INTELLECTUS PRINCIPIORUM: DE TOMÁS DE AQUINO A LEONARDO POLO (Y "VUELTA")

SANTIAGO FERNÁNDEZ-BURILLO

If a thomist philosopher wonders how we get the idea of the infinite being, or why the act of being implies no limit, he will understand immediately what Polo intends by saying "mental limit" and its abandonment. The principles of such ab andonment are habitual and active thinking. That Theory of knowledge justifies the fact that we really know that the act (esse) is the fundamental of being (ens) and the judgements and discourses spreading out from the transcendental notion of being.

1. Planteamiento de la cuestión.

Leonardo Polo dice que su pensamiento no es tomista en el método, pero sí en los resultados.

¿Qué tiene que ver la filosofía de Polo con la de Tomás de Aquino? La prolonga. Una forma de errar esa relación sería la siguiente: que el tomismo siga su camino histórico; no coincidirá con el metafísico que piensa allende el límite mental el ser en su principialidad. Pero a la hora de mostrar resultados, las verdades serán las mismas.

Si se acepta eso, debería aceptarse que el tomismo es una escuela "para siempre"; una Academia con el fin de bruñir los viejos bronces. Por el contrario, si el tomismo es continuable, eso interesa a los tomistas.

No es exacto que el tomismo sea *una* escuela histórica; ha habido sucesivas pretensiones de seguir al Doctor Común. Y tal continuidad, si no esclerotiza, lleva por sí misma a la especulación poliana, como la única solución al problema de nuestro conocimiento trascendental.

Lo primero puede pasar sin más explicación. Lo segundo, parece excesivo. Pero creo que se llega a ello buscando la verdad con Tomás de Aquino. Como seguidor de Santo Tomás, creo que se descubren con Polo temas que enriquecen nuestra herencia. Por otra parte, Don Leonardo ha repetido muchas veces que su intención es proseguir los hallazgos del realismo clásico: en el conocimiento, en metafísica y mediante una antropología trascendental que rescate el intento fallido de la modernidad. En esta comunicación quiero mostrar cómo, tras haber oído (de 1973 a 1976) las lecciones, cursos monográficos y seminarios dictados por D. Leonardo, el estudio preferente de los escolásticos y de

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Santo Tomás me ha hecho comprender los planteamientos de D. Leonardo y la necesidad de retomar sus enseñanzas.

La historia de la escuela tomista no es sólo la de sus contaminaciones formalistas; es también la de un legado vivo, que pasa las generaciones polemizando con escuelas coetáneas. Y en el siglo XX se vuelve sobre sí mismo: ¿cuál es la *esencia del tomismo?* De N. del Prado a Fabro, se ha centrado la atención sobre el ser como acto y la distinción real de esencia y acto de ser. Y ha sido inevitable la discusión del problema del *primum:* lo primero conocido se corresponde con lo primero real. Así, pues, ¿cuál es el primer principio? Paralelamente al «olvido del ser» ha escrito Bogliolo[1] corre el olvido del *intellectus,* esto es, del primado del *intellectus* (como hábito de los principios) sobre la *ratio*. Así como el ser por esencia es origen de los entes, el principio de identidad sería anterior al de no-contradicción; y la causalidad, según se trate del orden trascendental o del predicamental, sería participación (causa análoga o causa predicamental).

Este es el estado de la cuestión, sumariamente. Pero este *status quaestionis* no aquieta la mente. Se pueden formular todavía preguntas inquietantes. Polo suele mostrar su continuidad con Tomás de Aquino, pero también puntos de disconformidad: lo que debe ser llevado más allá o, incluso, refutado al ir más allá.

Sólo pretendo mostrar cómo se llega a Polo, desde el tomismo (con las reservas de una indagación inacabada). No pretendo más: sería prematuro entrar a discutir los aciertos o desaciertos del Maestro Común. Quede eso aparte. Fijémonos en el tomismo, como tradición viva que se interpreta a sí misma del modo aludido; y notemos simplemente que, desde dentro de ella, se formulan preguntas que tienen carácter de aporía. Tales aporías llevan a la lectura de Polo[2] y, a su vez, entender a Polo resulta más fácil por causa de esas aporías. Entonces cabe volver a Tomás de Aquino y apreciar aspectos doctrinales que ya estaban allí pero merecen más atención.

Status quaestionis tomista: actualidad (no olvido) del ser, primado absoluto del ser como acto; y caída en la cuenta del paralelo primado del *intellectus* sobre la *ratio,* aún más: del *intellectus principiorum* sobre los juicios y raciocinios. Se llega así a postular que el *primum* ontológico es conocido como principio de identidad, o mediante una intuición (abstractiva). Lo primero conocido es el ser, y el ser es acto, luego el acto de ser es objeto de una intuición intelectual (conceptual-

---

[1] L. Bogliolo, *Essere e conoscere,* "Studi Tomistici" 21, Libreria Editrice Vaticana, 1983, 272. Seguramente, el autor tomista que más se aproxima a la especulación poliana

[2] L. Polo, *El conocimiento habitual de los primeros principios,* Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 10, Pamplona, 1993 (cit. *El concimiento habitual*).

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

mente confusa) de la que todo el saber toma su inicio y regula como fin la marcha entera del *intellectus discurrens*.

Si este es el estado de la cuestión, surgen preguntas. Por ejemplo: el conocimiento del ser es analógico, pero ¿en qué se funda la analogía? Y ¿cómo el conocimiento primero puede ser fundado? Es decir: ¿cómo conocemos que el ser es acto y que acto, por sí mismo, dice lo primero en absoluto? Mejor aún: ¿de dónde tenemos noticia que el ser como acto es, de suyo propio, *Ipsum esse?* ¿De dónde tenemos la idea de Ser infinito?

Ese conocimiento existe, pero debe ser elucidado, advierte L. Polo, porque a una claudicación del primado del intelecto sigue el postulado voluntarista y el realismo decae hacia formas fisicistas.

Es decir, superado el llamado *olvido del ser,* o el correlativo *olvido del intellectus,* viene en seguida esta pregunta: ¿de dónde y cómo tenemos la noción de Ser infinito? Es un hecho que la tenemos, que es primaria (no una mera negación) y que entra como principio en el discurso de la *metafísica ascendente.* Ninguna percepción, ningún concepto nos la puede dar; tampoco hay ideas innatas. No hay otro *a priori* que el intelecto y su luz natural. ¿Cómo conocemos que el ser remite a la Identidad, si todo nuestro conocimiento proviene de lo sensible?

"Se llama ente a aquello que participa finitamente del ser y eso es lo proporcionado a nuestro intelecto"[3]. Lo que participa finitamente del ser es adecuado a nuestro intelecto; luego el Ser infinito no es objeto, ni adecuado a las operaciones cuyo término es «quod quid est». El Ser infinito no es un «quid»; mas, por excedente que sea, tampoco es ajeno a la intelección.

Y ¿cómo describir el ente participando finitamente del ser, sin una apelación al Ser infinito? "Finito" significa, así, lo que es, pero no es todo el ser. Por eso participa del ser. La participación o la «similitudo» que hallamos en todo ente es el punto de partida del conocimiento *a posteriori* de la existencia y naturaleza de Dios. Participación o, mejor, similitud son algo obvio, primero como las perfecciones trascendentales («ens, unum et huiusmodi», suele decir Tomás de Aquino); y el punto de apoyo de la analogía.

Atendido todo esto, la pregunta es cómo conocemos la *semejanza* con el Ser infinito, si éste no es punto de partida del conocer humano. Parece necesario tener algún conocimiento del Ser infinito, para hallar finitos los entes. ¿Cómo encontramos limitados los seres y los bienes, sino por una comparación con el Ser sin límite? A Tomás le parecía tan palmario, como un puñetazo en la mesa: *Si malum est, Deus est!* (III *Cont. Gent.*, cap. 71). Además, si Dios es la medida última que conmen-

[3] Tomás de Aquino, *In Liber De Causis,* VI, 6, n. 175.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

sura toda realidad[4]; ¿cómo negar que esa medida entra en la misma formación del concepto de lo real? Ahora, ¿esa comparación es un juicio, o es anterior a toda predicación? Aquí hay una verdadera aporía. Lo aporético es cómo conocemos que el ser es acto y que eso significa, de por sí mismo, que un acto de ser no infinito es participado. Si no lo averiguamos, toda la metafísica reposa en un postulado.

La tradición escolar de mostrar la «distinción real» en base a la creaturidad lo oculta. Es a la inversa: no conozco que el ser es acto *porque* el ente es creado, sino que conozco que hay Creador *porque* el ser es acto.

La distinción de esencia y ser implica la misma pregunta: la esencia no sería lo otro que el ser, a menos que éste sea, de por sí, irrestricto. La distinción supone que vemos el ser «in hoc»[5], fundando este ente y, sin embargo, trascendiéndolo: el ser pertenece de lleno a este ente, pero también se pertenece exclusivamente a Sí mismo. El ser dice su propia identidad: *Ipsum esse*. Ambas cosas deben verse a la vez. Debe haber una transición intelectual legítima del ser finito al Infinito. La tematización creatural del ente («ut nomen, ut participium») ya supone toda la metafísica: que el ente es creado, luego análogo, etc., y llega tarde.

La dificultad es: conocemos la existencia del *Ipsum esse subsistens* por medio de un razonamiento *quia*, pero ¿cómo hallamos antes el fundamento de ese razonamiento en los entes? Parece que sólo cabe recurrir a la comparación: para ser finitos, deben ser comparados con el Infinito; si compuestos, comparados con la Identidad. Luego el conocimiento del Ser infinito, o de la Identidad, es anterior a la noción de ente, y cabe preguntarse si tiene eso que ver con la idea innata de Dios o con el ontologismo.

2. El «límite mental» y su advertencia en Tomás de Aquino.

Puesta así la cuestión, se ve que desde dentro del tomismo se llega a sentir lo que Polo llama «límite mental» como una efectiva limitación. "El límite mental es justamente el conocimiento objetivo intelectual"[6]. Si pregunto por mi adquisición de la noción de Ser infinito, ya me doy cuenta de tal limitación: no es concepto, ni puede salir de ninguno de ellos, salvo como negación, y esto la haría segunda y no *principio*. Se entiende, en consecuencia, la conveniencia de abandonar el límite mental; o lo que es igual reconocer el conocimiento intelectual como limitado. Lo cual reduplica la aporía: ¿cómo sé que mi conocimiento es li-

---

4 Tomás de Aquino, *Cont. Gent.*, I cap.28.
5 Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 15, a. 1, ad 11.
6 L. Polo, *El conocimiento habitual*, 7.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

mitado, sin una apelación a un conocimiento sin límite? Y ¿desde dónde se ejercería esa apelación? ¿Quién juzga, cuando todo el alcance de la facultad misma es juzgado?

Esa pregunta se la formuló San Agustín, el gran interlocutor de Tomás en *De Veritate,* con quien llega a un cierto acuerdo mediante la gradación del conocer como acto y, por ello, metiendo la doctrina de la participación del ser en los hábitos intelectuales aristotélicos (no es tan explícito en su comentario a la *Ética a Nicómaco).* La respuesta de Agustín era la distinción de *ratio superior* y *ratio inferior;* Tomás acepta los términos, pero niega que haya más de una facultad intelectual. En este punto Tomás es severo: rectifica al mismo Aristóteles y pone un sentido interno (la cogitativa) en lugar del intelecto de lo particular y contingente. Si el intelecto es del ser, sólo hay uno: lo diverso, pues, son los grados del ser, ya que el ser es acto y no dice límite. Volvemos a lo mismo por todas partes.

Por tanto, ¿desde dónde juzgo todo mi conocer limitado? Ese mismo juicio será limitado, dado que todo conocer es al modo del cognoscente, pero me pone enfrente de lo que es Ser y entender infinito; y ya es cierta la participación del ser que atañe al mismo conocer. Así, pues, la *ratio superior* agustiniana, en el seno de la filosofía del ser como acto y de la distinción entre alma, facultades, hábitos y actos, lleva a interpretar la *mens* como idéntica al intelecto o razón humana y la *memoria sui* y la *memoria Dei* como conocimiento efectivo, habitual y actual: ahí se encuentra la noción de Ser infinito, en el hábito de los primeros principios, a modo de disposición tan natural (o innata) como adquirida con cualquier acto de conocer a partir de lo sensible: dice Tomás que se ve la entidad absoluta, pero «in hoc», con la relativa.

Tomás de Aquino no señala el límite mental, sino muy raramente, ni habla de abandonarlo. Simplemente lo abandona cuando es menester; es decir, no se ha detenido a pensar como tema el conocimiento habitual de los principios, sino que lo ha usado para pensar el alma y Dios (les atribuye más de una vez carácter instrumental). No hay tema en las obras de Tomás para el conocimiento de los principios (no los enumera), mas no porque no exista, sino porque son paso obligado hacia el conocimiento sapiencial.

Entre la ciencia y la sabiduría, el hábito de los principios piensa, pero no se piensa en él. Precisamente porque la luz hace ver, ella no se ve dice Tomás, aquello *por lo que* («quo») conocemos, no es tema del conocer sino necesario para conocer o necesariamente conocido[7]. Hasta que se advierta la conveniencia de hacerlo, los textos de L. Polo no resultarán claros para un lector de Tomás de Aquino. Y a la inversa, los

[7] "Sic ergo veritas a prima veritate in mentibus nostris exemplata a nobis partim cognoscitur ut de necessitate, ad hoc quod alia in ea cognoscantur, scilicet quantum ad ipsa principia; et partim de necessitate cognoscitur, scilicet quantum ad ipsum intellectuale lumen". Tomás de Aquino, *Quodlibet.,* X, a. 7, ad 2.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

textos de Tomás ocultarán un misterio para su lector convencido. La falta de demora en el hábito de los principios da lugar a vaguedades como la «intuición abstractiva», o perplejidades como la de preguntar cuál de los principios es "antes".

En Tomás de Aquino el límite mental está detectado y frecuentísimamente rebasado; la potencia intelectual no es la misma que la física; el acto de conocer no es un *fieri,* sino una gradación intensiva que sólo culmina en Dios (en sí misma); esa gradación de actos está unificada por el más alto y diversificada solamente por la potencia.

Luego si el límite mental se abandona de hecho, los principios operan como tales en el orden del ser (identidad, no-contradicción y causalidad); pero no son tema: el tema corresponde sólo al hábito sapiencial. Tomás de Aquino, teólogo, advierte explícitamente que la *sapientia* natural no es la Teología sagrada[8]: no contempla a Dios inmediatamente, sino desde sus efectos. Pues bien, ¿cómo exhibe el ente su razón de efecto?, ¿cómo la exhibe por el mero hecho de ser?

Dicho de otro modo: como los principios no son tema, en el orden del conocer, pero sí en el del ser, la advertencia del límite pasa de largo por el hábito de los principios y se considera sólo en el hábito sapiencial. Luego la advertencia y superación del límite se produce, pero tácitamente: a modo de nexo entre la ciencia y la sabiduría.

Eso tiene el inconveniente de un "enredo" entre la teoría del conocimiento y la metafísica. Cuando se cuestiona si el primado corresponde a un principio o a otro, no se ve que los principios del conocer son igualmente primeros *para el conocer;* aunque lo conocido no sea igualmente primero *como ser.*

Por lo tanto, la teoría del conocimiento tomista debe ser completada por interno desarrollo. En eso tiene razón L. Polo; y también la tiene al señalar la causa de esa incompletitud: que la noción de sustancia no ha sido revisada ya que, como crítica de la participación platónica, conserva resabio trascendental. En efecto, parece que la razón por la que la teoría del conocer habitual, como conocimiento actual, no es tema en el que se insista, es justamente el hecho de retener los principios en forma de juicios primeros o aprehensiones absolutas («ens, bonum, unum et huiusmodi»). Ahí se produce una detención de la advertencia del ser como acto, en su absoluta principalidad.

En resumen: Tomás de Aquino advierte y abandona el límite en metafísica; pero no lo tematiza como una parte de su teoría del conocimiento, no de forma satisfactoria.

Pero ¿qué es eso del «límite mental»? ¿Acaso no es ilimitado el conocimiento intelectual, en su apertura a la trascendencia? Cierto. Y lo es también en su apertura al ser por el que el ente es; e igualmente en el

---

[8] Por ejemplo, tratando de la fe teologal, Tomás de Aquno, *De Virtutibus,* q. un., a. 12, ad 11.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

hecho de advertirlo como «similitudo» de la perfección absoluta. Pero en los tres casos lo advertido es que el *acto de ser* no es un concepto, ni un juicio, justamente por ser lo que funda el primer concepto y el primer juicio. En los textos de Tomás de Aquino eso está por todas partes, es tan frecuente que, por ello mismo, puede pasar desapercibido. ¿Qué quiere decir que el *esse* es actualidad de todos los actos y perfección de todas las perfecciones, sino que es lo primero, el fundamento? Pero el fundamento no es un objeto, el ser no es un ente. Y lo advertimos, luego conocemos en acto más allá de la objetividad. Recurramos a un texto muy claro:

"Algunos [de los antiguos] llegaron a conocer a Dios por la incomprehensibilidad de la verdad. En efecto, toda verdad que nuestro intelecto es capaz de comprender es finita, porque, como dice San Agustín: *todo lo que se conoce, queda limitado por la comprensión del cognoscente,* y, si es limitado, también determinado y particularizado; por lo tanto es necesario que la verdad primera y suma, al superar todo lo entendido, sea incomprehensible e infinita, y eso es Dios"[9].

La conclusión tolera esta otra lectura: "Luego es necesario que exista la verdad primera y suprema que supera todo lo entendido, por inabarcable e infinita: a eso llamamos Dios".

Compárese con la idea citada antes: "Pero se llama ente a aquello que participa finitamente del ser, y eso es lo proporcionado a nuestro intelecto, cuyo objeto es «lo que es» como se dice en el libro III *De Anima.* Por tanto nuestro intelecto sólo puede comprender lo que tiene una esencia que participa del ser; sin embargo la esencia de Dios es el ser mismo, luego está más allá del intelecto [o: de lo que se entiende]"[10].

El objeto de nuestro conocimiento es adecuado en la misma medida en que es posesión (intencional) de lo que la cosa es («quod quid est»): eso, y sólo eso, es *capibili:* la concepción objetiva es posesión intencional; el acto de conocer se conmensura con lo conocido o iluminado en él; luego el acto de conocer se consuma en la posesión objetiva, y ésta no va más allá[11]. Pero hay un *más allá.*

Aquel paso de lo concebido *(intellectum)* a Dios inconcebible es un entimema audaz y su premisa oculta ésta: que el conocer, como tal, no es finito; es actualidad, pero la actualidad del conocer rebasa siempre

---

9 Tomás de Aquino, *Super Ev S. Ioan. Lectura, Prologus,* n. 6.

10 Tomás de Aquino, *In Lib. De Causis,* VI lect. 6, n. 175.

11 El acto de entender contiene lo entendido: "Cum verbum interius sit id quod intellectum est, nec hoc sit in nobis nisi secundum quod actu intelligimus, verbum interius semper requirit intellectum in actu suo, qui est intelligere"; Tomás de Aquino, *De Ver.,* q. 4, a. 1, ad 1. Y el acto de entender se conmensura con lo entendido: Sciendum est, quod verbum intellectus nostri [...] est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus"; *De ver.,* q. 4, a. 2, c., a. 2, c.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

cualquier objeto conocido. Se puede conocer más; no sólo se puede conocer *de nuevo,* esto es, aprender más o reiterar aprehensiones, también se puede conocer que esta manera de conocer es limitada. En ella, el acto se conmensura con el objeto: el acto de conocer es lo conocido en acto, y *hacer* o *formar* interiormente este conocido es lo mismo que conocer *algo*. Pero conocer *algo* no agota la actualidad cognoscitiva[12]. Ahora bien, la verdad es efecto del ser, es decir, la verdad es el ser en cuanto conocido. Y el ser conocido, cuando es *algo,* es una verdad comprehendida. Lo que afirma explícitamente, en cambio, Santo Tomás es que la verdad (el *ser conocido)* no es comprehensible. Por tanto, a la primordialidad del ser, tomado en absoluto, corresponde en nuestro conocimiento una apertura o potencialidad infinita. Y esta virtualidad no sólo no se agota en objeto alguno, sino que, por el contrario, en la posesión de cualquier objeto la actualidad de conocer se advierte limitada por el lado del objeto e ilimitada por el lado del intelecto. Luego el intelecto en acto continúa, allende el objeto, porque el ser es acto y la actualidad no termina como objeto. Si el intelecto no advirtiera esa infinidad que le es propia, ¿qué sentido tendría afirmar que la verdad es incomprehensible, esto es, que no la agota ninguna operación intencional? Pero Tomás no solamente afirma eso; afirma también, como apodíctico, que existe la Verdad primera y suma, es decir, Aquel Ser cuyo acto de entender y cuyo acto de ser son Identidad.

---

12 Polo suele citar la expresiva frase de Juan de Santo Tomás: "Ille autem actus, quo formatur obiectum, est cognitio: cognoscendo enim format obiectum, et formando intelligit: quia simul format et formatum est, et intelligit: sicut si visus videndo formaret parietem, simul videret, et formaret obiectum visus". Juan de Sto. Tomás, *Cursus Theologicus,* Disp. 32, a. 5, n. 13. Es una glosa de pasajes en los que Santo Tomás expone la naturaleza del concebir como verbo mental: "Illud ergo proprie dicitur verbum interius, quod intelligens intelligendo format". Lo formado, prosigue, es el concepto o el juicio; y esta palabra expresa ya no es "quo intellectus intelligit, sed sicut in quo intelligit", porque en ella ve la naturaleza de la cosa entendida. Así entendido, el verbo interior procede siempre del intelecto en acto; no hay entender en acto sin que proceda de él esta palabra expresa: sea humano, angélico o divino.

Pero ¿quiere esto decir que no hay más conocer que el objetivo? Nuestro verbo es antes en potencia que en acto, por ser *formado;* luego es mediato, "et sic est in omnibus aliis, quae a nobis intelliguntur, nisi forte in primis principiis, quae cum sint simpliciter nota, absque discursu rationis statim cognoscuntur"; Tomás de Aquino, *Super Ev. S. Ioann. Lectura,* I, 1, nn. 25-26. Si la intelección de los principios no es mediata, ni formada, no parece que sea objetiva. Y de hecho no lo es, porque contiene una intelección del ser que no se deja decir por ningún «aliquid»: "Verbum enim quod in nobis exprimitur per actualem considerationem, quasi exortum ex aliqua principiorum consideratione, vel saltem cognitione habituali, non totum in se recipit, quod est in eo a quo oritur: *non eni quiquid habituali tenemus cognitione, hoc exprimit intelectus in unius verbi conceptcione, sed aliquid eius*"; Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 4, a. 4., c.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

La forma de entimema, la rapidez y seguridad de la inferencia, son elocuentes respecto a la evidencia que atribuye Tomás a esta premisa tácita.

En efecto, es digno de mención que pase directamente, de la comprobación de la conmensuración entre acto de entender y objeto entendido, a la afirmación apodíctica *(et ideo necesse est esse)* del Acto de ser y entender infinito, que es Dios. Ello no puede significar más que una cosa. Sólo puede querer decir que, según Tomás de Aquino, hay siempre más actualidad cognoscitiva, en nosotros, que objeto; o bien, que no hay objeto que pueda ser último. Por más que discurra la razón, no integrará un objeto improseguible. En otras palabras, que lo último, lo primordial de la realidad, es el ser como acto, y no *lo que algo es, quod quid est;* y que el ser (lo primero) es conocido, no como objeto, esto es, adecuadamente: no hay posesión inmanente que lo agote, no hay operación o acto inmanente de conocer el acto de ser. Lo cual no significa, es obvio, que no haya un efectivo acto de conocer el ser como acto: lo hay, pero no como operación.

En *De Veritate* afirma que aquel conocimiento que es sumo en el hombre no es un *haber,* no es *posesión,* sólo lo es en Dios mismo, como ya observó Aristóteles[13]. Con ello queda establecido de golpe que el conocimiento intelectual es creado, que le corresponde una actualidad virtualmente infinita y que, por ello, se conoce o re-conoce como creado *(participatur).*

A renglón seguido, afirma decididamente que éste es un conocer natural y *habitual: qui dicitur intellectus principiorum,* llamado inteligencia de los principios.

Hay un pensar en acto el ser como principio, y remite al Ser como identidad. Y ¿por qué "remite"? Porque ningún ente es evidente por sí mismo y en atención sólo a él mismo; si la evidencia se define como una identidad original que se analiza como sujeto y predicado, entonces la verdad original antecede a la predicación: ya hemos visto antes que en nosotros está solamente «exemplata» (por la vía de la luz natural del intelecto y de los primeros principios). La verdad original es el ser, luego no es la creatura[14]. Lo que equivale a decir que si la creatura es y se

---

13 "Id autem quod sic participatur, non habetur ut possessio, id est sicut aliquid perfecte subiacens potentiae habentis illud; sicut dicitur in I *Metaphysicorum,* quod cognitio Dei divina est, non humana possessio"; Tomás de Aquino, *De Ver.,* q. 15, a. 1, c.

14 "Hoc autem quod est esse, in nullius creaturae ratione perfecte includitur; cuiuslibet enim creaturae esse est aliud ab eius quidditate [distinción real, creatura]: unde non potest dici de aliqua creatura quod eam esse sit per se notum et secundum se [causalidad]. Sed in Deo esse suum includitur in eius quidditatis ratione, quia in Deo idem est quid esse et esse [...]; et idem est an est et quid est [identidad],[...]; et ideo per se et secundum se est notum"; Tomás de Aquino, *De Ver.,* q. 10, a. 12, c.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

entiende por el ser, no se entendería que fuera absoluta. O que el ser se reserva siempre, como principio primero, la alteridad.

Está mejor decir alteridad que diferencia; Tomás nunca ha escrito que el ser sea diferente de la esencia, sino «aliud». En términos absolutos dice él, "diverso" significa lo que no es idéntico; mientras que "diferente" se dice relativamente a lo otro[15]. Se dice que Dios es diferente de todo, pero no porque haya en Él diferencias específicas. Volvemos a la limitación conceptual: el ser no es principio como *esse* o *ens commune;* el ente en común es aquél al que nada se le añade por su vaciedad genérica, indeterminada; en cambio, el ser no es genérico, ni diferencia: es lo radical.

Esa alteridad es lo que se mantiene allende el límite mental. Luego conocerla es conocer más intensamente.

3. El «límite mental» y su «abandono» en Leonardo Polo.

Leonardo Polo no es tomista, según el método, porque ha pensado la Teoría del conocimiento congruente con las aporías que, tarde o temprano, tiene que plantearse un tomista: ¿De dónde y cómo tengo noticia del Ser infinito? ¿Cómo es evidente que un ente es *similitud* de Dios? ¿Cómo veo que el ser *funda* el ente, si sólo «lo que es» es *capibile?* Y ¿cuáles son esos *primeros principios,* a los que tan frecuentemente se refiere Tomás de Aquino? Y ¿en qué sentido se jerarquizan y cuál de ellos es *primero?* Y ¿cómo se conecta la abstracción con la "intuición" del ser?; ¿y ésta con los principios?

Por esta senda, el tomismo contemporáneo ha llegado lejos[16]: no se ha limitado a reconocer el primado del *intellectus,* sino el del *intellectus principiorum;* ni sólo repite el primado del ser como acto, sino que pregunta cómo lo conocemos y distingue entre la abstracción y la "intuición del ser". A la prioridad del acto sobre la potencia corresponde la del ser sobre la esencia, y la del *intellectus* sobre la razón discursiva; y esa prioridad es *trascendencia:* como Dios *contiene* el mundo, así el alma contiene el cuerpo (y el mundo en cuanto conocido), y el intelecto a la razón, y a la misma sensibilidad. Luego la *experiencia cognoscitiva primordial* es del ser: primero el hábito de los

---

15 Tomás de Aquino, *De Pot.*, q. 7, a. 3, ad 2.

16 Aludo, como antes, a Luigi Bogliolo, Rector emérito de la Universidad Lateranense y actual Secretario general de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino. Además de la obra citada, pueden verse: *Antropologia metafisica,* 2 vols. Città Nuova Editrice, Roma, [4]1977; *Identità-Diversità. Chiave d'oro della filosofia,* Ed. Bi-Esse, Genova, 1993. Sobre la filosofía cristiana, su libro del mismo título, en "Studi Tomistici" es seguramente el más profundo y documentado.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

principios y luego los conceptos, el discurrir y el sentir. De ahí que la existencia no sea objeto de los sentidos, o del juicio, primordialmente: a la inversa, éstos la conocen, en cuanto *contenidos* por el intelecto, como lo formal o actual *contiene* lo material o potencial. La filosofía moderna ha conculcado el primado del acto, es decir del intelecto, al poner la razón como principio: el olvido del ser es también el del primado del intelecto de los principios.

Leonardo Polo observa con razón que con la filosofía de Tomás de Aquino hay bastante, para refutar el nominalismo y el idealismo. En este sentido, es "peremne".

Pero con la filosofía explícita de Santo Tomás no hay bastante para resolver satisfactoriamente las preguntas antes formuladas. Luego se puede y se debe prolongar.

El propósito de este escrito es mostrarle a un colega tomista la forma de entrar en el pensamiento de Leonardo Polo y, por ello, se considera bastante con entender qué es el límite mental y por qué y cómo se debe y puede abandonarlo. Lo que viene después (que no es poco) se le hará luminoso al lector por sí mismo. Ahí acaba nuestro intento. Pero el mensaje conlleva un título, en sentido jurídico, a saber, que desde el tomismo se entiende a Polo mucho mejor, porque Leonardo continúa a Aristóteles y Tomás, no a Descartes, a Kant, a Hegel o Heidegger: no los continúa temáticamente, otra cosa será que rescate su intento antropológico en sentido trascendental; pero, aun ahí, desarrolla el tema del hombre tal como lo dejaron Aristóteles y Tomás. ¿No sabrá qué es el «límite mental» quien venga de la Escuela de Leibniz y Kant? También es posible, así comienza *El acceso al ser,* pero la perplejidad heideggeriana es terca: la modernidad parece a veces aferrarse a su propio fracaso como a un logro. Mucha finura metafísica necesitará quien venga sólo desde Kant, por ejemplo; en cambio, quien venga desde Tomás de Aquino se halla en la situación inversa: poca finura metafísica necesita para comprender que resta un vacío gnoseológico en su metafísica y que llenarlo es inaplazable.

La forma de explicarle al tomista qué quiere decir L. Polo con la expresión «límite mental» es muy simple: cada vez que afirmamos que el ente no es género, decimos que ente es el primer trascendental, "la noción primera, y por lo tanto intrínsecamente principiada", o bien "que la esencia *depende* de la existencia". La primera vez que Polo escribió de ello abiertamente fue para recabar el valor de la distinción real como "el momento inicial del planteamiento del tema del fundamento en general"[17].

---

[17] L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes,* Rialp, Madrid, 1963, 250-259. La nota 386 anuncia *El acceso al ser,* como solución al problema de pensar la llamada «distinción real» tomista.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Leonardo Polo llama «límite» a las operaciones del intelecto, en cuanto operaciones inmanentes. La señal de su limitación está en su pluralidad y en su intencionalidad. Todo conocimiento intencional es parcial, luego "en términos objetivos no tenemos un conocimiento absoluto, y, todavía menos, un conocimiento absoluto del Absoluto"[18].

Mas he aquí que tenemos ambas formas de conocimiento: de lo contrario ni pensaríamos en el fundamento ni nos podríamos asombrar. Ahora, "para que el abandono del límite no pase de ser un anhelo irrealizable tiene que existir un tipo de actos cognoscitivos superiores a las operaciones, que son los hábitos intelectuales. Dentro de este tipo de actos, el conocimiento de lo principial, del *próton,* es el conocimiento más profundo, y no puede decirse que sea aspectual, porque no es objetivo. Con todo, este no es el hábito superior, porque por encima de él está el hábito de la sabiduría, y, por encima de éste, otros que son sobrenaturales..."[19].

La metafísica sería un "deseo irrealizable" si no hubiera tal conocer habitual en acto, dice Polo. Es decir, la voluntad primaría sobre el intelecto, pero como un afán de objetividad imposible, como *ilusión trascendental,* como *postulado, pasión inútil,* o *a la espera de manifestaciones del ser,* caprichosas o báquicas, como un dios griego que toca la mente de algún hombre por azar y lo hace héroe o sabio. Ahora, si la metafísica fuera en sí "deseo" y además, *en cuanto que nuestra* (Escoto), "irrealizable", entonces no sólo conoceríamos limitadamente: no conoceríamos como hombres. Irracionalismo o mística serían el dudoso privilegio de saber lo que no se podría decir, como observó Gorgias, y también Wittgenstein. De modo que la cuestión es todo o nada: o el conocer tiene una dimensión habitual (pero activa, no potencial), o "lo que llamo límite mental no se entiende y, en teoría del conocimiento, no se podría justificar"[20]. Lo que vale tanto como decir que, si el límite se «detecta», es porque *se puede* abandonar: detectarlo limitando corrobora que no es último y legitima el pensar habitual.

Aquí entra la aportación tomista: enriqueciendo con el *actus essendi* la *enérgeia,* el acto de entender u operación, aristotélica. Lo que ya no tiene sentido observa Polo es que el hábito intelectual sea otra operación *(enérgeia),* ni que resulte de una potencia o acto constitutivo *(entelékheia).* Este es el punto de mayor diferencia con Tomás de Aquino: el hábito no se asimila a la potencia, sino a la luz del intelecto agente, que acompaña al mismo *esse hominis:* "Al hábito intelectual hay que buscarle una línea de entrada por el *actus essendi".* "El conocimiento habitual es una iluminación debida al intelecto agente (el cual es asimilable al *actus essendi)*"[21].

---

18 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 8.
19 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 9.
20 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 9.
21 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 18.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Tal conocer habitual es el verdadero *a priori* que regula todo conocer humano. Y el encuentro luminoso del intelecto con el ser. Él conoce el acto de ser y, por ello, el Ser absoluto. Ahí está la respuesta a las preguntas que nos hacíamos. Y de ahí arranca, en la obra de L. Polo, la revisión de las fórmulas de los primeros principios: siendo el conocimiento de éstos una actualidad habitual, y siendo del ser como acto, no cabe en fórmulas objetivas como los juicios, éstas son deficientes por ser predicamentales.

Los juicios primeros son muy legítimos, porque exponen el concepto primero (el de ente, que es trascendental); pero si el mismo ente es «intrínsecamente principiado» y de lo que ahora se trata es de pensar esa principiación la principialidad del principio *(actus essendi)*, ya se entiende que las fórmulas judicativas son posteriores: porque se basan en los principios, no son los mismos principios.

En lo que sigue, Polo expresa (y aquí el lenguaje opera como otro límite, el lector debe comprenderlo) cómo se ven los principios de modo habitual. Deberá añadirse que hay principios no trascendentales, a saber, los predicamentales, pues la esencia se ve como una analítica causal, desde el punto de vista de su principialidad. Igualmente, la doctrina tradicional de los trascendentales debe ser retocada; son convertibles entre sí, pero están jerarquizados: el primero es el ser, luego la verdad y luego el bien y la belleza; pero la sustancia no se cuenta entre ellos, tampoco la estructura predicativa, de modo que "uno" y "algo", por ejemplo, no siendo formulables sino mediante juicios, no son trascendentales. La sustancia está como *primum* en el orden categorial, no en el trascendental.

4. De Polo a Aquino... "y vuelta".

Estas últimas observaciones explican algunos rechazos de Polo en referencia a Tomás de Aquino. Nos fijamos sólo en dos, para concluir volviendo sobre Tomás y comprobando que se lo entiende mejor:

1. No se puede decir que la creaturidad o la dependencia creatural sea un accidente, para el ente en cuanto tal.

2. Tampoco cabe identificar el conocimiento habitual de los principios con la "memoria intelectual", no se asimila al hábito científico, es conocer en acto.

Lo primero afecta al ser creado, al ente, como *ser*. Por ello, equivale a pensar la no-contradicción y la causalidad, según Polo. En cambio, según Tomás de Aquino, el ente es también la sustancia: ahí caben confusiones. ¿Qué pone en la creatura la creación en sentido activo? Un *fieri* sin movimiento, esto es, un comenzar puro. Y lo que comienza es el ente-sustancia. ¿Cómo depende, en cuanto comienzo? Como rela-

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ción real en la criatura y de razón en Dios[22]. La dependencia es real en el ente, y meramente de razón dicha de Dios Creador. Bien, pero ¿significa esto necesariamente que la dependencia de que se trata es un accidente predicamental y no el ser mismo del ente? Ahora se ve la conveniencia de no poner la sustancia en el nivel trascendental. Si la dependencia creatural fuera un accidente, sería que la relación no se puede pensar más que como categoría (lo cual no es cierto, ni para el conocer humano, ni menos aún en la Teología trinitaria). Y la *similitudo* que pone en marcha el pensar metafísico no saldría del orden de la *Física* aristotélica. Más aún, habría que escoger otro predicamento para elevarlo al orden trascendental y suplir al *actus essendi:* eso ha hecho la heterodoxia del tomismo (Suárez), suplir el *actus essendi* con el predicamento *actio,* pensado en absoluto. El primado de la acción (divina *ad extra)* obliga a pensar la sustancia y la relación juntas; en este punto la máxima coherencia temática no se encuentra en Bañez o Juan de Sto. Tomás (que siempre entienden *actus essendi* como sinónimo de *actio divina),* sino en Suárez que entiende la creación igual, pero por la vía de la Ciencia Media, y poniendo a salvo la operación inmanente de todo fisicismo, hasta el límite de no reconocer al acto valor trascendental más que en el orden espiritual. Para Suárez no hay creatura sin respectividad trascendental; o, a la inversa: la sustancia es el predicamento que responde a la relación como trascendental, como una dependencia sustantivada. La distinción será modal *(ex natura rei),* no real[23]. Esa tesis es para Suárez tan importante que declara "increíble" que Santo Tomás no la viera como él: "Todas estas cosas parecen tan evidentes que apenas resulta creíble que Santo Tomás emplease aquella razón para concluir que la creación es únicamente una relación predicamental resultante en la criatura hecha"[24].

---

22 Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I, q. 45, a. 3, c. y ad 1; *De Ver.*, q. 4, a. 5, c; *De Pot.*, q. 7, a. 1, ad 9.

23 F. Suárez, *Disp. Metaphys.*, XX, sect. 4, nn. 12-30.

24 F. Suárez, *Disp. Metaphys.*, XX, sect. 4, n. 24. ¿En qué predicamento se sitúa la creación? No es un accidente, sino un modo sustancial; en efecto, Aristóteles no coloca el movimiento en ningún predicamento, sino que lo reduce al de su término; si esto se entiende del movimiento de forma precisiva, esto es, en cuanto que es vía hacia su término, entonces se compara a él como lo imperfecto a lo perfecto: "Consiguientemente, la creación pasiva, en cuanto es vía hacia el término sustancial, queda reducida al predicamento de la sustancia; pero no tiene razón de pasión, por no hallarse en un sujeto. Por eso, en la medida en que ese "fieri" se concibe como naturalmente anterior a su término, hay que conceder que no se da en un sujeto, sino que se concibe como en sí mismo, lo cual no es inconveniente, antes al contrario, más bien es una singular excelencia y modo de dependencia de la criatura. Pero en el mismo instante de tiempo en que es producida, se encuentra, por una unión íntima y cierta identidad, en el término mismo, no como en su sujeto, sino según la relación especial y propia por la que la vía se refiere al término; en ella no se requiere prioridad natural por parte del término, ya que no exige una verdadera causalidad, sino una simple terminación"; F. Suárez, *Disp. Metaphys.*, DM, XX, 4, n. 27.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Ahora bien, Santo Tomás se vale de la relación para significar que el ser intencional no está en un predicamento: el conocer, en cuanto tiene el ser conocido, no radica en el alma como accidente *(non habet quod insit, sed quod ad aliud sit)*[25]. También se vale de la relación para significar la misma *similitudo* trascendental del ente a Dios. ¿Cómo se justificaría, si no, el hecho de que si atribuimos un nombre a Dios *trascendemos,* no lo significado, sino nuestro modo de significarlo? Y eso es la analogía. Lo significado (el ser) no sólo tolera, sino que exige esa respectividad al Absoluto que rebasa nuestro modo de entender objetivo.

Todavía se puede decir más: la no-contradicción es la misma creatura, entendiendo el ente como fundado por el ser («intrínsecamente principiado», dice Polo). Hablando de la Providencia, Santo Tomás se pone una objeción: hay principios en la realidad *(in rerum natura)* que ni el mismo Dios podría cambiar, como la imposibilidad de afirmar y negar lo mismo de la misma cosa. Y responde que la fuerza de los principios resulta *(consequitur)* de la creación: "es debido al hecho de que las cosas han sido producidas en tal naturaleza, en la que tienen un ser determinado *(habent esse terminatum),* que sean distintas de sus negaciones: de esa distinción se sigue que la afirmación y la negación no sean a la vez verdaderas"[26].

Si el ente es tal por ser *habens esse,* la incontradicción también. Y si el ente se dice tal por el acto de ser, la incontradicción también. Más aún: la incontradicción se liga a la causalidad por la respectividad fundante del ser, y ésta sólo se entiende como relación de originación a Dios, y de principio a la esencia. Sólo si ello es así, la distancia infinita que media entre el Creador y el ente es salvable por el intelecto: "Dios dista más de las creaturas que una de ellas de otra en cuanto al modo de ser; pero no, sin embargo, por lo que toca a la relación que hay entre

---

"Por eso puede decirse consecuentemente que dicha dependencia creativa, en cuanto tiene razón de acción, no es una acción accidental, cual es la que necesita de sujeto, sino que es una acción sustancial (*sed esse actionem substantialem*) y, por tanto, no se coloca en el predicamento acción, sino que se reduce al predicamento sustancia. O cabe también añadir que en los predicamentos de los accidentes no se sitúan únicamente aquellos que son accidentes verdaderos y propios, con verdadera inhesión en un sujeto, sino también muchos que imitan el modo de los accidentes en la denominación y cuasi información extrínseca o intrínseca, como el hábito, el lugar continente y otros semejantes; y quizá se comporta así la acción en cuanto acción en sentido general; por consiguiente, en el presente caso puede decirse que, aunque la dependencia de la creación sea en sí misma cierto modo sustancial, no obstante, con respecto al agente se reviste del modo de un accidente, y ello basta para que se coloque en el predicamento acción. Esta respuesta es probable, mas la anterior parece más verdadera, como dije en el tomo III de la III parte, disp. L, sect. 5"; F. Suárez, *Disp. Metaphys.*, DM, XX, sect. IV, n. 28.

[25] Tomás de Aquino, *Q. Quodlibet.*, VII, a. 4, c.

[26] Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 5, a. 2, ad 7.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

el principio del ser *(principium essendi)* y aquello que tiene el ser de ese principio. Y así es como por medio de las creaturas conocemos que Dios es, pero no qué es"[27].

Para conocer a Dios (la Identidad, *Ipsum esse),* se requiere un triple "medio": el ente (la creatura), ver en él la semejanza de Dios, y la luz para verla que, si es la natural, es la del intelecto agente[28]. Es decir, que la creatura exhibe su semejanza con Dios, remite a Él, por un principio que sólo la luz del intelecto agente ve; lo que el intelecto ve, en un ente finito, es el principio que remite al Ser infinito, de modo que el *actus essendi* (incontradicción) remitiendo a Dios (Identidad) es la *similitud* o participación, la causalidad como principio, de la que habla también Polo.

Sólo así se entiende que conozcamos analógicamente el ser: todo nombre divino exhibe que el ente es creado[29].Y, al revés, el nombre de ente sólo se entiende por el ser[30] y éste sólo es pensable como deducido de Dios[31].

En suma, si conocemos en el ente la semejanza de Dios, y conocer una semejanza supone conocidos sus extremos, no sólo conocemos absolutamente el ser, sino también el Ser absoluto y la respectividad del ser al Infinito. Ni la comparación es un juicio, ni sus extremos conceptos, sino el conocimiento habitual de los principios. No son tampoco demostraciones, no es el contenido del hábito metafísico, sino ciertas noticias habituales que posibilitan todo ello a modo de *a priori.*

Y esto nos lleva a la segunda cuestión que se ve mejor en Santo Tomás, desde la teoría del conocimiento de Polo, a saber: el intelecto de los principios es hábito, pero no se asimila a la potencia, hay un pensar habitual en acto.

---

27 Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 12, a. 3, ad 14.

28 "Patet igitur quod homo post peccatum *triplici* medio indiget ad videndum Deum: scilicet ipsa creatura, ex qua in divinam cognitionem ascendit; et similitudine ipsius Dei quam ex creatura accipit; et lumine, quo perficitur ad hoc ut in Deum dirigatur: sive sit lumen naturae, ut lumen intellectus agentis, sive gratiae, ut fidei et sapientiae"; Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 18, a 1, ad 1.

29 "Quolibet enim divino nomine manifestatur aliquis processus alicuius perfectionis a Deo in existentia et secundum quod de Deo dicitur est supra omnia entia".

"Nomen vero entis designat processum essendi a Deo in *omnia* entia et secundum quod de Deo dicitur, *est super* omnia *existentia*"; Tomás de Aquino, *In De Div. Nominibus,* cap. V, lect. 1, n. 610.

30 "Ens non dicit quidditatem, sed solum actum essendi, cum sit principium ipsum"; Tomás de Aquino, *I Sent.*, 8, 4, 3; *De Ver.*, 1, 1. "Ipsum esse absolute consideratum infinitum est"; Tomás de Aquino, I *Cont. Gent.*, 43.

31 "Licet causa prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum creatarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino"; Tomás de Aquino, *De Pot.*, q. 3, a. 5, ad 1.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Aquí, los textos tomistas parecen repartirse en dos grupos: los que afirman que todo hábito intelectual (también el de los principios) es algo medio entre la pura potencia y el puro acto, aunque sólo sea en razón de que el hábito no se forma, ni conoce, sino por el acto que de él mismo efluye; y, en segundo lugar, los que afirman que los principios, como la luz natural del intelecto, son innatos y puestos directamente por Dios en el hombre, para que haya en nosotros *memoria* de Dios o mente, es decir, imagen de Dios, la cual sólo es perfecta en el acto. En este segundo sentido, están fundando activamente toda certeza, todo conocer actual.

¿Será preciso optar por unos textos contra los otros? ¿O tal vez se trata de una materia dispersa (por las diversas obras) que requiere ser ordenada? Me parece que una cosa es que la inteligencia habitual de los principios no haya sido hecha tema del pensar de Tomás de Aquino, y otra distinta que haya asimilado totalmente el *intellectus principiorum* al hábito científico.

Los principios aparecen frecuentísimamente como juicios últimos y criterio regulador supremo del razonar y el juzgar; entonces juegan como principios de la ciencia. Hay que ver al Comentador de Aristóteles, al de Agustín y, en fin, al pensador mismo que es Tomás. Es posible que, para coordinar las tres exigencias, haya que conceder que el hábito es potencial (ya que se forma por el acto y antes no conoce), y también que es pura luz intelectual (ya que resulta en nosotros directamente de Dios, a modo de imago), y, en fin, que se asimila al intelecto agente como hábito de los principios y al intelecto paciente como hábito científico (memoria, no en sentido agustiniano, sino aristotélico). Y si esta tercera es la mente de Tomás (que no excluye la verdad de las otras dos tesis), entonces la actualidad del hábito de los principios seguiría a la del intelecto agente o luz natural infundida por Dios, por la que el hombre es hombre y se ordena a conocerlo a Él.

Documentar todo esto más parece objeto de una tesis doctoral que de una breve comunicación. Lo dejamos inacabado, con algunas observaciones de Tomás.

¿Cómo conocemos al hábito por medio del cual conoce todo lo demás el intelecto? Por sí mismo, ya que todo conocer actual procede del habitual. Esto lo aproxima al intelecto agente, sin llegarlo a identificar.

Se pregunta Tomás cómo se debe interpretar a Aristóteles cuando dice que el intelecto humano no entiende "a veces sí y a veces no", sino que "siempre entiende". Respuesta: por parte del intelecto paciente, hay intermitencia en el entender, ya que necesita el concurso de imágenes; por el contrario, al intelecto agente no le falta nada para que siempre entendamos en acto[32]. Ahora bien, tanto el hábito *natural* como la luz del intelecto agente resultan en nosotros de la iluminación

[32] Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 10, a. 8, ad 11 in contr.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

divina; de ahí que siempre que juzgamos de nuestro propio conocer nos comparamos con Dios *(increatam veritatem consulimus)*[33].

Por otra parte, todo nuestro conocer se adquiere por medio de dos elementos: la luz natural del intelecto y los primeros principios; pues bien, los principios operan como instrumentos de esa primera potencia completa y activa, es decir, canalizan su actualidad. Todo saber y toda certeza nacen del intelecto, por la vía del hábito de los principios. El momento de pasividad (noticias de los sentidos) se subordina al de la actividad (Maestro interior, razones seminales, iluminación: naturaleza de la razón) y el conocimiento habitual se asimila antes al segundo que al primero[34]. Los principios tienen que ser conocidos por sí mismos, pero no son tanto "lo que" se conoce, cuanto "por lo que" se conoce.

Se pueden "exprimir" los textos de Tomás de Aquino, para aproximarlos al conocimiento habitual de los principios tal como lo describe L. Polo, y al apurarlos así no se les hace violencia, no se los acalla. Pero tampoco llegan nunca a decir lo mismo. Está claro que el intelecto agente aristotélico y la memoria agustiniana se encuentran en el conocer habitual (*prout memoria importat habitualem notitiam*)[35]; pero también sigue siendo verdad que la memoria se asimila a la facultad más que al acto. La imprecisión queda ahí porque el tema no se plantea abiertamente ni se lleva a sus últimas consecuencias. En todo caso, ya sabemos dónde está el enclave teórico de los vacíos gnoseológicos del tomismo, y la vía para llenarlos se muestra expedita.

Santiago Fernandez Burillo
c/ Val d'Aran 27
Lleida España

[33] Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 10, a. 9. c.
[34] Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 11, aa. 1 y 3.
[35] Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 10, a. 3, c.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra