51 El hábito es un principio exterior en cuanto que es ciertamente una forma nueva que se añade, introducida desde el exterior en la indiferencia de la naturaleza racional, pues, como explica García Álvarez, la naturaleza no se encuentra inclinada necesariamente hacia algo determinado. De lo contrario, el hombre actuaría perfectamente bien en cada uno de sus actos, ya que todas las potencias se ordenarían hacia algo uno. Ese algo que es su bien. Por eso, la naturaleza “debe ser movida por un principio agente, que, al orientarla hacia un objeto, de alguna manera la dispone y prepara”. GARCÍA ÁLVAREZ, J., *La connaturalidad de los hábitos*, op. cit., p. 37.

52 La afirmación apunta a que si bien los hábitos se distinguen entre entitativos y operativos, todos perfeccionan a una naturaleza que tiende a una operación, relacionándose así el hábito con aquélla, cuestión que es negada por SUÁREZ, F.; Cfr. de este autor: *Disputaciones metafísicas*, d. 44, sect. I, n. VI, de *Opera omnia* (Edited by Charles Berton. Paris: Vives, 1856-61. Reprinted Hildesheim: Georg Olms, 2009).

53 *Ibid.*, p. 39.

54 “Non enim, proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque”. *De Veritate*, q. 2, a. 6, ad. 3.

Si el hábito, pues, perfecciona a la potencia, y la potencia está naturalmente orientada a la operación, el hábito influirá necesariamente en la operación que se siga de la potencia. Por eso, los hábitos son principio de operación y no sólo disposiciones que faciliten o quiten los obstáculos que impiden a las facultades la realización de su operación de modo perfecto. A raíz de esto, Tomás de Aquino afirma: “los hábitos son cualidades o formas inherentes a la potencia que la inclinan a determinados actos específicos”<sup>55</sup>. Es decir, habilitan a la potencia para que obre, capacitándola para que realice la acción de una determinada manera, o sea, que operen hacia algo *uno*. Esto es importante a destacar, ya que si bien el sujeto no posee la perfección del hábito igual podría realizar acciones, tendría el problema de que serían operaciones que no estarían determinadas hacia algo de un modo fácil, pronto y deleitable, debido a la natural indeterminación de la potencia.

Habiendo tratado los conceptos connaturalidad y hábito, y su relación, veamos ahora el tipo de conocimiento que surge por dicho vínculo, a saber, el conocimiento por connaturalidad.

---

55 *S. Theol.* I-II, q. 54, a. 1, c.



### CAPÍTULO III

#### CONOCIMIENTO POR CONNATURALIDAD

##### 1. LUGAR DE LA NOCIÓN CONNATURALIDAD Y EL CONOCIMIENTO POR CONNATURALIDAD EN LA OBRA DE TOMÁS DE AQUINO

Hemos señalado que el término *connaturalidad* o *connatural* es algo que indica concordancia con la naturaleza. En efecto, etimológicamente este concepto es compuesto, deviene de las palabras latinas *cum* y *natura*, lo cual literalmente significa *con naturaleza* o, según se ha indicado, *conforme a la naturaleza*, sea de una persona o de una cosa<sup>1</sup>. De ahí que se utiliza casi a veces como sinónimo de *innato*, como por ejemplo cuando se alude a la felicidad, en cuanto se dice que es aquel fin que al hombre le es connatural.

En efecto, *connatural* indica una relación entre dos seres de propiedades semejantes, siendo posible así una comunicación entre ambos que tiene su causa en la naturaleza. Por ello, también en las potencias apetitivas humanas se puede observar que el bien produce en éstas una cierta inclinación, aptitud o *connaturalidad* para con él<sup>2</sup>.

- 
- 1 Andrew Tallon indica que santo Tomás utiliza el concepto connatural de cuatro modos: como sinónimo de natural, como aquello que es proporcionado, adecuado y acorde a una naturaleza, como la aptitud o proporción entre la potencia y su propio objeto (principalmente en el caso del afecto) y como idénticos en naturaleza, cuando hace referencia a las personas de la Trinidad. Cfr. TALLON, A., *Connaturalidad in Aquinas and Rahner, a contribution to the heart tradition*, Philosophy Today (28), Pittsburgh, 198, p. 140. En todo caso, para nuestra investigación nos referiremos fundamentalmente a la segunda significación dada por el autor según aparece en la obra del Angélico.
  - 2 ACOSTA LÓPEZ, M., *La función integradora del conocimiento por connaturalidad*, Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis; Società Internazionale Tommaso d'Aquino (eds.), *Atti del Congresso Internazionale su l'umanesimo cristiano nel III millennio: la prospettiva di Tommaso d'Aquino. 21-25 Settembre 2003. Proceedings of the International Congress on Christian Humanism in the Third Millennium: The Perspective of Thomas Aquinas: 21-25 September 2003*, t. 1 (Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, Vatican City, 2004) 243-255, 2003, p. 3.

El concepto *connatural* también ofrece una distinción de acuerdo a si se trata de la naturaleza o sujeto, es decir, aquello que es conforme a la naturaleza y aquel hábito que lo adecua, a partir de las disposiciones que genera en el sujeto, con el bien hacia el cual está inclinado siendo así acorde por naturaleza. Pues, por ejemplo, es muy distinto decir que la veracidad es conforme con la naturaleza humana, y por tanto *connatural*, a decir que la verdad es lo connatural al hombre, ya que atañen a distintas realidades. Atendéremos ampliamente a esto más adelante, en el capítulo de *la connaturalidad y los hábitos*.

Ahora bien, respecto del conocimiento por connaturalidad, el Aquinate, si bien se refirió explícitamente sobre éste, jamás en toda su obra dejó explicación psicológica detallada ni crítica del mismo.

Veamos algunos lugares en la obra del Aquinate donde aparece nombrado, referido o inferido el conocimiento por connaturalidad:

“Cuando alguien tiene un hábito, si el hábito es recto, de ahí se sigue un recto juicio con respecto a aquellas cosas a las que se refiere el hábito. Si el hábito es torcido, el juicio será falso. (...) Todas las cosas que hacemos nosotros deben ser informadas por la caridad, y así el que tiene caridad tiene un juicio recto con respecto a las cosas que deben ser conocidas”<sup>3</sup>.

Aquí vemos cómo es la caridad la que genera la rectitud del juicio, es decir, no se trata sólo del recto uso de la razón, sino además de la unión a Dios por medio de la caridad, dando un lugar radical a la dimensión apetitiva que es perfeccionada por la virtud teologal disponiendo así al entendimiento para que juzgue rectamente.

Lo que precede queda aún más claro en el siguiente pasaje: “El tercer modo de tenerla (la ciencia de las cosas divinas) es el de aquél que es docto por una cierta inspiración divina, no sólo aprendiendo, sino también padeciendo las cosas divinas; esto es, no sólo recibiendo la ciencia en el entendimiento, sino también amando, unido a lo divino por el afecto”<sup>4</sup>.

Acá, Tomás de Aquino, se está refiriendo a la perfección del juicio que proviene por virtud de la posesión de la caridad, tal como lo explicita en su Comentario a la Epístola de los Hebreos, afirmando que en otras ciencias basta que el hombre sea perfecto según el entendimiento, sin embargo, en

---

3 *Super Ad Philiphenses* c. 1, Lectio 2 (Marietti, Turin, 1953).

4 *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. 2, Lectio 4 (Marietti, Turin, 1950).

ésta se requiere que sea perfecto según el entendimiento y el afecto<sup>5</sup>. Sin embargo, no sólo el juicio se ve perfeccionado por el afecto divino en el hombre por medio de la caridad, sino también en un orden natural, como ocurre respecto del conocimiento práctico según lo hemos señalado antes y lo sentencia por el mismo santo Tomás: “Así el virtuoso, por el hábito de la virtud que tiene en el afecto, se perfecciona para juzgar rectamente de las cosas que pertenecen a dicha virtud; del mismo modo el que se une a las cosas divinas mediante el afecto (caridad), recibe de un modo divino el recto juicio de las cosas divinas”<sup>6</sup>.

Lo mismo indica en este otro pasaje: “Puesto que al sabio pertenece juzgar, la sabiduría se toma en dos acepciones, correspondiente a las dos maneras de juzgar. Una es la manera de juzgar cuando alguien juzga como movido por inclinación, así como por el hábito de la virtud se juzga correctamente de cómo ha de practicarse la virtud, debido a que está inclinado a ella; (...) La otra es por modo de conocimiento, y así el especialista en moral podrá juzgar los actos de tal o cual virtud aunque él no la tenga”<sup>7</sup>.

Un aspecto distintivo del *conocimiento afectivo* o *por connaturalidad* es la cualidad de la *certeza* que genera. Santo Tomás es muy claro al señalar que estos conocimientos son más certeros que los estrictamente racionales, es decir, que el afecto otorga un grado de certeza subjetiva que, objetivamente, también lo es. “La certeza puede encontrarse de dos maneras: esencialmente y por participación. Esencialmente se encuentra en la facultad cognoscitiva y, por participación, en todo aquello que es movido infaliblemente a su fin por ella. (...) Y en este sentido se dice que las virtudes morales obran con más certeza que el arte, en cuanto son movidas por la razón a sus actos al modo de la naturaleza”<sup>8</sup>.

La impronta que ejerce la naturaleza con sus inclinaciones es no sólo un signo de que los juicios que se generan conformes a la inclinación son ver-

5 Cfr. *Super Ad Hebraeos*, V Lectio II, in fine (Marietti, Turin, 1953).

6 *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. 2, Lectio 4. El paréntesis es nuestro.

7 *S. Theol.* I q. 1, a. 6, ad. 3.

8 “certitudo invenitur in aliquo dupliciter, scilicet essentialiter, et participative. Essentialiter quidem invenitur in vi cognoscitiva, participative autem in omni eo quod a vi cognoscitiva movetur infallibiliter ad finem suum; secundum quem modum dicitur quod natura certitudinaliter operatur, tanquam mota ab intellectu divino certitudinaliter movente unumquodque ad suum finem. Et per hunc etiam modum virtutes morales certius arte dicuntur operari, in quantum per modum naturae moventur a ratione ad suos actus”. *S. Theol.* II-II q. 18, a. 4, c. (Citamos el párrafo completo)

daderos, sino además un indicador subjetivo de que se juzga y hace el bien objetivamente, por ejemplo, en el orden moral. Ahora bien, esto también depende de la disposición del sujeto, pues “hay quienes poseen por disposición natural algunas virtudes con las cuales se inclinan a fines rectos y, por consiguiente, también poseen naturalmente un juicio recto sobre esos fines”<sup>9</sup>.

Citemos otro pasaje que reúne parte del contenido de los anteriores destacando el aspecto dispositivo de la inteligencia, sea directa o indirectamente: “El juicio recto consiste en que la inteligencia comprenda una cosa tal como es en sí misma. Esto se da por la recta disposición de la facultad aprehensiva, de la misma forma que un espejo en buenas condiciones reproduce las formas de los cuerpos como son, mientras que, si está en malas condiciones, los reproduce deformados. Pues bien, la buena disposición de la inteligencia para captar las cosas como son proviene radicalmente de la naturaleza y, en cuanto a su perfección, del ejercicio o de la intervención de la gracia. Esto puede acontecer de dos maneras. Primera, directamente o por parte de la misma inteligencia; por ejemplo, que no está imbuida por concepciones depravadas, sino verdaderas y rectas. Esto atañe a la *synesis* (sensatez) en cuanto virtud especial. E indirectamente, por la buena disposición de la voluntad, de la cual se sigue el juicio recto sobre los bienes deseables. De esta manera, los hábitos de las virtudes morales influyen sobre un juicio recto virtuoso en torno a los fines, mientras que la *synesis* se ocupa más de los medios conducentes al fin”<sup>10</sup>.

Por último, santo Tomás aplica el concepto *connatural* con toda propiedad cuando se refiere al conocimiento que es propio del *don de sabiduría*<sup>11</sup>, en cuanto que surge por la unión con Dios (por medio de la caridad infusa) en el espíritu del hombre. Sin embargo, en la misma argumentación, habla de una *connaturalidad* que se puede alcanzar *análogamente* a nivel natural, debido a que afirma en el mismo lugar que por virtud moral el sujeto puede obtener dicho conocimiento: “así como de lo que pertenece a la castidad juzga rectamente el que adquirió la ciencia moral, por cierta connaturalidad con la castidad misma juzga rectamente el que tiene el hábito virtuoso de la

9 *S. Theol.* II-II, q. 47, a. 15, c.

10 *S. Theol.* II-II q. 51, a. 3, ad. 1. (El paréntesis es mío)

11 Ya se ha indicado que el Aquinate no trata este tema de manera sistemática, haciendo dificultoso el análisis del mismo. Por eso, sólo pretenderemos, de momento, exponer el modo en que santo Tomás trata este tópico.

castidad”<sup>12</sup>. El Aquinate relacionará este conocimiento más con lo afectivo que con lo cognitivo. Ahora bien, para que un sujeto se pueda unir a algo, debe amarlo, lo cual lo analizaremos más adelante en la parte dedicada a *amor y conocimiento*.

El conocimiento por connaturalidad tiene en santo Tomás, por tanto, un lugar principal cuando trata del *don de sabiduría*, entendiendo por este un tipo de conocimiento que se genera por la unión del amor (caridad), tanto sobrenatural como natural (de acuerdo al ejemplo de la castidad). Esto lo ratifica cuando, al preguntarse si se puede dar la virtud intelectual sin la moral, afirma: “así como el hombre está bien dispuesto respecto de los principios universales por el entendimiento natural o por el hábito de ciencia, para estar bien dispuesto respecto de los principios particulares de lo agible, que son los fines, necesita ser perfeccionado por algunos hábitos mediante los cuales le resulte en cierto modo connatural al hombre juzgar rectamente del fin; y esto se logra por la virtud moral, pues el virtuoso juzga rectamente del fin de la virtud”<sup>13</sup>.

Por el hábito el hombre se dispone hacia lo que es conveniente a su naturaleza por medio de la perfección de la potencia que alcanza así su objeto propio. Este punto lo trataremos con mayor detención en el capítulo *connaturalidad provocada por el hábito*. Baste por el momento dejar sentado que el conocimiento por connaturalidad tiene que ver con la dimensión apetitiva y, por tanto, con las inclinaciones, no sólo de orden sobrenatural, sino también natural. Precisemos ahora este último punto.

## 2. EL CONOCIMIENTO POR CONNATURALIDAD O JUICIO POR INCLINACIÓN

El concepto de *conocimiento por connaturalidad*<sup>14</sup> en sí mismo aporta, como afirma acertadamente Maritain, una riqueza y profundidad al carácter

---

12 *S. Theol.* II-II q. 45, a. 2, c.

13 *S. Theol.* I-II q. 58, a. 5, c.

14 Citamos a continuación obras que se suman a las ya antes mencionadas en la introducción para un acabado conocimiento sobre este tema: GARCÍA ÁLVAREZ, J., *La connaturalidad de los hábitos y Los hábitos intelectuales y la perfección del conocimiento especulativo*, en “Estudios Filosóficos” 10 y 25, respectivamente, Santander, 1961; CALDERA, R. T., *Le jugement par inclinatio chez saint Thomas D’Aquin*, Librairie Philosophique J. Vrin, France, 1980; IRIZAR, L. B., *El influjo de la afectividad virtuosa en el conocimiento de la verdad práctica*, Lumen Veritatis N. 13, Outubro/Dezembro, Brasil, 2010; SIMONIN, H.-D., *La lumière de l’amour. Essai sur la connaissance affective*, dans *La Vie Spirituelle*, supplément 46 (1936);

análogo del concepto de conocimiento<sup>15</sup>, por lo menos desde la perspectiva del pensamiento del Aquinate. En efecto, éste lo vincula de un modo mucho más íntimo a la dimensión apetitiva, cuestión que, como denuncia Tallon, habría sido algo descuidado por interpretes de santo Tomás que ubicaron al *conocimiento por connaturalidad* en un segundo nivel, quizás por su sesgo más intelectualista o racionalista al momento de interpretarlo<sup>16</sup>.

Sin embargo, es evidente, y así lo asegura Pero-Sanz siguiendo a santo Tomás, que el ser humano no sólo obtiene sus juicios a través del perfecto uso de su razón, sino también por cierta unidad de tipo afectivo con el objeto conocido<sup>17</sup>. Al respecto, Biffi destaca que se trata de un tipo de conocimiento plasmado de afectividad en contraposición al puramente abstracto. En efecto, este último, al formar los conceptos y así aprehender la realidad, “no se acompaña, o prescinde, de la participación real, moral, afectiva –en una palabra: connatural con lo que es objeto del juicio”<sup>18</sup>. Así también lo expresa Bortolaso, quien va más allá afirmando incluso que los juicios que nos formamos a partir de las experiencias vividas y de sus afectos correspondientes, es decir, fundados en el odio, amor o temor, son muchos más que aquéllos estrictamente de orden racional<sup>19</sup>.

Existe, por tanto, una distinción esencial entre uno y otro, precisamente porque, en el conocimiento por connaturalidad, la unión entre el sujeto (por medio de las potencias) y el objeto la genera el afecto, es decir, una unión amorosa que, por su misma constitución, es más vital e íntima que el juicio

SCHMIDT ANDRADE, C. E., *Lo connatural y el conocimiento por connaturalidad, santo Tomás de Aquino*, Sapientia (56), Buenos Aires, 2001; CASPANI, A., *Per un'epistemologia integrale: la conoscenza per connaturalità in Jacques Maritain*, Doctor Communis (35), Roma, 1982; KADOWAKI, J. K. (S. J.), *Cognitio secundum connaturalitatem iuxta s. Thomam*, Nuevas Gráficas, Madrid, 1973 y SUTO, T., *Virtue and knowledge: connatural knowledge according to Thomas Aquinas*, The review of metaphysics, 2004 (58), Washington DC, EE. UU.

15 MARITAIN, J., *On knowledge through connaturality*, *op. cit.*, p. 473.

16 Cfr. TALLON, A., *Connaturality in Aquinas and Rahner, a contribution to the heart tradition*, *op. cit.*, p. 140.

17 PERO-SANZ ELORZ, J. M., *El conocimiento por connaturalidad, la afectividad en la gnosología tomista*, *op. cit.*, p. 57; cfr. *S. Theol.* II-II q. 45, a. 2, c.

18 “fornendo dei concetti o apprendendo eideticamente ('apprehensiva') la realtà, non si accompagna, o prescinde, dalla partecipazione reale, morale, affettiva –in una parola: connaturale con quanto è oggetto di giudizio”. BIFFI, I., *Il giudizio 'per quendam connaturalitatem' o per modum inclinationis secondo San Tommaso: analisi e prospettive*, *op. cit.*, p. 365 (Citamos el texto completo).

19 Cfr. BORTOLASO, G., *La connaturalità affettiva nei processi conoscitivi*, *op. cit.*

alcanzado por un discurso racional. Se trata de un conocimiento cuya forma de aprehensión de la realidad se da de modo experimental, intuitivo e impregnado de datos afectivos que preceden y acompañan a las operaciones realizadas por la razón y la voluntad<sup>20</sup>. Ahora bien, esta relación entre el sujeto y el objeto es posible precisamente porque existe un vínculo fundado en la misma *naturaleza* con su consecuente inclinación natural hacia dicho objeto. De modo que el sujeto, inclinándose hacia éste, una vez poseído, se mantiene unido a él.

El conocimiento por connaturalidad, por tanto, surge por esta unión de orden afectivo o, como indica Sánchez de Muniain, porque el objeto despierta cierta *inclinación o coaptitud* en el sujeto que, en definitiva, es el amor. “El amor, que es esencialmente irradiante, se difunde hacia el objeto, envolviéndolo en su propio halo, y comunicándole algo de su cálida e íntima vibración vital”<sup>21</sup>. Así, debido a esta coaptitud afectiva, se produce un nuevo modo de ver el objeto: *por compenetración*, es decir, el objeto conocido ya no es algo ajeno, sino que es parte íntima de nuestra vida y su posesión produce una repercusión práctica en la vida del hombre.

No obstante, D’Avenia va más allá y precisa que si por connaturalidad se entenderá no sólo en términos generales a la unión, aptitud, proporción, complacencia, conveniencia y compasión, sino también como *inclinación*, entonces este último significado establecería una relación particular respecto del sujeto para con el objeto, sosteniendo que esta coaptitud es una modificación del apetito ante el objeto por la que lo *abraz*a según es en sí mismo, evidenciando así la conveniencia y proporción existente entre ambos. “La *coaptatio* indica modificación del apetito, que viene orientado, impulsado, por un determinado objeto. Tal orientación está radicada en una *compassio*, esto es un *sufrir* o *pade*cer en sí la cosa. Una vez que con la *coaptatio* el apetito se ha informado sobre su objeto, por una cierta impresión en el afecto, se establece *ipso facto* una *aptitudo* tal entre el sujeto y el objeto que el primero resulta alcanzable por el segundo, bajo una relación de *convenientia*, de una *proportio*. El final de este movimiento es la unión, la cual *toca* la

---

20 Cfr. ACOSTA LÓPEZ, M., *La función integradora del conocimiento por connaturalidad*, *op. cit.*, p. 5.

21 Cfr. SÁNCHEZ DE MUNIAIN, J. M., *Estética del paisaje natural*, C.S.I.C., 1945, Madrid, España, c. 1, III.

cosa *ut in se est* y provoca una complacencia, que es el movimiento de alegría consiguiente al objeto alcanzado”<sup>22</sup>.

Efectivamente es el afecto el que cumple un rol central en este tipo de conocimiento, pues consiste en un juicio recto sobre del objeto por la reacción afectiva que el sujeto experimenta con respecto a aquél<sup>23</sup>. Pero esto exige precisión, pues se trata de suyo de un juicio *por inclinación* no sobre el sujeto afectado ni sobre su afección, sino de uno que le permite alcanzar efectivamente el objeto al que sus afectos lo inclinan y mantienen unido. Por eso, ha de entenderse que este tipo de conocimiento no elabora “un juicio ni sobre la reacción afectiva ni sobre la condición del sujeto mismo; no es tampoco un juicio cualquiera sobre el objeto, sino un juicio sobre *el* objeto *por* la reacción afectiva”<sup>24</sup>. De este modo, concluye Caldera que el conocimiento por connaturalidad es una expresión que designa un tipo de juicio donde el lugar que ocupa la reacción afectiva es la de ser el medio por el cual es efectuado el discernimiento recto del objeto<sup>25</sup>. En efecto, el sujeto queda afectado de algún modo y, por quedar *afectado*, es capaz de experimentar, es decir, de abrirse a algo nuevo que irrumpe en él<sup>26</sup>.

Ahora bien, la simple inclinación no basta para explicar la rectitud del juicio, pues una inclinación que no fuese lúcida en sí misma jamás podría fundar un juicio prudente. Por eso, Rivera asegura que “es la inclinación misma lo que hace ver al entendimiento, y lo hace ver verdaderamente –esto

---

22 “Così coaptatio indica la modificazione dell’*appetitus*, che viene orientato, spinto, verso un determinato oggetto; tale orientamento in una *compassio*, cioè un *soffrire* o *patire* in sé la cosa. Una volta che con la *coaptatio* l’*appetitus* si trovi informato verso il suo oggetto per una certa impressione nell’*affectus* (*affectio*), si stabilisce ipso facto una *aptitudo* tra il soggetto e l’oggetto. Tale per sui il primo risulta raggiungibile dal secondo, in forza di una relazione di *convenientia*, di una *proportio*. Termine di un tale movimento è l’unione (*unio*) la quale <to-ca> la cosa *ut in se est* e provoca una *complacentia*, che è il movimento di gioia conseguente all’oggetto raggiunto”. D’AVENIA, M., *La conoscenza per connaturalità in Tommaso D’Aquino*, op. cit., pp. 194-195.

23 Cfr. CALDERA, R. T., *Le jugement par inclinatio chez saint Thomas D’Aquin*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1980, p. 67.

24 “Ce n’est pas un jugement sur la réaction affective ni sur la condition du sujet lui-même; ce n’est pas non plus un jugement quelconque sur l’objet, mais”. *Ibid.*

25 *Ibid.*

26 Cfr. RIBERA CRUCHAGA, J. E., *El conocimiento por connaturalidad en santo Tomás de Aquino* (ensayo n° 10 de la obra *De asombro y nostalgia –ensayos filosóficos*), Editorial Puntáguiles, Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, 1999, pp. 153-154.



es, descubrir el *actus naturae humanae conveniens*— porque ella es, en sí misma, un acto espiritual y, como tal, diáfano”<sup>27</sup>.

Esto, no obstante, se da sólo debido a la perfección provocada por el hábito de la virtud. Es por ello que D’Avenia (específicamente en el orden natural) afirma que “el proceso de la virtud, que perfecciona y estabiliza la inclinación de la naturaleza, transforma al hombre y lo hace capaz de juzgar con facilidad sobre aquello que la misma virtud resguarda por una suerte de inclinación. El fin es así connaturalizado, interiorizado y tesaurizado en la inclinación apetitiva, a tal punto que la virtud ejercita una causalidad sobre el juicio y es condición de posibilidad de esto”<sup>28</sup>. Aquí, el autor fragmenta notablemente lo que ocurre en el conocimiento por connaturalidad, pues hay una transformación del hombre producto de su proceso para la adquisición de la virtud, es decir, por la paulatina obtención y apoderamiento del hábito que perfecciona su facultad connaturalizándolo con el objeto, cuyo indicador más notorio es la creciente facilidad para juzgar rectamente de éste, bajo el resguardo de una cierta inclinación, que no es otra cosa sino la unión afectiva, cada vez mayor, con dicho objeto o, si se prefiere, el ordenamiento del apetito según la *recta ratio*.

De este modo, el fin es interiorizado, asimilado, ejercitando así una causalidad sobre el juicio, siendo el apetito recto el que hace posible el juicio virtuoso<sup>29</sup>. Es por este motivo que el conocimiento por connaturalidad es tan

---

27 *Ibid.*, p. 149.

28 “Il possesso della virtù, che perfeziona e stabilizza l’inclinazione di natura, trasforma l’uomo e lo rende capace di giudicare con facilità su quello che la stessa virtù riguarda per una sorta di inclinazione. Il fine è così connaturalizzato, interiorizzato, ‘tesaurizzato’ nell’inclinazione appetitiva a tal punto che la virtù esercita una causalità sul giudizio ed è condizione di possibilità di questo”. D’AVENIA, M., *La conoscenza per connaturalità in Tommaso D’Aquino*, *op. cit.*, p. 143.

29 Precisamente porque el juicio recto se elabora, en el ámbito moral, desde un apetito recto, es que resulta imposible pensar en un código de ética tomista. Pues, si bien en el tomismo se encuentran principios claramente establecidos y valores universales, como las virtudes, una enseñanza moral basada en casuística atentaría lo más profundo del pensamiento tomasino respecto de su consideración de lo que es la ética. ARISTÓTELES esto ya lo había visto en la *Ética a Nicómaco*, Clásicos Políticos, Edición Bilingüe, Madrid, 1985, tr. Araújo, M. y Marías, J., L. II, c. 6. (BK 1106b35-1107a2) al momento de definir la virtud, pues después de hablar del justo medio relativo a cada cual, termina magistralmente señalando que se trata de algo que elegiría el hombre prudente, es decir, con razón y apetito recto. Por eso, siendo fieles al Angélico, tendríamos que señalar, por ejemplo, que la virtud de la templanza es la que modera el deseo y goce en los deleites para que sean amables dentro del recto orden de la vida humana, pero otra cosa muy distinta sería afirmar que desde esta perspectiva, entonces también podemos saber siempre cómo los debe moderar una persona determinada en un caso determina-

profundo e íntimo: lo conocido es vitalizado por el sujeto, al punto que es capaz de reconocer el valor real que tiene el mismo, pues “el juicio por inclinación es un juicio intuitivo del valor del objeto a causa de la reacción afectiva del sujeto respecto de aquél”<sup>30</sup>, amándolo así dentro del recto orden de la vida humana.

No existe, por tanto, una secuencia de actos u operaciones, sino más bien un proceso de asimilación en la que confluyen el apetito y la razón, uniéndose en un orden creciente en la medida que el sujeto se va apoderando del objeto de la virtud.

En consecuencia, el conocimiento por connaturalidad está condicionado por las inclinaciones de orden natural, pues sólo surge por la unión que se genera con los objetos de conocimiento que debemos obtener, según la norma de la naturaleza intelectual, y que son asimilados, debido a ello, por el amor<sup>31</sup>. De esta manera, el entendimiento es llevado hacia el objeto por la unión de orden afectivo generado entre el sujeto y el objeto a partir de la inclinación del apetito. De ahí que se le llame a este tipo de conocimiento, como ha quedado de manifiesto en los comentaristas, aunque también por el mismo Tomás de Aquino, juicio por inclinación<sup>32</sup>. Sólo en la virtud moral, por tanto, se da el conocimiento por connaturalidad a nivel natural. En efecto, sólo mediante ella es posible una unión afectiva con el objeto. El vicio, al contrario, no une a la potencia con su objeto propio, por más que la determine. Por el vicio ocurre un desorden de la potencia aunque por éste pierda su natural indeterminación y, en cierto modo, descansa.

Por otro lado, el Aquinate no se refiere única ni primeramente al conocimiento por connaturalidad o juicio por inclinación dentro del orden natural, sino también y sobre todo, en el sobrenatural, cuando se refiere al modo de

---

do. Justamente esa es la perfección que es producto del proceso de la virtud, el apetito recto, pues por él juzga rectamente en cada circunstancia para que la persona no sea, como en este caso, gobernada por sus pasiones, sino que sea él dueño de sí gobernándolas a éstas de modo político, según enseñan Aristóteles y santo Tomás.

30 “Le jugement par inclination est un jugement intuitif de la valeur de l’objet, fait au moyen de la réaction affective du sujet à son égard”. CALDERA, R. T., *Le jugement par inclination chez saint Thomas D’Aquin, op. cit.*, p. 68.

31 Este tópico será desarrollado más adelante en el capítulo ‘amor y conocimiento’. Baste por ahora hacer la mención correspondiente para comprender lo que comprende el conocimiento por connaturalidad como tal.

32 Tomás de Aquino afirma que tanto el que posee la virtud moral como al poseedor del don de Sabiduría realizan juicios rectos por una cierta tendencia a sus respectivos objetos juzgados, aunque por causas distintas. Cfr. *S. Theol.* I q. 1, a. 6, ad. 3; II-II q. 45, a. 2, c.

conocer de hombre que posee el don de Sabiduría (poseedor también del don de Caridad). En efecto, el conocimiento por connaturalidad es un concepto análogo, lo cual exige determinar el primer analogado. Éste no es, sin embargo, el sobrenatural que surge por la unión amorosa y vital con Dios, por más que se presente como un tema central dentro del tópico sobre el conocimiento de Dios en la teología de Tomás de Aquino<sup>33</sup> pues se trata del conocimiento más alto al que el hombre puede aspirar; sino, más bien, el de orden natural que es propia de la virtud moral. Tal como afirma D'Avenia, el primer analogado, por su carácter afectivo, es aquel juicio que es propio del hombre virtuoso, en el cual la inclinación es indicada como condición de posibilidad de la producción del mismo juicio<sup>34</sup>, y esto porque se enmarca dentro del orden afectivo.

Esto no significa que D'Avenia, a nuestro juicio, se esté separando del pensamiento del Aquinate. Lo que plantea el filósofo italiano es que al hablar del conocimiento por connaturalidad a nivel humano, por ser de orden afectivo, se constituiría como primer analogado, por más que mediante el don del Espíritu Santo se alcance mayor plenitud de juicio y luminosidad. En efecto, si bien se trata de un objeto más alto y que es conocido por la unión amorosa mediante la caridad, es decir, por cierta connaturalidad<sup>35</sup>, sigue siendo (Dios) un objeto que no es adecuado al entendimiento humano, el cual primera y fundamentalmente está ordenado a la realidad material y a la praxis humana.

Con todo, podemos afirmar que “el conocimiento por connaturalidad de que habla santo Tomás no es sino un conjunto de juicios que el intelecto humano profiere, en razón de la disposición en que se encuentran sus facultades apetitivas, especialmente la voluntad. La connaturalidad, que da nombre a tal conocimiento, es simplemente la concordancia o sintonía con que,

---

33 Es justamente este problema el que, a nuestro juicio, lleva a error a SCHMIDT ANDRADE, C. E., quien si bien acepta la tesis de que el conocimiento por connaturalidad se manifiesta como una *simpatía* que acerca afectivamente a un bien, termina por afirmar que el conocimiento por connaturalidad pertenece con propiedad al ámbito de la teología, dándole así un carácter netamente sobrenatural. En efecto, afirma que a través de este conocimiento se “presenta una visión casi sinóptica al abrirse a una amplia región de la doctrina tomista sobre Dios, el hombre, las cosas, desde un contexto que, aunque se puede analizar filosóficamente, es fundamentalmente teológico”. SCHMIDT ANDRADE, C. E., *Lo connatural y el conocimiento por connaturalidad, santo Tomás de Aquino, op. cit.*, p. 3.

34 D'AVENIA, M., *La conoscenza per connaturalità in Tommaso D'Aquino, op. cit.*, p. 142.

35 Cfr. *S. Theol.* II-II q. 45, a. 2, c.

por una razón u otra, se halla nuestro apetito respecto al objeto de dichos juicios”<sup>36</sup>.

En efecto, el entendimiento consiente ante esta unión afectiva y así juzga en forma recta sin el menor temor, precisamente porque la certeza se la entrega la misma naturaleza, la cual se explicita de un modo afectivo vital para asumir que el objeto obtenido y los consecuentes juicios que surgen de dicha unión son concordantes con la natural inclinación y, por tanto, con el objeto adecuado a la facultad. De ahí que el conocimiento sea connatural y su nivel de certeza, tanto objetiva como subjetiva, sea superior al racional discursivo. Permítasenos detenernos en este punto.

La certeza del juicio por connaturalidad viene dada justamente por estar *en la misma senda* de las inclinaciones que proceden de la naturaleza, ubicando su raigambre en lo más íntimo del sujeto que padece las cosas tal como son en sí<sup>37</sup>. La formulación de estos juicios es en virtud de las inclinaciones propias de la naturaleza, pudiendo así llamarse *por connaturalidad*. De modo que, como la inclinación natural es un criterio de verdad en lo que se refiere al orden práctico, se sigue que el conocimiento por connaturalidad es certísimo, pues el *verum* del orden práctico no es sino el *bonum*, dando al sujeto conciencia de la objetividad del conocimiento adquirido<sup>38</sup>.

Sin embargo, no todos los que han estudiado este tema están de acuerdo. Caspani, por ejemplo, afirma que si bien Tomás de Aquino sitúa una superioridad del conocimiento por connaturalidad, o *per modum inclinationis*, sobre el que es *per modum cognitionis* en cuanto a su nivel de certeza (debido al grado de interioridad que se deriva de cada uno según el modo en que es conocido el objeto); no obstante, por más que el conocimiento por conna-

---

36 PERO-SANZ ELORZ, J. M., *El conocimiento por connaturalidad, la afectividad en la gno-seología tomista*, op. cit., p. 100.

37 Podría presentarse el problema de considerar el conocimiento por connaturalidad como un conocimiento meramente subjetivo a raíz de que se funda en los afectos particulares del sujeto, siendo por tanto diferente en cada persona. Sin embargo, esto no es más que un pseudo problema, tal como lo expresa Miguel Acosta, quien señala al respecto que “justamente lo que la connaturalidad subraya son esos datos que un sujeto concreto percibe al entrar en contacto con otros seres, y esa percepción varía según las disposiciones personales del sujeto y su inclinación con respecto a los seres de su entorno. Una persona que tenga una relación más perfecta con un ser, por la convivencia y el trato, podrá tener mayor conocimiento de ese ser que aquel que pasa de largo”. ACOSTA LÓPEZ, M., *La función integradora del conocimiento por connaturalidad*, op. cit., p. 6.

38 PERO-SANZ ELORZ, J. M., *El conocimiento por connaturalidad, la afectividad en la gno-seología tomista*, op. cit., p. 91.

turalidad se trate de un tipo de conocimiento que se expresa por conceptos, “compensa su mayor profundidad con su menor certeza, ya que no se justifica de una manera puramente racional”<sup>39</sup>. En efecto, como es un conocimiento plasmado de afectividad, el juicio por inclinación no logra, por así decirlo, dar con las razones de fondo que fundamentan la rectitud del acto bueno elegido; dicho de otro modo, el casto, al juzgar sobre aquellas cosas referentes a la castidad, no tiene por la perfección del hábito de la virtud (de la castidad) un acabado conocimiento teórico de las razones que justifican su acto y, a su vez, de la bondad del mismo, por más recta que sea su elección, es decir, sólo sabe profundamente que está en el bien<sup>40</sup>; es, por así decirlo, la misma naturaleza la que le comunica la bondad de dicho acto al sobrepasar la mera alegría del señorío sobre su acto o la posesión de tal o cual bien, transformándola en gozo; ese que lo plenifica y vitaliza, desvinculado de todo bien externo en cuanto a su causa. En otras palabras, el gozo no está hipotecado a la posesión de un bien exterior, sino más bien a la elección conforme a su naturaleza. A tal punto llega la certidumbre del bien que se presenta para ser elegido, que no puede sino ser elegido; aparece como un imperativo ineludible al virtuoso, obligándolo a actuar. Mientras que el perfecto uso de la razón no asegura la ejecución, por más bueno que sea el bien que juzga como tal<sup>41</sup>.

En la afirmación de Caspani, evidentemente, hay una petición de principio que podríamos expresar con la siguiente sentencia: el mayor o menor grado de certeza sobre algo se alcanza según si es más o menos justificable desde una perspectiva puramente racional. Esto, de tinte cartesiano, estaría en completa disonancia con el pensamiento de Tomás de Aquino, pues como advertía Pero-Sanz, no existe una mayor certidumbre de saberse en el bien

---

39 “Ma si puo parlare di conoscenza per connaturalita proprio in quanto è un tipo di conoscenza che si esprime per concetti e infatti paga sua maggiore profondità con la sua minore certezza, in quanto non è giustificabile in modo puramente razionale”. CASPANI, A., *Per un’epistemologia integrale: la conoscenza per connaturalita’ in Jacques Maritain, op. cit.*, p. 48. Citamos texto completo.

40 SUTO precisa este punto al señalar que el conocimiento de las causas de una elección moral es propiamente alcanzado por el perfecto uso de la razón, es decir, mediante la virtud de la ciencia moral, lo cual no significa que por tener más razones de lo que hace, obtenga mayor certeza: “The perfect use of reason in moral knowledge is to deduce the conclusion of a practical syllogism having a principle of the natural law as its major premise. Moral knowledge obtained by through connaturality, on the other hand, merely says *Do this* or *Do that* but does not ask *Why* at the moment of obtaining the knowledge”. SUTO, T., *Virtue and knowledge: connatural knowledge according to Thomas Aquinas, op. cit.*, p. 75.

41 Cfr. *Ibid.*

sino en la unión con el *bonum*, pues por ella el hombre recorre la ruta que la misma naturaleza le ha trazado, generando así el mayor deleite o gozo que puede alcanzar el hombre en esta vida. Cuestión aparte es que el casto, que juzga bien por connaturalidad con respecto a aquellas cosas que tienen que ver con la castidad, no pueda dar una explicación acabada de aquéllas así como la daría el que tiene ciencia moral. Es decir, una cosa es saberse y estar *en* la verdad moral, y otra muy distinta es tener un conocimiento racional discursivo *sobre* la misma. Por eso, McInerny sostiene que “la virtud moral es más certera que el arte y la ciencia, porque otorga una determinación más perfecta a algo uno. ¿Y por qué? Por la naturaleza, en el sentido que la toma Aristóteles en la Física, sobre todo como un principio de determinación a algo uno”<sup>42</sup>.

Volviendo ahora a la dimensión afectiva, el conocimiento por connaturalidad comprende un padecer, es decir, se trata “de una afección por las cosas, de un afectarse por ellas, y de esa compasión y connaturalización, se produce ese conocimiento inmediato de ellas”<sup>43</sup>. Con esto no se quiere indicar que tal conocimiento sea *pasivo*, pues todo conocimiento es *acto*, sino más bien que surge por la unión amorosa fundada en la actividad afectiva idéntica por la que estamos inclinados a juzgar de un modo adecuado. Tenemos entonces, como *conditio sine qua non*, que el entendimiento juzgue conforme al apetito, pues es precisamente esta unión la que lleva al entendimiento a juzgar de una manera determinada sobre el objeto que se ama o, a partir de él, si de esa materia se trata. “Esto es lo característico del conocimiento por connaturalidad: que sea íntimo, quasi-experiencial, como por hábito, afectivo... En cuanto experimental nos indica su inmediatez: va directamente a la cosa que, por la unión apetitiva, se encuentra dentro del cognoscente; más bien, el cognoscente *es* la misma cosa, en su afecto”<sup>44</sup>. En efecto, por la virtud, el sujeto interioriza el objeto amándolo, poseyéndolo como una extensión de sí. No como algo ajeno.

---

42 MCINERNY, R., *A propos of art and connaturality*, *op. cit.*, p. 179. En efecto, afirma en el mismo pasaje que la razón se dice que es *ad opposita* y no *ad unum*. Por eso, el médico, conociendo la salud, conoce la enfermedad. Así, la explicación sobre la enfermedad deviene por el conocimiento de la salud en cuanto la razón logra conocerla sólo en la medida que se le presenta como opuesta a la salud. En cambio, el apetito se relaciona con las cosas tal como son en sí, y en la existencia de la presencia de una cosa en sí misma, se excluye su opuesto.

43 GARCÍA MIRALLES, M., *El conocimiento por connaturalidad en teología*, *op. cit.*, p. 373.

44 PERO-SANZ ELORZ, J. M., *El conocimiento por connaturalidad, la afectividad en la gno-seología tomista*, *op. cit.*, p. 63.

Cuando los afectos interactúan con las potencias superiores del alma, se producen repercusiones en el sujeto, consecuencias que proveen una peculiar manera de conocer a raíz de los datos sensibles que porta, los cuales generan que se experimente el objeto conocido<sup>45</sup>.

### 3. DIMENSIÓN EXPERIENCIAL O EXPERIMENTAL DEL CONOCIMIENTO POR CONNATURALIDAD

La connaturalidad puede producir en el hombre efectos que lo relacionen con el entorno, provocando una sintonía, una empatía que surge por esa relación convertida en hábito, lo cual manifiesta la importancia que tiene la experiencia<sup>46</sup>. Esta dimensión experiencial del conocimiento por connaturalidad que genera la intimidad y objetividad del juicio, tal como lo expresaba Pero-Sanz, es asumido y profundizado por la profesora González Ayesta a partir de lo que señala Juan de Sto. Tomás, quien, siguiendo el vocabulario explícito de santo Tomás, afirmarí­a que el éste es un conocimiento experimental o experiencial, identificándolo así con el conocimiento místico o fuera del Verbo<sup>47</sup>. Sin embargo, asegura González que nada justifica la iden-

45 Cfr. ACOSTA LÓPEZ, M., *Dimensiones del conocimiento afectivo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2000, Pamplona, p. 14. Vemos así una similitud con el conocimiento intelectual pues, mientras en éste el entendimiento se hace lo conocido inmaterialmente, en el conocimiento por connaturalidad lo lleva a cabo afectivamente. Pero, ¿cómo explicar la forma en que los afectos le entregan los datos a la inteligencia? Tomás de Aquino se expresa al respecto mencionando que ocurren flujos por redundancia de una potencia a otra. Esto se resuelve comprendiendo la dinámica operativa de las actividades humanas, donde no se analizan las partes, sino que se percibe la síntesis del compuesto. Por eso, si una potencia repercute sobre otra, no se produce anarquía, sino más bien orden natural, como en los actos de la voluntad y la inteligencia, donde ambas se interrelacionan, pudiendo concluir y asegurar sin miedo a equivocarse que entre ellas se da esto que santo Tomás llama *redundancia*. Cfr. *S. Theol.* I-II q. 3, a. 3, ad. 3.

46 ACOSTA LÓPEZ, M., *La función integradora del conocimiento por connaturalidad*, *op. cit.*, p. 5. Si bien el análisis hasta el momento ha estado centrado en la connaturalidad generada por el hábito a nivel natural, en santo Tomás está desarrollado principalmente a nivel teológico, específicamente en referencia a los dones del Espíritu Santo. Nuestro esfuerzo ha estado en mostrar cómo efectivamente en la obra de santo Tomás existe una analogía claramente determinada entre ambos tipos de connaturalidad, la generada por el don y aquella que es por hábito natural.

47 GONZÁLEZ A., C., *El don de sabiduría*, *op. cit.*, p. 69. Cuando la autora se refiere al conocimiento por connaturalidad, de acuerdo al pensamiento de Juan de Santo Tomás, como místico o fuera del Verbo, explica ambos aspectos, es decir, lo que significa “místico” o “fuera del Verbo”. Se debe entender que cuando califica de “místico” este conocimiento, se está subrayando el aspecto afectivo del mismo. Mientras que cuando está calificando este conocimiento como “fuera del Verbo”, ha de entenderse que el acento se pone en que es un conoci-

tificación entre experimental con connatural<sup>48</sup>. Veamos con más detalle este punto y el análisis que hace González Ayesta al respecto.

Son abundantes los pasajes en que el comentador lusitano describe el conocimiento por connaturalidad como un conocimiento místico y, a la vez, afectivo<sup>49</sup>. De modo que Juan de Santo Tomás limitaría, a juicio de González, el alcance de este tipo de conocimiento, estableciéndolo únicamente como algo propio y exclusivo de los dones de Espíritu Santo, ya que identificaría erróneamente los conceptos *connatural* y *experimental* (y también afectivo y místico). La importancia del análisis de la profesora González Ayesta radica en afirmar, a nuestro juicio adecuadamente y fiel a santo Tomás, que no se puede limitar el conocimiento por connaturalidad únicamente al ámbito sobrenatural como ya se explicó más arriba.

Una recta lectura de los textos de Tomás de Aquino, afirma González Ayesta, nos debería llevar a concebir como errada la consideración de Juan de Sto. Tomás. Fundamentalmente, por el alcance que adquiere el concepto *experimental*, puesto que el Aquinate “no relaciona lo experimental con el sentido del tacto o del gusto”<sup>50</sup>, lo cual sí hace el comentarista. Sólo aparece una cierta analogía con el gusto a partir de la capacidad de discernir inmediatamente. Más aún, en referencia al tacto, sería todavía más lejana la relación, ya que sólo aparece una muy distante referencia a este sentido cuando dice que el juicio sapiencial es a raíz de un contacto o unión con las cosas divinas. No obstante, la autora admite que el atribuirle el concepto *experimental* al conocimiento que es propio de los místicos puede ser adecuado, debido a que en éstos se puede referir al gusto o al tacto espiritual propio del conocimiento de Dios. Pero, que además se le atribuya este conocimiento a

---

miento de Dios, de lo divino en sus efectos en el alma. Por tanto, en Juan de Santo Tomás, se daría una sinonimia entre los conceptos: místico, afectivo, connatural y experimental; cuando se trata de este tipo de conocimiento. Por eso, al final del capítulo expresa que de acuerdo a estas ideas, “*la connaturalidad como un tacto espiritual que permite un conocimiento de Dios por sus efectos en el alma, un conocimiento fuera del Verbo*”. *Ibid.*, p. 72. No hay entonces una intervención del entendimiento, sino únicamente la caridad que hace que el sujeto experimente o sienta, en el alma, a Dios.

48 Cfr. *Ibid.*, p. 69. Hemos ingresado en el plano teológico exclusivamente para precisar el conocimiento por connaturalidad, pues es necesario discutir, a partir de su dimensión experimental y afectiva, si sólo se aplica con propiedad al ámbito sobrenatural, según lo que se deduce de las palabras de Juan de Santo Tomás, o si también se puede hablar de éste a un nivel natural.

49 Cfr. *Ibid.*, p. 70.

50 *Ibid.*, p. 134.



la sabiduría que es don, sería ir más allá de lo que el mismo santo Tomás estableció<sup>51</sup>.

Este análisis no sólo nos parece adecuado, sino que además, si bien precisa y amplía el concepto connatural, desligándolo únicamente del conocimiento que es propio de los místicos<sup>52</sup>, permite comprender bajo qué aspectos se aplica el conocimiento por connaturalidad en otros ámbitos. Esto implica que cualquiera calificación que se le dé a este tipo de conocimiento, su causa se hallará, sea en el orden natural o sobrenatural, en el *amor*, produciendo con ello redundancias en el alma. En efecto, afirma Pionlanti, siguiendo al de Aquino, que de esta mutua inmanencia afectiva y cuasi-identidad amorosa del alma con Dios surge una identidad de sentimientos, una compasión y simpatía, una conformidad de juicio profunda, habitual e instintiva por la cual el alma trata de las realidades divinas como de cosas íntimas, con la claridad que se tiene tras una experiencia de las mismas a nivel personal, generando con ello el juicio por connaturalidad<sup>53</sup>.

Efectivamente, la compasión implica *padecer* con el otro, y la simpatía, una relación de intimidad<sup>54</sup>. Por eso, en el próximo capítulo desarrollaremos este nivel de intimidad del objeto cuando se analice el rol del amor en el conocimiento.

---

51 Cfr. *Ibid.*

52 Resulta interesante que en el caso de los místicos el conocimiento por connaturalidad se manifieste sobre todo por medio del arte, fundamentalmente a partir de la poesía. Esto es mencionado y explicado notablemente por Miguel Acosta quien afirma que debido al carácter unitario del conocimiento humano, donde el hombre intenta formar un *logos* de todo aquello que padece, al expresar estos afectos o esta sintonía connatural con Dios y las criaturas, encuentra su mejor cauce en el arte. Pues, “mediante símbolos y metáforas transmite una carga sintético-analógica de lo que a veces se presenta como inefable”. ACOSTA LÓPEZ, M., *La función integradora del conocimiento por connaturalidad*, *op. cit.*, p. 7.

53 Cfr. PIOLANTI, A., *Teologia, carità e carisma nella dottrina di S. Tommaso*, Doctor Communis, 3 (1953), p. 177.

54 Esta relación de intimidad y compasión propia del conocimiento por connaturalidad es tratada por santo Tomás vinculada a los dones del Espíritu Santo, específicamente el de sabiduría, como se ha dicho antes. Es decir, relacionada principalmente al ámbito sobrenatural por el influjo de la *caritas*, entendida como un “amor que sólo opera la unidad afectiva con Dios, sin posesión de Dios, porque precisamente es sólo amor de Dios. Sin embargo, la unión afectiva, a diferencia del conocimiento, es una unión real, aspira a unirse realmente con lo amado, que en la caridad es unirse realmente a Dios”. DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, M. C., *Amor y bien, los problemas del amor en santo Tomás de Aquino*, Educa, Buenos Aires, 1999, pp. 283-284.

Lo cierto es que Tomás de Aquino establece que el conocimiento por connaturalidad consiste en un conocimiento que surge por cierta unión o afinidad, según dice refiriéndose a la sabiduría en el Libro de las Sentencias, el cual recibe el nombre de connaturalidad en la Suma<sup>55</sup>; afinidad y connaturalidad que veremos que se aplica a todos los hábitos. Más aún, coincidiendo y vinculándolo al ámbito de las inclinaciones naturales que nos hemos referido anteriormente, dice Acosta López que el conocimiento afectivo o por connaturalidad también ayuda a la formación de hábitos, aunque destaca principalmente que esta ayuda ocurre más frecuentemente en el orden práctico y, específicamente, referida a la inteligencia práctica<sup>56</sup>.

#### 4. GRADOS DE CONOCIMIENTO POR CONNATURALIDAD

Por connatural ha de entenderse entonces, según se ha visto, aquello que es conforme a una naturaleza. En este sentido debe aclararse que la connaturalidad del hábito puede concebirse de dos modos: primero, atendiendo a su origen, pues el hábito surge de las potencias que emergen de la naturaleza humana y que son principios operativos. Y, segundo, en cuanto que el hábito hace que un determinado bien o modo de actuar sea conforme con la naturaleza. Es distinto decir, de acuerdo a la primera idea, que al hombre en general le corresponde por connaturalidad actuar bien para así alcanzar la vida feliz que, con relación a la segunda, sea connatural al hombre disponerse a actuar con prudencia, pues el prudente actúa bien. En este segundo caso, se ve cómo el hombre se connaturaliza, por una recta disposición hacia el bien último que le es connatural.

Ahora bien, hay diversos grados de connaturalidad de acuerdo a lo señalado en referencia al hábito bueno (virtud) y al hábito malo (vicio), ya que absolutamente hablando sólo es *hábito* el hábito que es bueno, según se dijo en el capítulo anterior, pues la verdadera perfección de la naturaleza al fin se da por la actuación de ellos. Sin embargo, se entiende esta perspectiva a partir de la conformidad relativa o absoluta. Por eso se hacía referencia a que los hábitos, de suyo considerados, son los buenos, pues conforman a la naturaleza absolutamente.

---

55 GONZÁLEZ A., C., *El don de sabiduría*, op. cit., p. 130; Cfr. *In III Sent.*, d. 35, q. 2, a. 1, c.; *S. Theol.* II-II q. 45, a. 2, c.

56 Cfr. ACOSTA LÓPEZ, M., *Dimensiones del Conocimiento afectivo*, op. cit., p. 11.

Pero también se puede establecer distinción de acuerdo al tipo de connaturalidad que se da atendiendo directamente al orden, sea natural o sobrenatural. Ya que así, por ejemplo, por el don de sabiduría, que se ubica en el orden sobrenatural, la persona creada se connaturaliza con su objeto a través de la caridad infundida directamente por Dios por medio del Espíritu Santo; así también, los hábitos en el orden natural connaturalizan a la facultad con su objeto a través de la perfección de la potencia correspondiente, por medio del ejercicio mismo hábito<sup>57</sup>. De ahí que señale Cardona, en referencia a la teología (que es sabiduría)<sup>58</sup>, que “toda ciencia requiere una connaturalidad entre el cognoscente y lo conocido. (...) No se puede hacer teología, lo mismo que matemáticas, con indiferencia por el contenido. Aquí hay necesidad de un instinto que da sólo el amor”<sup>59</sup>, pues el amor es unitivo (más aún si se trata de lo máximamente amable), y así el hombre se determina hacia lo que ama de una sola forma gracias al hábito (bueno)<sup>60</sup>.

Por tanto, la connaturalidad del hábito bueno, en oposición al vicio, se dice por dos motivos: en primer lugar, en cuanto es conforme con la perfección de la naturaleza, lo cual se da de modo íntegro en contraposición con los vicios. Y, segundo, porque hace que un determinado bien sea connatural para un determinado sujeto. Pero también se distingue el grado de conocimiento por connaturalidad según el orden, sea este natural o sobrenatural.

---

57 Esta idea también está defendida por otros autores, como es el caso de Miguel Acosta López, quién en relación a este mismo aspecto, aunque directamente relacionado a la connaturalidad que es propio del hábito de sabiduría, cita a otros como: Maritain, Noble, Roland-Gosselin, Biffi, D’Avenia y Sellés. Cfr. *Dimensiones del conocimiento afectivo*, op. cit., p. 32.

58 “Haec doctrina maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter”. *S. Theol.* I q. 1, a. 6, c.

59 CARDONA, C., *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, 1973, pp. 275-276.

60 “Unionem amor facit effective, quia movet ad desiderandum et quaerendum praesentiam amati, quasi sibi convenientis et ad se pertinentis”. “El amor produce una unión efectivamente, porque mueve a desear y buscar la presencia de lo amado como algo que le conviene y pertenece”. *S. Theol.* I-II q. 28, a. 1, c.



## CAPÍTULO IV

### CONOCIMIENTO POR CONNATURALIDAD Y AMOR

#### 1. AMOR Y CONOCIMIENTO (LA CONNATURALIDAD COMO LO FORMAL DEL AMOR)

No podemos culminar el presente trabajo sobre el conocimiento por connaturalidad si interiorizarnos, aunque sea brevemente, a la labor que el *amor* ejerce en el conocimiento humano.

Hemos visto que el conocimiento por connaturalidad o juicio por inclinación contiene, por su dimensión afectiva, el susodicho elemento amoroso como constitutivo esencial del mismo. Ahora, lo que pretendemos es, por una parte, describir y explicar cómo es que el amor influye en el modo de conocer un objeto, y, por otra, si verdaderamente se puede decir que aporta a un conocimiento más objetivo. De manera que en el presente capítulo no nos extenderemos en un análisis sistemático de lo que es el amor en sí mismo, sino específica mente en su relación con el conocimiento.

Desde un plano muy general, el amor crea algo semejante a la actividad del conocimiento, a saber, la presencia del objeto en la intimidad del sujeto. El amor viene acompañado con un cierto penetrar en la intimidad de lo amado, así también la potencia cognoscitiva tiende a apropiarse de aquello que desea conocer, quedando el objeto, en cuanto conocido, aprehendido inmaterial mente en el sujeto. En efecto, “el amor es primer motor tendencial porque por la información inicial del bien, sale de sí y tiende a transformarse en lo amado logrando por ese movimiento una unión tan íntima y real como la primera coapta ción del bien”<sup>1</sup>.

Sin embargo, esto puede llevar a confusión, pues el amor no es potencia cognoscitiva. En efecto, el amor no es conocimiento, pero sí influye en la inteligencia en tanto que *movet eam ad inqui rendum*, en el acto mismo de conocimiento *per connaturali tatem* y sobre el objeto conocido en cuanto *fit*

---

<sup>1</sup> DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, M. C., *Amor y bien, los problemas del amor en santo Tomas de Aquino, op. cit.*, pp. 195-196; Cfr. *S. Theol.* I-II q. 26, a. 2, c.

*me dium cognitionis*<sup>2</sup>. Por eso, santo Tomás afirma que: “el amor produce la primera unión efectivamente, puesto que mueve a desear y buscar la presencia del objeto amado como conveniente y perteneciente a uno mismo”<sup>3</sup>. Por eso dice en otro pasaje que el amor discierne en tanto que mueve a la razón a discernir<sup>4</sup>.

No se busca algo como perteneciente a uno mismo si previa mente no existe una especie de disposición natural a aquello que se ama, es decir, una semejanza que es causa de dicho amor. Pues, ¿cómo amar algo que violenta a la naturaleza o que simple mente se *siente* como ajeno (inconveniente)? De ahí que Tomás de Aquino afirme que el bien y la semejanza son causa del amor<sup>5</sup>. Por el amor, efectivamente, se penetra más en las cosas, “pues éste se refiere a los objetos en cuanto recibidos en el sujeto cognoscente; pero aquél se refiere a las cosas en las que ‘se transforma’ el sujeto amante. Quien ama se une psíquicamente a lo amado, identificándose así con ello”<sup>6</sup>. Por eso, dice Conti, que el modo en que se hallan las verdades que son fruto de una unión amorosa en el sujeto son mucho más íntimo y, por tanto, vitales. De ahí que asegure que “hay verdades que las experimentamos más vivamente en nuestros afectos que en las puras ideas”<sup>7</sup>.

La unión, entonces, viene a ser el primer efecto y más distintivo del amor, pues precisamente por eso el sujeto se mueve hacia aquello que ha visto como conveniente para poseerlo, para tenerlo presente. Por el amor se busca una presencia real con aquello que se ama. Sin embargo, como se dijo antes, el amor no es conocimiento, sino que a partir del conocimiento que se tiene del objeto surge el amor, y así por medio de éste el sujeto busca inquirir sobre él con un interés más profundo<sup>8</sup>. De este modo, “en el primer momento, la unión se explica por la conveniencia de uno respecto del otro, por eso es una unión real con aquello que se adapta a su forma, que es el bien.

---

2 Cfr. PIOLANTI, A., *op. cit.*, p. 174.

3 *S. Theol.* I-II q. 28, a. 1, c.

4 Cfr. *S. Theol.* II-II q. 47, a. 1, ad. 1.

5 Cfr. *S. Theol.* I-II q. 27, a. 1, c.

6 MANZANEDO, M., *La amistad según santo Tomás*, Angelicum 71, Roma, 1994, p. 375.

7 CONTI, A., *Evidenza, amore e fede o i criteri della filosofia*, *op. cit.*, p. 401.

8 El principio *nihil volitum nisi praecognitum* es la médula de una interpretación adecuada de lo que queremos decir si se pretende fidelidad a la filosofía de santo Tomás, pues todo amor exige conocimiento previo. De ahí que nadie desee lo que no conoce. La función del amor, insistimos, se ubica en un plano cronológicamente posterior al conocimiento.

En el momento inicial, el principio del amor es el bien”<sup>9</sup>. Gilson señala al respecto que la voluntad mueve al entendimiento a considerar el objeto por el amor que siente al mismo y hacia todo aquello a lo que él se refiere: “La voluntad siempre puede ordenar al intelecto que trabaje o que descanse; que mire cierto objeto o que no lo consi dere más; que concentre su atención o que se relaje”<sup>10</sup>, ya que la voluntad nos impulsa al conocimiento, sensible o intelectual, de algo<sup>11</sup>. Y esto es así, pues “el amor es el primer contacto o relación de nuestro apetito con el bien, del que brotarán, por el des pliegue de su virtualidad interna, los restantes movimientos tendenciales”<sup>12</sup>.

Además de la unión, dentro de los efectos del amor se encuen tra el *éxtasis*, el cual tiene directa relación con la atención que se le coloca al objeto de conocimiento, es decir, al nivel de conciencia que se tiene en todo momento al inquirir sobre el mismo. Por eso afirma santo Tomás que el primer modo de *éxtasis* lo produce el amor dispositivamente, en tanto que dispone a meditar sobre el objeto amado olvidando otras cosas<sup>13</sup>. En efecto, *éxtasis* deviene de las palabras griegas formadas por el prefijo *exo* (fuera de) y la raíz *stasis* (estabilidad), es decir, estar fuera. Cuando se tiene *éxtasis* el sujeto está fuera de sí, se deja a sí mismo para ingresar en la realidad de otro ser. Por ello, al inquirir sobre algo, de algún modo sale de sí para concentrarse en eso que ama, de tal forma que mientras mayor sea el amor que le tenga, mayor también será su nivel de volcamiento y, por tanto, concentración para considerar lo amado. Pues, la atención sobre algo de modo voluntario resulta de una concentración ac tiva y deliberada de las facultades cognoscitivas sobre un objeto interior o exterior.

Ahora bien, dentro de la atención voluntaria encontramos la atención intelectual, la cual se comprende como una “contemplación o fijación del espíritu sobre un objeto de pensamiento, con sostenido es fuerza para eliminarlas distracciones o preocupaciones extrañas al objeto contemplado”<sup>14</sup>,

9 DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, M. C., *Amor y bien, los problemas del amor en santo Tomás de Aquino, op. cit.*, p. 192.

10 GILSON, E., *El amor a la sabiduría*, AYSE, Caracas, 1974, p. 53.

11 “Mover autem vis appetitiva ad aliquid inspiciendum, vel sensibiliter vel intelligibiliter, quandoque quidem propter amorem rei visae”. *S. Theol.* II-II q. 180, a. 1, c.

12 DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, M. C., *Amor y bien, los problemas del amor en santo Tomás de Aquino, op. cit.*, p. 196.

13 Cfr. *S. Theol.* I-II q. 28, a. 3, c.

14 JOLIVET, R., *Curso de Filosofía*, Desclée de Brouwer (4ª Edición), Buenos Aires, 1961, p. 174.

asumiendo siempre una proporcionalidad entre el nivel de la distracción al amor que se tiene por el objeto de contemplación. Y es que “la atención ayuda a la penetración del objeto en cuanto saca fuera del ámbito de la conciencia todo lo que no pertenece al objeto en cuestión”<sup>15</sup>.

El amante busca poseer el objeto amado. Esto implica que, en la medida que el amor es intenso, el amante acude sin esfuerzo a conocer el objeto, mientras que si no hay amor sobre ello, también es posible ser alcanzado el objeto, pero tras un esfuerzo considerable de la voluntad; esfuerzo proporcional a la dificultad del conocimiento del objeto en cuanto tal o al desagradado que este mismo le genere<sup>16</sup>. La lucha es mínima debido cuando el interés nace de un amor que surge de modo natural: “la voluntad, que puede mover al intelecto a la consideración de un objeto, cuando está presente el amor lo hace de un modo instintivo, en virtud de la disposición intrínseca por la que se ve afectada”<sup>17</sup>.

Precisamente por la universalidad del objeto de la voluntad, ésta puede mover a las demás potencias para que alcancen sus objetos propios, pues cada uno de ellos se comporta como un bien particular de una potencia específica. Esta es la razón por la que se entiende a la voluntad, bajo este aspecto, como superior a las demás potencias, incluso a la inteligencia: “si se considera la voluntad en razón de la universalidad de su objeto, que es el bien y el entendimiento en cuanto realidad o potencia concreta, entonces, bajo la formalidad de bien están incluidos, como bienes particulares, tanto el entendimiento como su acto y objeto, que es lo verdadero, y cada uno de los cuales es como un bien particular. En este sentido, la voluntad es superior al entendimiento y puede moverlo”<sup>18</sup>. No obstante, por la universalidad de sus respectivos objetos, la inteligencia es superior, pues “bajo la razón de ser y de verdadero, que el entendimiento apprehende, está contenida la misma voluntad con su acto y su objeto”<sup>19</sup>.

El amor, como hemos dicho, genera que la inteligencia se dedique a la consideración de un objeto como si este le perteneciera. Así, “el amor se ha

---

15 PERO-SANZ ELORZ, J. M., *El conocimiento por connaturalidad, la afectividad en la gnosología tomista*, op. cit., p. 138.

16 *Ibid.* Cfr. FOREST, A., *Connaissance et amour*, dans ‘Revue Thomiste’, 48, Toulouse, 1948, p. 113.

17 *Ibid.* p. 139.

18 *S. Theol.* I q. 82, c. 4, ad 1.

19 *Ibid.*



revelado como una proporción con el fin en respuesta a la conveniencia con el bien que atrae al apetito y desata todo el proceso afectivo”<sup>20</sup>, influyendo así de un modo radical a la potencia cognoscitiva. De ahí que en la aplicación al objeto por parte de la inteligencia no haya esfuerzo y se realice de un modo cuasi natural o connatural. En efecto, se ama lo semejante y conveniente presentado por el entendimiento, de tal forma que el amor expresa una cierta connaturalidad, y así como el conocimiento por amor será entonces conocimiento por connaturalidad<sup>21</sup>.

## 2. PRESENCIA ÍNTIMA DE LO AMADO EN EL AMANTE

Partamos constatando que Tomás de Aquino advierte lo siguiente: “el conocimiento se perfecciona uniéndose, a través de una semejanza suya, lo conocido con el que lo conoce; pero el amor hace que sea la misma cosa que se ama la que se ama de algún modo al amante”<sup>22</sup>. Este tipo de unión específica provocada por el amor es lo que se denomina como coaptación (*coaptatio*), pues es un modo análogo a como ocurre con la potencia judicial, a través de la cual ocurre una adecuación del intelecto con el objeto conocido, mientras que por el amor la adecuación es del apetito con el objeto del amor.

La coaptación no determina ningún conocimiento, sino un determinado tipo de amor. Por eso, afirma santo Tomás: “lo que se ama no sólo está en el entendimiento del amante, sino también en su voluntad, pero de distinta manera en uno y en otra. En efecto, en el entendimiento está según su semejanza específica; pero en la voluntad del que ama está como el término del movimiento en el principio motor proporcionado por la conveniencia y conformidad que guarda con él”<sup>23</sup>.

Como en la ‘coaptación’ se encuentra verdaderamente el objeto, sin ser ésta perteneciente al orden del conocimiento, se desprende la dependencia total de la representación generada por la potencia cognoscitiva; “no en vano es el *bonum apprehensum* el objeto del apetito elícito. La *coaptatio* o semejanza afectiva que determina la potencia al amor no es sino la contrapar-

20 DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, M. C., *Amor y bien, los problemas del amor en santo Tomás de Aquino*, op. cit., p. 202.

21 Cfr. PERO-SANZ ELORZ, J. M., *El conocimiento por connaturalidad, la afectividad en la gnoseología tomista*, op. cit., p. 144.

22 *S. Theol.* I-II q. 28, a. 1, ad. 3.

23 *Summa Contra Gentiles* L. 4, c. 19, n. 4 (Leonina, Roma, vol. XIII, XIV y XV, 1918, 1926 y 1930).

tida afectiva de la semejanza que ya se encuentra en la idea”<sup>24</sup>. He ahí cómo el amor influye en el conocimiento, pues el objeto se halla entonces de un modo más íntimo, más sentido, más padecido; en definitiva, como algo propio del sujeto. En efecto, es el amor lo que hace *pasar* del sujeto al objeto<sup>25</sup>. La representación cognoscitiva se convierte por la *coaptatio* en principio de movimiento hacia el objeto que ya se conocía, pero que ahora se pretende un conocimiento más radical, pues mientras el entendimiento conoce la cosa según se encuentra dentro de él, la voluntad va a la cosa misma. Por el amor, lo amado en el amante está incoado, pero está realmente a modo de fin, convirtiéndose así lo amado en causa formal extrínseca del amor, siendo el conocimiento, a la vez, su causa eficiente al producir la presencia intencional del bien en el amante<sup>26</sup>.

Así, la atracción del apetito es mayor precisamente porque trata con el ente *in rerum natura*, mientras que el entendimiento debe traer a sí el objeto inmaterializándolo. De ahí que la presencia del objeto en el apetito sea, por tanto, más *realista*, inmediata, que en la inteligencia. Conforme a esto, el Aquinate afirma: “el alma es más atraída hacia el objeto por la potencia apetitiva que por la aprehensiva, pues por la primera se ordena el alma a las cosas, tal como son en sí mismas (...). En cambio, la potencia aprehensiva no es atraída hacia una cosa por la que esta es en sí misma, sino que la conoce según la intención que de la cosa tiene en sí, según su modo propio”<sup>27</sup>.

Ahora bien, todo esto ocurre en un solo ser, pues no hay que olvidar que todo este análisis se enmarca en un solo ente espiritual que entiende, quiere y desea. No se puede separar realmente lo que en la realidad se encuentra unido y que en dicha unidad encuentra su existencia e identidad. Esto implica, respecto de lo que estamos tratando, que el intelecto y la voluntad se

24 PERO-SANZ ELORZ, J. M., *El conocimiento por connaturalidad, la afectividad en la gnoseología tomista*, op. cit., p. 144.; Cfr. ROLAND-GOSSELIN, M. D., *De la connaissance affective*, Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques XXVII, 1938, p. 21.

25 RIBERA CRUCHAGA, J. E., *El conocimiento por connaturalidad en santo Tomás de Aquino* (ensayo n° 10 de la obra *De asombro y nostalgia – ensayos filosóficos*), op. cit., p. 154.

26 Cfr. DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, M. C., *Amor y bien, los problemas del amor en santo Tomás de Aquino*, op. cit., p. 196.

27 “Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam quam per vim apprehensivam. Nam per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res, prout in seipsis sunt, unde philosophus dicit, in VI *Metaphys.*, quod bonum et malum, quae sunt obiecta appetitivae potentiae, sunt in ipsis rebus. Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsa est; sed cognoscit eam secundum intentionem rei, quam in se habet vel recipit secundum proprium modum”. *S. Theol.* I-II q. 22, a. 2, c. (Citamos texto completo).

hallan en una unidad tal que no entenderse una facultad sin la otra<sup>28</sup>. “El intelecto, más que aprehender la voluntad y sus actos, la experimenta de un modo directo e inmediato. El intelecto y la voluntad, en el caso del amor, versan ambos simultáneamente sobre un mismo objeto”<sup>29</sup>, no obstante la voluntad supere a la razón por referirse hacia la cosa en sí misma, según se dijo antes.

En el tratado Sobre los Nombres Divinos, santo Tomás explica el saber del docto por cierta unión amorosa con las cosas divinas describiendo, por un lado, el influjo del amor sobre el conocimiento y, por otro, el modo en que el conocimiento (y el sujeto entero) se ve perfeccionado por la presencia misma de lo amado en el amante. Así, describe que existe un modo de tener ciencia, como la del docto respecto de las cosas divinas, en virtud de una cierta inspiración divina, no sólo aprendiendo, sino padeciéndolas: es decir, no simplemente recibiendo del intelecto la ciencia o especies de los entes divinos, sino además, amando las mismas, estando en unión con ellas por el afecto<sup>30</sup>.

La operación se vuelve así más vital, pues la inteligencia y la voluntad operan en conjunto introduciendo el objeto en el operar mismo de la vida del sujeto, con virtiéndose en la misma vida de éste. Por eso, “es en realidad el yo entero quien concuerda armónicamente con el objeto que, de este modo, se halla como llenando integralmente al sujeto”<sup>31</sup>. Lo que hace la voluntad es llevar y *vitalizar* el objeto del intelecto en el sujeto. El amor aporta una nueva dimensión de la cosa en tanto que más sentida, más cálida. Nos encontramos así con un conocimiento más pleno, plasmado de inmediatez superior por el influjo del amor a través de su *coaptatio*. De ahí que, como

---

28 Esto se comprende no sólo a nivel de argumentación metafísica o gnoseológica, sino también y, puede que con aún mayor claridad, a nivel de la praxis.

29 PERO-SANZ ELORZ, J. M., *El conocimiento por connaturalidad, la afectividad en la gnoseología tomista*, op. cit., p. 147.

30 “Tertius modus habendi est, quod doctus est ista quae dixit *ex quadam inspiratione diviniore*, quam communiter fit multis, *non solum discens, sed et patiens divina*, idest non solum divinarum scientiam in intellectu accipiens, sed etiam diligendo, eis unitus est per affectum”. *In Dionysii De Divinis Nominibus* II, l. 4 (Citamos texto completo).

31 PERO-SANZ ELORZ, J. M., *El conocimiento por connaturalidad, la afectividad en la gnoseología tomista*, op. cit., p. 149.

afirma Roland-Gosselin, se puede afirmar, de un modo metafórico, “que la *coaptatio* no es más que la transformación de la idea al orden afectivo”<sup>32</sup>.

Así, la operación de la inteligencia se vuelve más perfecta por la unión, en el mismo espíritu de la persona humana, generada por el amor. Es la luz de la conveniencia al apetito la que aporta al juicio de la inteligencia para que juzgue sobre el objeto como perteneciente a sí mismo, con una nueva mirada, poseyéndolo como si fuera parte de sí, quedando la aprehensión envuelta de afectividad. El amor, así, aporta al conocimiento interiorizándolo de un modo que por la pura aprehensión intelectual no es alcanzable. Por eso, H.-D. Simonin, en referencia a la procedencia de esta luz que ofrece el amor sobre el objeto, lo hipoteca, siguiendo a santo Tomás, únicamente en la presencia íntima del objeto en el sujeto: “la luz del amor proviene de su objeto, que sólo puede venir de allí”<sup>33</sup>.

La presencia de lo amado en el amante de modo íntimo es sólo posible a través del influjo del amor (voluntad) a la potencia intelectual. Y esta participación en nuestra intimidad influye en la atención, dedicación y captación real del objeto mismo. De ahí que el amor, en su perfeccionamiento, busca una participación en lo amado, que es también objeto del conocimiento. Por esto el amor es ventajoso para el conocer, porque lo que ahora conocemos, alamarlo ya ha devenido nuestro<sup>34</sup>. Por el amor el objeto es alcanzado en un nuevo nivel de conocimiento, de un modo más transparente, pues la voluntad lo ofrece al entendimiento con un estado de conveniencia que no tenía, debido a que manifiesta proporción al afecto, es decir, como un objeto no sólo conocido, sino además experimentado. Así, la unión amorosa permite que el entendimiento *vea* lo así *presente y hecho uno* con el amante. De manera tal que, lejos de otorgar ceguera, el amor es de por sí vidente<sup>35</sup>.

---

32 ROLAND-GOSSELIN, M. D., *De la connaissance affective*, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, *op. cit.*, p. 21; cfr. PERO-SANZ ELORZ, J. M., *El conocimiento por connaturalidad, la afectividad en la gnoseología tomista*, *op. cit.*, p. 144.

33 “La lumière de l’amour lui vient de son objet, elle ne peut lui venir que de là”. SIMONIN, H.-D. *La lumière de l’amour. Essai sur la connaissance affective*, *op. cit.*, p. 70.

34 Cfr. GIL, A., *El amor a la luz de la filosofía cristiana*, Tesis doctoral Pontificia At. Lateranense, Roma, 1956, p. 121; Cfr. también: PERO-SANZ ELORZ, J. M., *El conocimiento por connaturalidad, la afectividad en la gnoseología tomista*, *op. cit.*, p. 150.

35 Cfr. RIBERA CRUCHAGA, J. E., *El conocimiento por connaturalidad en santo Tomás de Aquino* (ensayo n°10 de la obra *De asombro y nostalgia –ensayos filosóficos*), *op. cit.*, p. 154.

Más aún en el plano de la fe, pues como afirma Juan de Santo Tomás, si bien la voluntad formalmente no ilumina al entendimiento, puede ser causa de éste al proporcionar mayor luz, e incluso perfeccionarla por la unión con el objeto mediante el amor. Lo cual hace de este, un objeto más inmediatamente alcanzado y gustado, “ y así presentado de nuevo al entendimiento con una conveniencia distinta, y con una proporción al afecto, por lo que el objeto se siente como experimentalmente, y se da una intelección de que aquello que así se siente en el afecto es más alto y más excelente que toda consideración de la fe, o más alto que la capacidad cognoscitiva, y así se procede a juzgar de estas cosas, y verdades divinas, según como de ellas se conoce, en virtud de aquella experiencia afectiva”<sup>36</sup>.

Vemos así cómo el amor, sea natural o sobrenatural, unifica connaturalizando al sujeto con el objeto conocido, iluminando a la inteligencia por el nuevo modo de presentar el objeto.

El conocimiento por connaturalidad tiene así su raíz precisamente en este influjo amoroso, afectivo, siendo constitutivo esencial de este conocimiento y propio de toda virtud moral por tener como objeto algún tipo de bien; no obstante también encontremos este fenómeno, como dice Tomás de Aquino, a nivel sobrenatural en la experiencia de los dones del Espíritu Santo, sobre todo, en el don de Sabiduría, con el que se obtiene el conocimiento más perfecto alcanzable por el hombre en este estado de vida.

---

36 Cfr. IOANNIS A SANCTO THOMA, *Cursus Theologicus*, VI, Ludovicus Vives, 1886, Parisis, Francis, In I-II disp. XVIII, a. 4.



## CONCLUSIONES

De acuerdo a los objetivos planteados en la introducción, se concluye lo siguiente:

Primero. El lugar que ocupa el conocimiento por connaturalidad en la obra de Tomás de Aquino es central, fundamentalmente en su antropología, ya que lo identifica como exclusivo de las virtudes morales y dones (Sabiduría); situando esta cuestión como un tópico ineludible, por un lado, para una recta comprensión del conocimiento humano y, por otro, para reconocer la radical importancia que tiene la dimensión apetitiva en el hombre en orden a la consecución de su fin último.

Segundo. Este tipo de conocimiento se distingue por la labor que ejerce la inclinación apetitiva, afectiva o amorosa para la formación del juicio por parte de la inteligencia (de ahí que se le denomine *juicio por inclinación*). Esta inclinación, señalábamos, al ser conforme a la naturaleza provoca que el entendimiento humano pueda no sólo proferir un juicio verdadero (conveniente), sino además generar en el hombre un nivel de certeza superior al racional discursivo, siendo aquélla vitalizada por el sujeto que ve y elige el bien.

Tercero. Prácticamente todos los comentaristas coinciden con Tomás de Aquino en que se trata del conocimiento más perfecto al que el hombre puede acceder, sea que se refiera al orden natural (por la perfección del hábito de la virtud moral) o sobrenatural (por el don de Sabiduría). Además, aunque se trata de un conocimiento donde la inclinación apetitiva ocupa un lugar central, es sin embargo el entendimiento el que tiene siempre la primacía, salvaguardando así el principio tomasiano que sostiene que la inteligencia, y sólo ella, es la que profiere juicios, incluso en aquéllos como éste donde el modo de juzgar depende de la inclinación apetitiva. En efecto, como también lo afirma Pero-Sanz, siguiendo a Tomás de Aquino, únicamente el

intelecto humano es capaz de fundamentar el valor de toda captación intencional<sup>1</sup>.

Cuarto. El conocimiento por connaturalidad es análogo, siendo el primer analogado el correspondiente al juicio propio de la virtud moral. Si bien Tomás de Aquino se refiere a éste fundamentalmente en su referencia al conocimiento de los dones, específicamente el de Sabiduría, no obstante, como bien lo afirma D'Avenia, le conviene primera y fundamentalmente a la virtud moral, precisamente por su orden afectivo. Esto porque, aunque el juicio sobre las causas supremas fueran más claros por cierta connaturalidad para con ellas, sin embargo, dicho objeto (Dios) sigue siendo un objeto que no es adecuado a las capacidades del entendimiento humano; cuestión que no ocurre para el juicio propio de la virtud moral, pues tiene por objeto aquello hacia lo cual la inteligencia está naturalmente capacitada para conocer, ya que se ubica dentro del orden natural.

Quinto. El aporte que puede otorgar la comprensión del conocimiento por connaturalidad hoy en día podría promover no sólo la discusión gnoseológica sobre la influencia de la dimensión apetitiva en el conocimiento humano, sino además, una comprensión más acabada de la naturaleza de los hábitos y de los diversos modos en que éstos pueden favorecer la perfección del entendimiento, tanto teórico como práctico, haciendo imprescindible su estudio, por ejemplo, para la ciencia moral y filosofía de la educación, tal como se proponía en la introducción. Pues, la virtud, en tanto perfecta para una buena vida humana, se comporta, como enseña santo Tomás en *De Magistro*, como eje de toda pedagogía. En efecto, la comprensión del conocimiento por connaturalidad ampliaría el espectro sobre de los diversos métodos en que se puede perfeccionar el entendimiento teórico y práctico, por aportar una comprensión más acabada de la influencia y ventajas que entrega el recto orden de la dimensión apetitiva para la elaboración de juicios verdaderos.

En definitiva, el análisis del conocimiento por connaturalidad evidencia el modo en que Tomás de Aquino comprende la unidad intrínseca e integradora que existe en el conocimiento humano. Cualquier interpretación intelectualista de la teoría gnoseológica del Aquinate expresa, entre otras cuestiones fundamentales, un desconocimiento de este tópico central en su filosofía al eliminar de modo arbitrario todo el rol que ejerce la dimensión apetitiva para la comprensión objetiva de la realidad; Así también, un interpre-

---

1 PERO-SANZ ELORZ, J. M., *El conocimiento por connaturalidad*, op. cit., p. 217.



tación emocionalista del mismo, que otorgase a los afectos un carácter judicativo sobre la realidad, iría más allá de lo que el mismo Tomás de Aquino afirmó.

En efecto, sostiene en *De Veritate* que no es el entendimiento el que conoce, sino todo el hombre por medio de su entendimiento<sup>2</sup>, salvaguardando con ello la susodicha unidad propia del conocimiento humano, la cual ha quedado manifiesta en el tratamiento de la cuestión sobre el conocimiento por connaturalidad.

---

2 Cfr. *De Veritate* q. 2, a. 6, ad. 3.

**CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO**  
**SERIE UNIVERSITARIA**

*(Los números que no aparecen están agotados)*

- 2 Angel Luis González, *El absoluto como "causa sui" en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996); Versión on-line: [www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html](http://www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html)
- 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: [www.unav.es/gep/Genova/cua45.html](http://www.unav.es/gep/Genova/cua45.html)
- 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)

- 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- 95 M<sup>a</sup> Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)

- 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M<sup>a</sup> Jesús Soto Bruna (2001)
- 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- 130 Paulo Faitanin, *Introducción al "problema de la individuación" en Aristóteles* (2001)
- 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Prosligion* (2001)
- 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)

- 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M<sup>a</sup> Socorro Fernández (2002)
- 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónica aristotélica de John Rawls* (2003)
- 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo* (2003)
- 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- 165 Tomás de Aquino, *De Veritate, 24. El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- 166 Juan Fernando Sellés (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- 168 Paloma Pérez-Ilzarbe / Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)

- 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)
- 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, 5. La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- 186 Tomás de Aquino, *De Veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- 190 Tomás de Aquino, *De Veritate, 29. La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)
- 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)
- 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)
- 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)
- 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)

- 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)
- 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)
- 207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia*. Presentación y edición de Juan A. García González (2008)
- 208 Jorge Mario Posada, “*Primalidades*” de la amistad “de amor” (2008)
- 209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)
- 210 José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino* (2009)
- 211 Jorge Peña Vial, *El mal para Paul Ricoeur* (2009)
- 212 Mario Šilar / Felipe Schwember, *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad* (2009)
- 213 Agustín López Kindler, *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pagano al cristianismo* (2009)
- 214 David González Ginocchio, *Metafísica y libertad. Comunicaciones presentadas en las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra* (2009)
- 215 Carlos Llano, *Análisis filosófico del concepto de motivación* (2009)
- 216 Juan Fernando Sellés, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Introducción, selección de textos y glosas (2009)
- 217 Leonardo Polo Barrena, *Introducción a Hegel*. Edición y presentación de Juan A. García González (2010)
- 218 Francisco O’Reilly, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica. Introducción a los textos* (2010)
- 219 Ángel Pacheco Jiménez, *Potencia y oposición. Un acercamiento a las nociones de potencia racional, potencia de la contradicción y potencia de la contrariedad según los comentarios de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles* (2010)
- 220 Maite Nicuesa, *La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino* (2010)
- 221 Luz González Umeres, *La creación artística. Una explicación filosófica* (2010)
- 222 Josep-Ignasi Saranyana, *Por qué sufren los buenos y triunfan los malos. Comentario literal de Tomás de Aquino al libro de Job (capítulos 1-3)*, Traducción, estudio preliminar y notas (2010)
- 223 Josu Ahedo, *El conocimiento de la naturaleza humana desde la sindéresis. Estudio de la propuesta de Leonardo Polo* (2010)
- 224 David González Ginocchio, *La metafísica de Avicena: La arquitectura de la ontología* (2010)
- 225 Gastón Robert Tocornal, *Armonía Preestablecida”versus” Influjo Físico*. Un estudio acerca del problema de la interacción de las sustancias naturales en la filosofía temprana de Kant (1746-1756) (2010)
- 226 Eduardo Molina Cantó, *Husserl y la crítica de la razón lógica* (2010)
- 227 Juan Fernando Sellés, *Los filósofos y los sentimientos* (2010)
- 228 Hugo Costarelli Brandi, ‘*Pulchrum*’, *Origen y originalidad del ‘quae vista placent’ en Santo Tomás de Aquino* (2010)
- 229 Lorenzo Vicente Burgoa, *La filosofía del juicio según Tomás de Aquino* (2010)
- 230 Rafael Tomás Caldera, *Entender es decir* (2011)
- 231 Emilio Vicuña Zauschkevich, *Para una fenomenología de la acción* (2011)
- 232 Ignacio A. Silva, *Indeterminismo en la Naturaleza y Mecánica Cuántica* (2011)
- 233 Stefano Straulino, *La “Refutación del idealismo” en Kant* (2011)
- 234 Fernando Haya Segovia, *Tiempo y método en Max Scheler* (2011)

- 235 Nicolás de Cusa, *El Dios escondido*, Texto bilingüe, Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2011)
- 236 Piotr Roszak, *El comentario de Santo Tomás de Aquino al Salmo 50(51)*. Traducción y Estudios (2011)
- 237 Jorge Mario Posada, *Sobre el logos como unificación matemática de la dual intelección racional en la persona humana* (2011)
- 238 Mariona Villaro, *Naturaleza humana y libertad* (2011)
- 239 Juan Fernando Sellés, *Dietrich de Freiberg (Teodorico el Teutónico, 1250-1310/20)*. Claves filosóficas de un maestro olvidado (2011)
- 240 Susana Christiansen, *La unidad dinámica de la acción humana, desde la teleología de Tomás de Aquino* (2011)
- 241 Ángel Luis González (ed.), *La intermediación de filosofía y teología. Santo Tomás de Aquino*. San Buenaventura. Nicolás de Cusa. Francisco Suárez (2011)
- 242 José Díez Deustua, *El concepto de deliberación en el comentario de Santo Tomás de Aquino al libro VI de la Ética a Nicómaco* (2012)
- 243 Mario Molina Maydl, *El surgimiento de la sensibilidad pura* (2012)
- 244 Ángel Luis González (ed.), *Metafísica modal en G. W. Leibniz* (2012)
- 245 Juan Fernando Sellés, *Claves metódicas a la obra de Søren Kierkegaard* (2012)
- 246 Agustín Echavarría / Juan F. Franck (eds), *La causalidad en la filosofía moderna. De Suárez al Kant precrítico* (2012)
- 247 David González Ginocchio / M<sup>a</sup> Idoia Zorroza (eds.), *Estudios sobre la libertad en la filosofía de Leonardo Polo* (2012)
- 248 Enrique V. Muñoz Pérez, *Heidegger y Scheler: Estudios sobre una relación olvidada* (2013)