

Santo Tomás de Aquino

El Maestro

Cuestiones disputadas sobre La Verdad, c. 11
Suma Teológica I c.117

Traducción, presentación y anotación de
Julio Picasso Muñoz



Fondo
Editorial
UCSS

El Maestro

Santo Tomás de Aquino

El Maestro

Cuestiones disputadas sobre La Verdad, c. 11

Suma Teológica 1 c.117

Traducción, presentación y anotación de

Julio Picasso Muñoz



Fondo
Editorial
UCSS

EL MAESTRO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO
CUESTIONES DISPUTADAS SOBRE LA VERDAD, c. 11
SUMA TEOLÓGICA 1 c. 117

Traducción, presentación y anotación de Julio Picasso Muñoz

ISBN 978-603-45160-5-2

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 2008-08218

© 2008 Fondo Editorial de la Universidad Católica Sedes Sapientiae

Gran Canciller

Mons. Lino Panizza Richero

Rector

Mons. Dr. Joaquín Martínez Valls

Cuidado de edición

Patricia B. Vilcapuma Vines

Diseño de cubierta e interiores

Daniel Ramos Romero

Imagen de carátula

Anónimo. *Santo Tomás de Aquino enseñando las cinco pruebas de la existencia de Dios*
(cuadro virreinal, Instituto Riva-Agüero)

Fotografía

Gabriel Bolívar Bravo

UNIVERSIDAD CATÓLICA SEDES SAPIENTIAE

Esquina Constelaciones y Sol de Oro s. n. Urb. Sol de Oro

Los Olivos, Lima-Perú

Teléfonos: (51-1) 533-5744/533-6234/533-0008 anexo 240

Correo electrónico: feditorial@ucss.edu.pe

Dirección URL: <www.ucss.edu.pe>

Impreso en Lima-Perú

Primera edición, julio 2008

Tiraje 500 ejemplares

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra sin permiso escrito del Fondo Editorial UCSS

Patri Donato Jiménez
mibi a Deo donato
ut magistro et amico
D. D. D.

ÍNDICE

Introducción	9
<i>El Maestro</i>	
CUESTIONES DISPUTADAS SOBRE LA VERDAD, c. 11	43
Artículo 1	45
Artículo 2	69
Artículo 3	77
Artículo 4	95
SUMA TEOLÓGICA	
1 c. 117	103
Artículo 1	105
Artículo 2	113
Artículo 3	117
Artículo 4	123

INTRODUCCIÓN

La intención de este libro es proponer a los lectores dos cuestiones de la inmensa obra de Santo Tomás de Aquino (1225-1274). La primera, *El Maestro*, es la undécima cuestión de la colección *La Verdad*, obra de 29 cuestiones. La segunda es la cuestión 117 de la primera parte de la *Suma Teológica*, la monumental obra del Aquinate, que contiene en total 611 cuestiones (las últimas 99 fueron redactadas por Reginaldo de Priverno [Piperno], secretario y amigo del santo). Ambas cuestiones se consideran «paralelas» porque tratan de explicar una provocativa orden de Cristo: *Vosotros no os hagáis llamar maestros. Uno solo es vuestro maestro* (Mt 23, 8). Esta orden también había sido el punto de arranque de la obra *El Maestro* de San Agustín, escrita en Tagaste, su ciudad natal, a donde se había retirado después de su bautismo (387). El objetivo del libro fue, según sus propias palabras, *discutir, investigar y mostrar que el maestro no es el que enseña al hombre las ciencias, sino Dios, según está escrito en Mt 23, 8 (Retractaciones, 1, 12)*.

En el s. XIII, el siglo del auge de las Universidades, donde la máxima ambición de miles de estudiantes era conseguir el título de Doctor, o sea, «maestro», la conclusión

de la obra agustiniana no podía ser más desalentadora. A ello se añadía la doctrina de los averroístas latinos sobre la unicidad del intelecto para todos los hombres. No faltaron tampoco herejías que, con su literalismo —la antesala de todos los fundamentalismos—, condenaron llamar a alguien maestro. Entre los valdenses, por ejemplo, las autoridades se denominaban *barbas* o sea ‘tíos’ en su dialecto, por lo que fueron apodados *barbets* en Francia y *barbetti* en Italia. La cuestión era, pues, candente, pero, por paradoja de la historia, actualmente parece ridículo y ocioso preguntarse si un hombre puede enseñar a otro y llamarse por ello «maestro».

La colección *La Verdad* es una *Cuestión disputada*, desarrollada por el santo durante su primer magisterio en París (1256-1259). Tenemos la fortuna de que recientemente se ha hallado el original dictado por el autor de las cuestiones 2 a 22, que ha servido para hacerse idea del modo como Santo Tomás dictaba y corregía sus escritos.

La undécima cuestión de *La Verdad* se desarrolla en cuatro artículos:

1. ¿Puede el hombre enseñar y llamarse maestro o esto está reservado solo a Dios?
2. ¿Puede alguien llamarse maestro de sí mismo?
3. ¿Puede un ángel enseñar al hombre?
4. ¿La enseñanza es un acto de la vida activa o contemplativa?

La primera parte de la *Suma Teológica* (*S. T.*) fue compuesta entre 1266 y 1268, casi diez años después de *La Verdad*. Si comparamos las cuestiones de la *Suma* con lugares paralelos de otras obras suyas —y esta es una excelente

INTRODUCCIÓN

oportunidad— notamos que las de la *Suma* son siempre más resumidas y con menos referencias a temas controvertidos. En las *Cuestiones disputadas* es evidente el método escolástico de seriar todos los argumentos contrarios a la tesis defendida por el autor y el aducir abundantes autoridades sobre las que procede la explicación del maestro. En la *S. T.* estas no suelen exceder de una o dos, manifestando el mayor rigor metodológico.

Por otra parte, el paralelismo puede ser engañoso, pues a veces el Aquinate trata de manera distinta un mismo punto y, otras, expone artículos completamente distintos o contrarios a los del supuesto lugar paralelo. Veamos los artículos de la cuestión 1, 117 de la *S. T.*

1. ¿Un hombre puede enseñar a otro?
2. ¿Los hombres pueden enseñar a los ángeles?
3. ¿El hombre es capaz de alterar con el poder de su alma la materia corporal?
4. ¿Puede el alma humana separada al menos mover los cuerpos?

Tras una lectura somera de ambas cuestiones observamos:

- que los primeros artículos de ambas tienen un tratamiento distinto, a pesar de la similitud de sus títulos.
- que la pregunta del tercer artículo de *La Verdad* está invertida en el segundo de la *S. T.*
- que los artículos segundo y cuarto de *La Verdad* son

completamente diferentes de los artículos tercero y cuarto de la *Suma*.

Está, pues, más que justificada la edición conjunta de ambas cuestiones.

El título *De Magistro* podría hacer creer que estamos ante un tratado de didáctica o, quizá, de las cualidades morales de que debe estar dotado un maestro. Nada de esto. Santo Tomás parte del principio de que el maestro es una persona que domina totalmente la materia de su enseñanza. Digámoslo con las palabras de Aristóteles: ‘Ὅλως τε σημεῖον τοῦ εἰδότος καὶ μὴ εἰδότος τὸ δύνασθαι διδάσκειν ἐστίν : *la señal que distingue al sabio del ignorante es el poder enseñar* (Met., A, 1).

El tema nuclear de ambas cuestiones es definir las estructuras mentales que operan en la acción docente entre maestro y discípulo. Es una investigación doctoral sobre en qué consiste la causalidad docente del maestro sobre el discípulo y las dimensiones de la inteligencia que la posibilitan. El lector debe estar armado con la teoría aristotélico-tomista del conocimiento, amén de las teorías platónico-agustiniana y averroísta de la época.

El *artículo* es la unidad básica de casi todos los escritos tomistas. En general están agrupados en torno a una materia específica llamada *cuestión*. Un número determinado de cuestiones forma una sección o *parte*, que, en el caso de la *Suma Teológica*, son tres. El artículo empieza con el *título* en forma de pregunta: *utrum...?* Luego expone en una frase precedida por «parece», *videtur*, la propia opinión del Santo. A continuación se declaran todas las opiniones contrarias

a la de Santo Tomás, precedidas la mayor de las veces por *videtur quod non*, traducido por nosotros como *Dificultades*. Viene luego, según la fórmula estereotipada, *Sed contra: mas en contra*, en la que se dan a conocer casi siempre los argumentos a favor de la pregunta del autor. La parte principal es la siguiente, llamada *Responsio: solución*, donde el Aquinate se explaya en dar la respuesta definitiva. Basada sobre esta solución y sobre las pruebas aportadas a su favor, la última parte da por fin, en orden, la réplica a los argumentos en contra u objeciones que han sido presentados al comienzo: *ad primum ergo dicendum: al primero, pues, se responde así*; etc. En esta última parte el lector debe recordar las objeciones antes enumeradas.

Las autoridades, auténticas o apócrifas, citadas por Santo Tomás son muchas y variadas, pero conviene advertir al lector que numerosas citas profanas y patristicas son aproximativas, más *ad sensum* que *ad litteram*. Las citas bíblicas, en cambio, tienden a la exactitud y van acompañadas a menudo del comentario de alguna glosa latina. Estas glosas, citadas también como autoridad, podían ser marginales, si se colocaban en el margen lateral del texto bíblico, o interlineales, si iban a continuación de cada línea del texto. Anselmo de Laon parece ser el autor de la más célebre glosa marginal. Su frecuentísimo uso hizo que se la llamara «glosa ordinaria». El mismo Anselmo es autor de la glosa interlineal más reputada. Pedro Lombardo, S. Beda, Alcuino, Rábano Mauro también elaboraron sus glosas. Era costumbre de los glosadores basarse en comentarios bíblicos de los Santos Padres: en este libro vemos extractos del Seudo-Crisóstomo y de San Jerónimo.

«A nivel de la naturaleza pura y simple, Tomás tuvo la pasión de la inteligencia», afirmó Étienne Gilson. El santo, en efecto, vivió en una perpetua admiración por estar dotado de inteligencia y razón. Esta admiración le hace declarar audazmente que, por ser el hombre imagen de Dios, hay *semejanza de especie* (S.T. 1, 93, 6) entre el hombre y Dios. Por supuesto que Santo Tomás estaba enterado de que entre el hombre y Dios no hay comunidad de ser, menos aun comunidad de especie, pues Dios no se incluye en ninguna especie. Pero es en cuanto a su especie (racional) como el hombre es la imagen de Dios. Hay, pues, entre ambos unidad de cualidad. Toda criatura está hecha a semejanza de su causa, solo el hombre es a su imagen: el intelecto es la imagen misma de Dios en él.

Todos nos sorprendemos de la audacia impaciente de Job: *¡Deseo discutir con Dios!* (Job 13,3). Más audaz aun es el comentario de Santo Tomás a este pasaje: *La diferencia entre los interlocutores no afecta en nada la verdad de lo que dicen: si lo que uno dice es verdad, nadie puede prevalecer sobre él, cualquiera que sea su oponente en la discusión* (In Job, cap.13, lect.2). No se puede imaginar expresión más sorprendente de confianza en el poder de la razón.

Esta pasión del Aquinate por la inteligencia lo llevó a analizar en diversas obras y bajo diferentes puntos de vista el proceso del conocimiento humano. Estas dos cuestiones que presentamos son solo dos muestras, entre miles que se podrían aducir, del interés del santo por la inteligencia humana.

A continuación resumiremos, primero, los conceptos metafísicos indispensables para entender las dos cuestiones

de este libro. Luego, inevitablemente, expondremos el proceso del conocimiento. Este resumen no tiende a simplificar la filosofía tomista: la realidad es tan compleja como su conocimiento. Incluso podemos afirmar que este resumen presentará el tomismo de manera más ardua que lo que podría hacerlo un texto universitario de filosofía. Con él nos proponemos simplemente hacer recordar los puntos ya estudiados o motivar su estudio.

1. La teoría del acto y de la potencia es como la clave de toda la filosofía aristotélico-tomista. El acto y la potencia son elementos reales de todo ser que cambia, muda, deviene. La potencia, pues, es el elemento indeterminado, transformable, susceptible de varias determinaciones. El acto, en cambio, es la determinación concreta que cada vez la potencia asume o deja.

La potencia, pues, no tiene en sí misma ningún modo de ser: es indeterminada, pero tiene la capacidad real de asumir sucesivamente las varias determinaciones a las que está ordenada. Es un elemento plasmable, pero permanece tras la mutación, y pasa de un estado a otro transformándose. El acto es la perfección que surge o desaparece en el movimiento (calor, pensamiento, forma de estatua. . .). Es un modo de ser, asumido por la potencia: es una «modificación», una «perfección».

Hay que distinguir varias clases de potencias:

- a. La potencia pasiva, de la que estamos hablando hasta ahora. Ella puede ser pura (totalmente indeterminada, como la materia prima) y mixta (todo ser finito, esto es, todo lo parcialmente actuado y actuable).

- b. La potencia activa. Ningún cambio se produce sin la intervención de un agente. Potencia activa es precisamente el poder del agente de provocar el cambio. Santo Tomás la llama motor. Esta clase de potencia no denota imperfección sino todo lo contrario: en Dios, acto puro, se llama omnipotencia. En las criaturas las potencias activas son realidades accidentales específicas (visión, inteligencia, voluntad, etc.) distintas de la sustancia, que a veces actúan y otras no. Ambas, la activa y la pasiva, se pueden llamar: potencia remota, cuando para llegar al acto, se exigen pasajes intermedios, y potencia próxima, la que llega inmediatamente al acto. Por ejemplo, la potencia remota del entendimiento es Dios creador, la próxima, la propia inteligencia humana.

El agente que provoca realmente el cambio es el «motor esencial», el que simplemente estimula el cambio es el «motor accidental». Nada pasa de la potencia al acto si no es en virtud de un ente en acto. Para actuar (hacer pasar de la potencia al acto) es necesario ser, y para cumplir una determinada acción (calentar, iluminar, enseñar) es necesario serlo en el modo correspondiente. Negarlo sería aceptar que el ser sale de la nada. Ahora bien, quien está en potencia no tiene una perfección: en aquel orden de cosas no es, luego no puede actuar. Lo que se mueve por otro ser o, en otras palabras, quien adquiere algo, lo recibe de otro (principio de causalidad eficiente). Este «otro» que hace pasar de la potencia al acto, debe ya poseer eso mismo en acto correspondiente. Nadie da lo que no tiene. Esta clase

INTRODUCCIÓN

de agente se llama agente unívoco u homónimo. También hay agentes parciales en los que existe solo una parte de los efectos que produce. Los agentes equívocos *imprimen una forma distinta de la suya* como sucede con el ángel, cuando es agente de conocimiento en el hombre: *No manifiesta a este sus conceptos sino que hace que se produzca en el hombre según su propio modo, porque el ángel conoce por intuición lo que se manifiesta al hombre por vía discursiva.*

2. Otro punto que debemos tener presente al estudiar a Santo Tomás son las entidades predicamentales (sustancia, cualidad, etc.) que necesariamente componen todo ser, es decir, las categorías del ser: la sustancia y los accidentes. Definimos la sustancia como un ser destinado a existir en sí mismo. El accidente es un ser al que compete existir en una sustancia ya completa, como una perfección suya accesoria, aunque de manera más exacta habría que decir: un ser cuya esencia está hecha para la inexistencia. El hombre existe en sí. Lo blanco solo «existe» inherido a otro ser. Realmente solo existe un cuerpo blanco, no la blancura. Un predicamento puede referirse al sujeto de tres maneras:

I. Cuando es lo que es el sujeto: SUSTANCIA.

II. Cuando corresponde a lo que es inherente al sujeto:

– por sí y de manera absoluta:

- acompañando a la materia: CANTIDAD.
- acompañando a la forma: CUALIDAD.

– de manera no absoluta, sino respecto de otra cosa:
RELACIÓN

III. Cuando corresponde a algo fuera del sujeto:

– Completamente fuera del sujeto:

- que no es medida del sujeto: HÁBITO
- que es medida extrínseca del sujeto:

- de parte del tiempo: TIEMPO

- de parte del lugar.

- sin considerar el orden de las partes en el lugar: LUGAR

- considerando el orden de las partes en el lugar: SITIO.

– Cuando se halla en el sujeto bajo un cierto aspecto:

- a título de principio: ACCIÓN.
- a título de término: PASIÓN.

Reflexionemos ahora sobre ciertos puntos que tienen relación con la materia de los opúsculos que presentamos:

– La sustancia individúa al accidente, que es una forma de ella. Por esto, un mismo accidente no puede pasar de una sustancia a otra. A veces el lenguaje de la física puede prestarse a confusión. Un objeto caliente no «trasmite» su calor a otro, sino que «causa» en

INTRODUCCIÓN

otra sustancia un accidente equivalente. La ciencia de cada persona es un accidente, más específicamente, un hábito. Luego la ciencia de uno no puede «pasar» a otro, pero sí puede «causarla» por la enseñanza.

— La cualidad es un accidente absoluto (pertenece a una sustancia sin tomar en cuenta las relaciones con otros seres) diverso de la extensión o cantidad. Es decir, la cualidad acompaña a la forma, no a la materia. La cualidad más importante es sin duda la potencia o, más bien, las potencias, facultades o virtudes que todo ser creado tiene y que son especificadas por el acto para el que están hechas. La inteligencia, por ejemplo, es una facultad operativa (activa) destinada a pensar y razonar. Como toda potencia espiritual, no disminuye ni aumenta en el mismo sujeto porque deriva directamente de la sustancia, que la causa proporcionalmente a tal sustancia. Para que cambiase, debería cambiar también la sustancia. La ciencia, en cambio, es un hábito operativo, adquirido, es decir, que puede empezar siendo una simple disposición hasta alcanzar una perfección determinada, como la que se exige en el maestro.

— La relación, como accidente, excluye a las relaciones de razón (ej.: la relación entre la bandera y la patria) y a las relaciones esenciales (ej.: la relación entre materia y forma, entre esencia y existencia). La relación accidental es una relación real que se añade al ser ya constituido, como predicado accesorio. Hay diversas formas de relación: de igualdad, de semejanza, de dependencia. . . A esta última Santo Tomás llama a veces «relación de superposición», como la del maestro con el discípulo o la del amo con el sirviente. Toda relación supone siempre un sujeto (lo que está relacionado), un término (aquello con lo que se relaciona el sujeto) y un fundamento

(aquello que establece la relación entre ellos). Ejemplo: maestro, discípulo, enseñanza. Por esto, se puede decir que nadie es padre o maestro de sí mismo.

3. Parte importantísima de la ontología aristotélico-tomista es la causalidad. Ensayemos primero una definición: causa es aquello por lo que otra cosa depende en el ser; efecto sería aquello que depende de otro en el ser. Los escolásticos reducen a cuatro los modos de causar. Pensando en un producto material cualquiera, por ejemplo, una estatua, buscamos qué se necesita para que sea estatua; vemos que se exige, antes que nada, uno que la haga (causa eficiente), luego es necesaria la materia de la que la estatua se hace (causa material); luego unas determinaciones específicas que, provocadas por el agente, hagan de aquella materia una estatua determinada (causa formal); por último, un aliciente, un atractivo, un propósito que mueva al agente a trabajar (causa final). Se ve que dos causas, la eficiente y la final, son extrínsecas; y dos, intrínsecas, la material y la formal.

Las causas eficientes pueden ser:

– Causa primera y causa segunda. Causa primera es el ser que en el ejercicio de su causalidad no depende de la moción de otro; la causa segunda sí depende de la moción de otro. El Aquinate llama a veces causa «próxima» a la causa segunda. La verdadera causa primera de todas las cosas es Dios, pero olvidarse de las causas próximas o segundas es *derogar el orden del universo, que está compuesto de una ordenada conexión de causas* (Santo Tomás). El verdadero maestro de los hombres (causa primera) es Dios porque nos ha creado inteligentes, es decir, con una facultad (causa segunda) que nos permite entender.

INTRODUCCIÓN

– Causa por sí misma y por accidente. Disparar contra una persona es causa por sí misma de su muerte. Arrojar imprudentemente una piedra desde un quinto piso sería causa accidental de lo mismo. Una pelota hinchada que permanece hundida en el agua por la presión de una piedra, saldrá a flote si se remueve la piedra, pero esta remoción es solo causa accidental de la salida de la pelota.

– Causa de ser y causa de hacerse. En la primera el efecto depende constantemente de ella para ser; Dios es causa de ser de toda criatura. Con la segunda el efecto solo depende en el hacerse, en el surgir, y existe luego independientemente de ella: el padre es causa de hacerse del hijo.

– Causa instrumental y causa principal. De su comprensión dependen importantes consecuencias teológicas y filosóficas. La causa instrumental es una causa eficiente que, por moción de una causa superior (la principal), produce un efecto al cual, por sí misma, no está proporcionada. Ejemplos: un cincel o un lapicero pueden hacer obras de arte superiores a los instrumentos; en sicología, como veremos, el fantasma, elevado a producir una especie impresa intelectual; la causalidad ministerial del presbítero en la administración de los sacramentos. La causa principal siempre será más poderosa que la instrumental, como es evidente.

La primera de las causas, de las que el efecto depende, es sin duda la causa final. De ella se origina todo el proceso causativo, que se desarrolla así: el fin actúa sobre el agente; este, con su actuación, produce el compuesto, llevando a la materia a asumir tal forma: causa final, eficiente, material y

formal. En palabras de Santo Tomás: *La diversidad de la materia deriva de la diversidad del fin, pues, como en todo, la materia se determina por la existencia del bien.*

4. Todo ser material está compuesto de materia y forma (juntas forman la esencia) y de existencia: con los accidentes ya es sustancia corpórea. El ser espiritual (ángel y alma separada) solo se compone de esencia (forma) y de existencia. Dios es la existencia subsistente.

La esencia del cuerpo está, pues, compuesta: (a) de un elemento potencial completamente indeterminado y susceptible de varias conformaciones, y que permanece, transformándose, en todas las mutaciones; (b) de un elemento especificante (acto formal) que trae al primer elemento las determinaciones sustanciales y lo convierte en un ser de una u otra especie. Ellos están entre sí en relación de potencia y acto. El primero se llama materia prima (ύλη), el segundo forma sustancial (μορφή): esta doctrina se llama, por ello, hilemorfismo.

Un principio fundamentalmente tomista es el siguiente: todo ser tiene una sola forma sustancial. En tiempos del Aquinate era común afirmar la pluralidad de las formas sustanciales. La escuela escotista, por ejemplo, sostuvo siempre la existencia de una «forma de corporeidad».

La materia primera, indeterminada, pura potencia y única, es la que da el ser y la individuación. La forma sustancial se realiza siempre entera en cuanto a la esencia, pero en cuanto a sus accidentalidades se actúa según las posibilidades que le ofrece la materia que la recibe: todo lo que se recibe, se recibe según el modo del receptor. El hombre, por ejemplo, tiene una sola forma sustancial que es el alma. Luego todos los

hombres tienen su animalidad completa y la facultad de pensar completa, pero alguien puede pensar más o mejor que otro hombre, debido a la materia que los individúa.

En la filosofía platónica, la palabra *forma* (o *idea*) asume otro significado. La idea o forma platónica no es un puro ente de razón, sino un ser, más aun, el verdadero ser. Estas formas habitan el Hiperurano, lugar metafísico, y son captadas solo con la inteligencia. En su doctrina de la meteméncosis, el alma separada las contempla y, una vez reencarnada, tiene que volver a ellas por la reminiscencia: aprender es recordar. Así debe entenderse la palabra en la respuesta al argumento 15 del artículo 1 de *El Maestro: La forma última es aquella con la que la mente se dirige al Verbo y a Él se adhiere*, en la visión beatífica.

Los dos opúsculos que presentamos versan sobre el conocimiento humano. Es necesario, pues, refrescar los conceptos que la filosofía perenne nos da a este respecto. En el conocimiento se efectúa una unión entre el sujeto cognoscente y otra realidad, llamada objeto; en otras palabras, es una unión del sujeto con la forma del objeto. Conocer es poseer la forma del objeto, pues toda forma puede tener una existencia física en una materia y una existencia de orden cognoscitivo (*ser intencional*) en todos los seres que la conocen. Así la forma del objeto y la forma del sujeto se unen por identificación intencional. El conocimiento de los seres finitos se puede, pues, definir como el acto vital con el que el sujeto se transforma a sí mismo en cuanto asume en una accidentalidad suya las líneas formales de un objeto. El corolario más evidente de esta definición es que la inmaterialidad es la raíz del conocimiento, entendiendo aquí inmaterialidad como actualidad, es decir, distancia de la pura potencia.

El tipo de conocimiento que tenemos presente cuando respondemos a la pregunta *qué cosa es* un determinado objeto se llama idea, que es simplemente la definición de la cosa. La esencia de la idea está en ser conocimiento en su esencia de lo corpóreo y de lo incorpóreo. Se opone a la simple sensación en que esta es solo el conocimiento de lo corpóreo en su individualidad. Las ideas, como las esencias, son universales (menos la de Dios y la de los ángeles), necesarias, eternas, inmutables.

La inteligencia humana es una facultad inmaterial cognoscitiva de las esencias de las cosas. El objeto formal adecuado de la facultad intelectual es el ser. La inteligencia, pues, tiene una amplitud infinita. Su apetito natural de saber no puede saciarse totalmente con las cosas finitas, que son solo una parte del ser, sino solamente con el conocimiento directo del Ser infinito. Al mismo tiempo el intelecto humano conoce directamente y como son en sí mismas las esencias universales de las cosas materiales; las otras las conoce de otra manera: negando de ellas las dotes de los seres materiales o aplicándoles analógicamente los conceptos sacados de estos, sin poder conocerlas como son en sí mismas. Ahora podemos dar la definición completa del intelecto humano: facultad inmaterial cognoscitiva de las cosas en cuanto son ser, desde el punto de vista de las cosas materiales. No hay nada en el intelecto que no haya pasado por los sentidos.

A pesar de lo dicho, todo intelecto posee principios lógicos fundamentales e innatos sobre los cuales las verdades adquiridas se apoyan y adquieren solidez. Estos principios son conocidos por sí mismos, es decir, que son evidentes y no necesitan ninguna demostración. El primer y supremo

principio es el de la contradicción (una cosa no puede al mismo tiempo ser y no ser), pero hay muchos otros, generales o particulares para cada ciencia: el conocimiento de su propia existencia, aptitud de la razón para llegar a la verdad, el todo es mayor que las partes, el principio de causalidad y de finalidad, etc.

Santo Tomás aplica el término agustiniano de «razones seminales» a estos principios o conceptos, *conocidos inmediatamente por la luz del intelecto [...]. Dios nos dotó de la luz de una razón que conoce estos primeros principios, a modo de cierta semejanza de la verdad increada, que se hace presente en nosotros [...]. Toda la certeza de la ciencia nace de la certeza de los principios: las conclusiones se conocen con certeza cuando se resuelven en los principios.* Es cierto que la idea de las razones seminales viene de Plotino y la usó San Agustín para explicar la creación de Dios de todas las cosas, si bien no en sus formas acabadas actuales, sino solo virtualmente o en sus formas originarias.

Retomando el tema del conocimiento, este puede ser sensitivo e intelectual. La sensación o conocimiento sensitivo —por los sentidos o por la *potencia sensitiva*— es también un acto vital con el que el sujeto se modifica a sí mismo asumiendo en una accidentalidad las líneas formales de caracteres de seres corpóreos en su individualidad. Pero la naturaleza humana necesita conocer la esencia de las cosas, no meramente sus individualidades.

En el proceso cognoscitivo distinguimos dos fases: la primera, pasiva, es la recepción de la especie impresa: «especie», porque corresponde perfectamente al objeto, «impresa», porque es producida en el sujeto desde afuera. La segunda fase, activa, es la emisión del acto cognoscitivo,

en la que existe una fase intermedia característica, que es la producción de la especie expresa: se la llama «expresa» porque es hecha y delineada por el propio sujeto que conoce.

El proceso cognoscitivo en su forma más simple, casi esquemática, se puede exponer en las siguientes fases:

1. Primero se tiene la potencia sensitiva en acto primero remoto, es decir, sin posibilidad de emitir el acto de conocimiento.
2. El objeto (u otras causas, como Dios) actúa sobre ella y produce la especie impresa. Con esto la potencia es llevada al acto primero próximo y tiene lo necesario para conocer efectivamente.
3. La potencia reacciona y, sirviéndose del material recibido, cumple el acto de conocer que, cuando el objeto está ausente, tiene dos fases: (a) producción de la especie expresa y (b) contacto cognoscitivo con el objeto.

Recordemos que:

- la cosa es el objeto que (**quod**) se conoce.
- la especie impresa es el medio por el que (**quo**) el objeto se conoce.
- la especie expresa es el medio en el que (**in quo**) el objeto se conoce.

El hombre, además de los sentidos externos, posee sentidos internos como el sentido común, la memoria y la fantasía. Este último sentido merece una consideración aparte. Se lo define como el sentido interno que conoce los actos y objetos de las otras facultades, incluso cuando ellos están ausentes.

INTRODUCCIÓN

El órgano de la fantasía está en la corteza cerebral. La especie impresa, pues, es una modificación de la sustancia nerviosa, producida por los otros sentidos. La fantasía, además, produce una especie expresa o imagen mental (fotografía-recuerdo) en el que se conoce el objeto. La escolástica llama *fantasmas* a estas imágenes, razón por la que la fantasía se denomina también *imaginación*.

El hombre es un ser compuesto de materia y espíritu o alma. El alma intelectual del hombre está unida a la materia en unidad de sustancia, como forma sustancial a materia prima. El alma intelectual cumple respecto del cuerpo la parte de forma sustancial: da el ser y da la especificación. El cuerpo da al espíritu la individuación. Por consiguiente las almas humanas no son todas iguales: cada alma es distinta y personal. Es errada la opinión que sostiene que todos los hombres son igualmente inteligentes. Los hombres somos *esencialmente* iguales, pero *sustancialmente* diferentes. Además el alma humana separada del cuerpo conserva su propia individualidad.

La animación del cuerpo humano sucede en el momento de la fecundación de la célula huevo. Este ser con potencialidad —no digo posibilidad— de ser persona, es ya una persona: sustancia individual de naturaleza racional (Boecio). La persona para Santo Tomás es *lo más perfecto en toda la naturaleza*, y cualquier atentado a su vida es un crimen, desde la fecundación. El alma humana, por ser espiritual, es inmortal e indestructible, pues ni Dios la puede aniquilar. Dos son las facultades del alma, la inteligencia y la voluntad: la primera busca la verdad, y la segunda el bien. Ellas, de por sí, prueban la existencia del alma y de su espiritualidad.

La voluntad es una facultad inmaterial, apetitiva de todo lo que es bien en cuanto tal, en dependencia del intelecto. La voluntad puede influir sobre todo el hombre y mover todas las otras potencias, pero no es movida por ninguna otra potencia. Las facultades corpóreas no pueden moverla por ser corpóreas. La única otra que es espiritual, el intelecto, no tiene sobre ella una causalidad eficiente: solo lo hace como causa final. La voluntad, pues, solo puede ser movida por una causa espiritual, distinta: Dios. En el estado sobrenatural de la visión beatífica, frente al Bien absoluto, la voluntad pierde su libertad de especificación y de ejercicio, lo que es suma ganancia.

Prosiguiendo con el tema, la inteligencia es una facultad inmaterial cognoscitiva de la esencia de las cosas. En otras palabras, el objeto formal *adecuado* del intelecto humano es el ser, y el objeto formal *proporcionado* es la esencia de las cosas materiales. De los seres no materiales el hombre solo tiene conceptos negativos y analógicos.

Dios, los ángeles y los hombres tienen intelecto. Todos ellos tienen el mismo objeto adecuado, es decir, el ser. Todos tienen una amplitud ilimitada y pueden conocer todo. Según su objeto propio difieren profundamente. El intelecto divino con un único acto de pensamiento abarca completamente su propia esencia (su objeto propio) y, en ella, puesto que es la causa, conoce perfectamente (no por analogía) todas las cosas.

El intelecto humano conoce directamente y con conceptos propios las cosas materiales, A los seres superiores los conoce por conceptos impropios y, por esto, la idea que tiene de ellos, no siendo falsa, es una pobre idea.

INTRODUCCIÓN

El intelecto angélico conoce directamente y con conceptos propios a los espíritus finitos. Conoce a Dios por analogía, en los conceptos inferiores propios de los espíritus, y conoce las cosas materiales también por analogía, pero en conceptos superiores, es decir, aplicando a ellos los conceptos tomados de su objeto propio. Leer *S.T.* 1 c. 88 sobre el modo de conocer de los ángeles.

¿Cómo el hombre, a partir de las cosas materiales —particulares, contingentes y efímeras— llega a conocerlas mediante las ideas, universales, necesarias y eternas? La esencia, que constituye el contenido de la idea universal, existe verdaderamente en la cosa y en la sensación, pero no en estado de universalidad. El intelecto podrá obtener las ideas de las cosas a través de los sentidos, únicamente si puede dar a la esencia aquellos caracteres que aún no posee en las cosas y en la sensación.

El proceso cognoscitivo de las ideas se divide también en dos fases:

1. Fase pasiva. El intelecto, que es espiritual, debe recibir un accidente espiritual, proporcionado o similar al objeto, y que determina al mismo intelecto a producir su conocimiento. Este accidente —cualidad y hábito— de la facultad cognoscitiva se la llama especie impresa y tiene función de causa eficiente y formal respecto del acto de conocimiento: en sí no es lo conocido sino aquello por lo que el objeto es conocido. La especie impresa intelectual es causada por una facultad espiritual (intelecto agente) del sujeto y por el fantasma, en mutua colaboración. El término *intelecto agente* es muy impropio, porque no es intelecto y ni siquiera una facultad

cognoscitiva, sino una potencia operativa, una suerte de brazo del intelecto que participa en el proceso intelectual. La especie impresa es una entidad espiritual y, por consiguiente, es necesaria una causa espiritual, el intelecto agente. Ahora bien, la especie es similar al objeto y esta similitud solo le puede venir del conocimiento sensitivo, es decir, del fantasma, producido por la fantasía, que es un accidente orgánico, una entidad corpórea. ¿Cómo colaboran ahora el fantasma material y particular, y el intelecto agente? Este proceso se llama abstracción. Decimos, pues, que el intelecto agente y el fantasma producen la especie impresa intelectual con una acción unitaria de causa principal e instrumental. El intelecto agente da al fantasma el poder espiritual —causa instrumental— de actuar sobre el intelecto produciendo en él *una* especie y *aquella* especie.

El intelecto agente hace espiritual al fantasma, es decir, lo priva de la materia y de la individuación. De esta forma el objeto de experiencia y el sujeto, provisto de su poder espiritualizador, pueden producir lo universal.

Para Aristóteles el entendimiento agente es la luz que ilumina y abstrae de las imágenes sensibles las especies inteligibles en que se termina el conocimiento, haciendo pasar al acto el entendimiento posible. Santo Tomás en la *Suma Teológica* dice:

Nosotros abstraemos las especies universales de sus condiciones particulares por medio del entendimiento [...]. Nada pasa de la potencia al acto si no es por un ser que está en acto, al igual que el sentido no se actualiza sin un

objeto sensible que actúa sobre él. Por lo tanto, hay que poner en el entendimiento una virtud intelectual que le ponga en acto por medio de una abstracción de las especies de sus condiciones particulares [...]. Los fantasmas, al ser semejanzas de cosas individuales y pertenecer a los órganos corporales, no tienen el mismo modo de existir que tiene el entendimiento, por lo cual no pueden inmutar el entendimiento posible. En cambio, por la virtud del entendimiento agente resulta una semejanza en el entendimiento posible, en razón de la conversión operada por el entendimiento agente sobre los fantasmas. Esta conversión es representativa de los objetos de los fantasmas, pero solo en su semejanza. Y esto es lo que se expresa cuando se dice que el entendimiento agente abstrae la especie inteligible de los fantasmas.

2. Fase activa. Después de la fase pasiva, el intelecto no posee aún la idea, sino solo la especie impresa. Técnicamente está en acto primero próximo. Le falta cumplir el verdadero acto de conocimiento mediante el intelecto posible o pasivo. Aquí también la terminología es engañosa: se lo llama *pasivo* porque recibe la imagen impresa; *posible*, porque en el conocimiento puede hacer conocido un objeto.

Así, para completar el conocimiento debemos formular interiormente una imagen intelectual del objeto, formada a partir del enriquecimiento recibido del exterior.

Esta imagen se llama *especie expresa* o, en otras palabras, *imagen formulada* o también *verbo de la mente*: representación intelectual de la cosa en la cual se conoce la cosa misma. A la formulación de la especie expresa sigue el conocimiento intelectual, el cual, como dijimos, es un acto con el que el intelecto posible se modifica a sí mismo de modo que, en cuanto cognoscente deviene idéntico al objeto conocido, y reproduce en sí, idénticas también en número, sus líneas formales. La intelección, pues, más que acción, es una cualidad espiritual.

En breve:

1. Las ideas son verdaderamente universales, mientras que las cosas son verdaderamente particulares.
2. El tomismo asume como punto de partida el dato experimental que nuestras ideas vienen de las cosas.
3. Luego explica el origen de las ideas universales, directas y primitivas, a través de diversas fases:
 - Conocimiento sensitivo con los sentidos externos e internos.
 - Acción del espíritu mediante el intelecto agente sobre este conocimiento para enriquecerlo *transeúntemente* a modo de instrumento, de una potencia activa espiritual.
 - Producción, de parte del fantasma así elevado, de una especie impresa universal del intelecto posible.
 - Actividad del intelecto posible, que produce la especie expresa y en ella conoce el objeto.

De este modo los factores internos del conocimiento intelectual son conocimiento sensitivo, intelecto agente,

INTRODUCCIÓN

especie impresa, intelecto posible, especie expresa. El factor externo — causa eficiente y formal— es el objeto. Este, por la especie impresa, causa y especifica la sensación externa y, por su medio, el fantasma. El fantasma especifica la especie impresa intelectual; esta determina la especie expresa y todo el acto del conocimiento.

Santo Tomás llama también *intención inteligible* a la especie expresa, término final del conocimiento, la imagen de la cosa que el cognoscente obtiene: simultáneamente, la imagen de lo conocido y el acto de la potencia intelectual. El Doctor Universal dice:

La intención inteligible es lo que el entendimiento produce de la cosa conocida en sí mismo [...], es una semejanza que el entendimiento concibe acerca de la cosa conocida y lo que se expresa en las palabras que se usan para reflejar el conocimiento. De ahí proviene que a esa intención se la designe como verbo interior, como distinta del verbo exterior o palabra. (*Contr. Gent.* 4, c.11)

Al designarla como *intención* se busca formular la idea de que ella es el modo como los objetos exteriores se hacen presentes en nuestro espíritu.

Dos doctrinas principalmente se oponían a la aristotélico-tomista en los s.XIII y XIV: el averroísmo latino (Siger de Brabante, Boecio de Dacia) y el platonismo agustiniano (San Buenaventura y otros franciscanos).

El averroísmo comenzó con una abusiva interpretación

de un complejo texto de Aristóteles, que en seguida presentamos:

En toda la naturaleza existen siempre dos principios: la materia, propia de todo género de cosas —y esto es todo en potencia—, y la causa eficiente, porque lleva todas las cosas al acto, como hace, por ejemplo, el arte con la materia. De igual forma es necesario que estas diferenciaciones existan en el alma. Hay, pues, un intelecto potencial, en la medida en que se convierte en todas las cosas, y un intelecto agente, en la medida en que las produce todas y que es una especie de estado similar a la luz: en cierto sentido también esta convierte los colores en potencia en colores en acto. Y este intelecto es separado (*χωριστός*), imparable, sin mezcla y, por naturaleza, en acto: el agente siempre es superior al paciente, y el principio es superior a la materia. Separado (de la materia) es únicamente aquello que es y solo esto es inmortal y eterno. (*El alma*, III, 5, 430a)

Aristóteles afirma expresamente que este intelecto agente está en el alma. Caen por su base, pues, las interpretaciones defendidas ya desde la época de los antiguos intérpretes, según los cuales el intelecto agente es Dios o un Intelecto divino separado. Es cierto que Aristóteles afirma que el intelecto procede de fuera y solo él es divino,

mientras que las facultades inferiores del alma ya se hallan en potencia en el semen del padre y a través de él pasan al nuevo organismo que se forma en el seno materno. Sin embargo, también es cierto que, aunque venga de fuera, permanece en el alma durante toda la vida del hombre. La afirmación según la cual el intelecto viene de fuera significa que es irreductible al cuerpo por su propia naturaleza intrínseca y, por tanto, trasciende a lo sensible. Significa que en nosotros existe una dimensión metaempírica, suprafísica y espiritual. Y esto es lo divino que hay en nosotros. Si bien el intelecto no es Dios, refleja los rasgos de lo divino y sobre todo su absoluta impasibilidad.

El Estagirita, después de haber llegado al concepto de lo espiritual que hay en nosotros, no estuvo en condiciones de resolver las numerosas aporías que se siguen de ello. ¿Este intelecto es individual? ¿Cómo procede desde fuera? ¿Qué relación guarda con nuestra individualidad y con nuestro yo? ¿En qué relación está con nuestra conducta moral? ¿Carece totalmente de destino escatológico? ¿Qué sentido tiene su supervivencia respecto del cuerpo?

La sicología aristotélica despertó mucha curiosidad entre los filósofos árabes. Al-Kindi (796-873) y al-Farabi (870-950) empezaron la especulación. Para este último, religión y filosofía tienen una misma fuente, una iluminación que proviene de Dios. Pero no se recibe de manera directa, como ocurría en al-Kindi, sino por mediación del intelecto agente, entidad separada del hombre, perteneciente al mundo supralunar, inmaterial e incorpóreo, que tiene como misión regir, en todos sus aspectos, al mundo sublunar. Para Avicena (980-1037) hay cinco intelectos: intelecto en potencia absoluta,

intelecto en hábito, intelecto en acto, intelecto adquirido e intelecto agente. Este último es separado y en él se encuentran todas las formas inteligibles, que las confiere al intelecto humano por iluminación, de la misma manera como confiere las formas ópticas a los seres del mundo sublunar, pues es el dador de formas. El conocimiento humano es explicado por mediación de esta función iluminadora del intelecto agente. Los filósofos de al-Andalus afirmaron unánimemente la separación del intelecto agente.

Averroes (1126-1198), por último, se propuso restaurar el «verdadero» pensamiento de Aristóteles, liberándolo de las injerencias neoplatónicas con que se había ido mezclando entre los filósofos orientales. Averroes reconsideró varias veces su pensamiento sobre el intelecto. En un primer momento sostuvo que el intelecto material (el posible) era una disposición existente en el hombre para recibir las formas inteligibles. Después sostuvo que este intelecto se generaba cada vez que el intelecto agente actuaba sobre el hombre. La versión final es que el intelecto material es una sustancia simple y eterna, única para todos los hombres. Advirtamos que Averroes llama «material» a este intelecto por el hecho de que se comporta como la materia, es decir, por estar en potencia para recibir todos los inteligibles. Intelecto material e intelecto agente no solo son una única y misma sustancia, sino además única y separada del alma humana. Como autor de las formas inteligibles, se le denomina agente; como receptor de estas formas, es material o en potencia.

Cuando el intelecto material recibe las formas de la imaginación, se constituye en intelecto adquirido, que es el auténtico intelecto individual: es la ciencia concreta de que

dispone cada individuo humano. Este intelecto individual es coparticipación en el saber universal. En consecuencia, el intelecto material, como disposición que el intelecto agente comunica a las almas, es único para todos los hombres. Es evidente, por tanto, que la negación de la inmortalidad del individuo, no de la especie humana, podría deducirse sin dificultad alguna.

La opinión de los averroístas latinos fue también cambiante. Siger de Brabante (1235-1281), por ejemplo, sostenía a veces la unicidad del intelecto agente, otras veces afirmaba que el intelecto agente era Dios, y que la felicidad accesible al hombre en la tierra consistía en la unión con el intelecto agente. En pocas palabras, la ciencia nos llega por el influjo de un agente superior y no hay lugar para discutir cómo el hombre aprende.

San Agustín, por su parte, no aceptó la solución aristotélica. El santo no reconoce el entendimiento agente para que se pueda hablar de abstracción; rebaja en exceso el conocimiento sensitivo para que pueda servir de punto de partida en el proceso intelectual.

Pero tampoco le satisfizo la respuesta platónica, puesto que desechó el hiperuranio y la preexistencia de las almas, que son puntos vitales en la tesis de Platón. Sin embargo la solución agustiniana parte de un motivo central de inspiración platónica: el innatismo. Para San Agustín, lo mismo que para Platón, son innatas las ideas en el sentido de que el entendimiento las extrae de sí mismo y no las elabora partiendo del dato sensitivo; a este le reconoce, a lo sumo, una función meramente auxiliar y ocasional, como defiende la sentencia platónica.

Pero si es cierto que el innatismo en su aspecto negativo no ofrece ninguna dificultad, está erizada de inconvenientes la interpretación del mismo en su aspecto positivo. En otras

palabras, si se excluye la anámnesis platónica, ¿de qué modo concreto y positivo surgen las ideas en el entendimiento? San Agustín habla de una iluminación divina, que es causa de la génesis de las ideas juntamente con el entendimiento. Nuestro conocimiento intelectual no radica en el sentido ni arranca de él, sino que está en Dios o de Él parte. Sin embargo, tuvo varias interpretaciones esta doctrina de la iluminación. Algunos la entendieron en el sentido de que el alma percibe las ideas en la mente misma de Dios. Eso supondría una intuición constante de la mente divina por parte del alma humana; una visión de Dios ya en la vida presente: ontologismo, de cuya doctrina no parecen hallarse pruebas decisivas en las obras del Obispo de Hipona. Santo Tomás aceptó el innatismo de los primeros principios, pero sin descuidar la acción de las causas segundas.

El opúsculo *De Magistro*, que presentamos, no ha suscitado el interés de los estudiosos de Santo Tomás hasta tiempos recientes, menos aun la cuestión 1 c.117 de la *Suma Teológica*. Se creía que eran meras apostillas del tratado homónimo de San Agustín. Solo a partir de la segunda década del s. xx empezaron las traducciones al italiano, al inglés, al alemán, al francés y al castellano (la de Beuchot y la de Ferrer). Consultar la bibliografía.

La edición leonina de las cuestiones *De Veritate* ha podido ofrecernos un texto de máxima garantía en esta cuestión, pues es una de las que aparecen en el manuscrito 781 de los fondos latinos de la Biblioteca Vaticana, cuyo singular valor fue anunciado por F. Pelster (1956), que sostuvo que era autógrafo y que, posteriormente, los miembros de la edición leonina han garantizado. Conforme a las investigaciones del

INTRODUCCIÓN

editor, A. Dondaine, el manuscrito es debido a la mano de uno de los secretarios de Santo Tomás y, por tanto, fuente de suma garantía, que mejora el texto de las grandes ediciones anteriores de las cuestiones disputadas *De Veritate*.

Lo nuevo de nuestro trabajo es la presentación conjunta del *De Magistro* y de su lugar «paralelo» de la *Suma Teológica*, tanto o más interesante que el opúsculo mismo. Pueda nuestro trabajo incentivar en el Perú el estudio de la filosofía perenne, cuyo máximo exponente cristiano es el Doctor Universal, *Dux Studiorum*, Santo Tomás de Aquino, en quien la Iglesia ha depositado su confianza.

Julio Picasso Muñoz

BIBLIOGRAFÍA

- AQUINO, Santo Tomás de
1882 (hasta ahora) Sancti Thomas Aquinatis Doctoris Angelici *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P.M. edita cura et Studio Fratrum Ordinis Praedicatorum. Roma.
- 1930 *Il maestro*. Introducción y comentario de G. Muzio. Turín: Società Editrice Internazionale.
- 1928 *Il maestro*. Traducción e introducción de A. Guzzo. Florencia: Vallecchi.
- 1929 *De Magistro*. Traducción de H. Mayer. Milwaukee: Bruce.
- 1957-1960 *Suma Teológica*. Madrid: BAC.
- 1965 *De Magistro*. Introducción. Traducción, comentario de Tullio Gregory, A. Armando. Roma.
- 1967 *Il maestro*. Traducción de M. Casotti. Brescia: La Scuola.
- 1971 *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*. M. R. Cathala y R. M. Spiazzi (eds.). 2.^a ed. Taurini/Romae: Marietti.
- 1983 *Questio XI, Le Maître* (de *Questions disputées sur la vérité*). Traducción de B. Jolles. París: Vrin.
- 1988 *Über den Lehrer. De Magistro. Quaestiones disputatae de Veritate, 1 quaestio XI. Summa Theologiae, Pars 1, quaestio 117, articulus 1*. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von G. Jüssen, G. Krieger, J. H. J. Schneider. Mit einer Einleitung

- von H.Pauli. Lateinisch-deutsch, Meiner, Hamburg.
- 1990 *De Veritate, q. XI Del Maestro*. Traducción de Mauricio Beuchot. Cuadernos de Filosofía, 13. México: Universidad Iberoamericana.
- 1994 *L'unité de l'intellect contre les averroïstes*. A. de Libera (eds.). París: G. F./Flammarion.
- 2001-2005 *Opúsculos y Cuestiones Selectas*. 3 vols. coordinador Antonio Osuna Fernández-Largo (coord.). Serie Biblioteca Clásica. Madrid: BAC Mayor. (El vol. I contiene la traducción de *El Maestro* por Gabriel Ferrer Aloy).
- 2002 *Comentario de los Analíticos Posteriores de Aristóteles*. Traducción, estudio preliminar y notas de Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok. Pamplona: EUNSA.
- 2001 *Cuestiones disputadas sobre el alma*. Traducción de Ezequiel Téllez. Estudio preliminar de Juan Cruz Cruz. Pamplona: EUNSA.

ARISTÓTELES

- 1957 *De anima, libri tres graece et latine*. Romae: edidit Paulus Siwek.
- 1970 *Metafísica*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos.

BERGHIN ROSÈ, Guido

- 1951 *Elementi di Filosofia (IV Psicologia)*. Turín: Marietti.

- CHENU, M.D.
1954 *Introduction à l'étude de St. Thomas d'Aquin.* París: Vrin.
- CRUZ CRUZ, Juan
1998 *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico.* Pamplona: EUNSA.
- GILSON, Étienne
1986 *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin.* 6.^a ed. París: Vrin.
- HAYEN, André
1954 *L'intentionnel selon St. Thomas.* París/Bruges/Bruxelles: Desclée de Brouwer.
- MANSER, P.G.M.
1947 *La esencia del Tomismo.* Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofía.
- MARC, André
1958 *L'être et l'esprit.* París/Louvain: Desclée de Brouwer.
- MARITAIN, Jacques
1932 *Distinguir pour unir ou Les degrés du savoir.* París: Desclée de Brouwer.
- NUVOLI, Felice
1998 *Verità e conoscenza.* Cagliari: Edizioni CUSL.

PICASSO M., Julio

1989 *El tres y el círculo (Ensayo dantiano)*. Revista Teológica Limense, n. 3. Lima.

SAN AGUSTÍN

1979-1995 *Obras completas*. Edición bilingüe. Madrid: BAC.

TORRELL, J. P.

2002 *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*. 2.^a ed. Fribourg/París: Cerf.

El Maestro

CUESTIONES DISPUTADAS SOBRE
LA VERDAD, c. 11

Artículos:

1. Si el hombre puede enseñar y llamarse maestro o si esto está reservado solo a Dios.
2. Si el hombre puede llamarse maestro de sí mismo.
3. Si el hombre puede ser enseñado por un ángel.
4. Si la enseñanza es un acto de la vida activa o de la vida contemplativa.

Artículo 1

¿Puede el hombre enseñar y llamarse maestro o esto está reservado solo a Dios?

Parece que el hombre puede enseñar y llamarse maestro.

Dificultades:

1. Es manifiesto que solo Dios enseña y solo Él puede llamarse maestro. Dice Mt 23, 8: *Uno solo es vuestro maestro*, frase precedida por: *Vosotros no os hagáis llamar maestros*. Y acerca de este texto dice la Glosa:¹ *No atribuyáis honor divino a los hombres. No usurpéis en vuestro beneficio lo que es de Dios*. Así, pues, parece que ser maestro o la enseñanza solo compete a Dios.

2. El hombre puede enseñar solo por medio de algunos signos, incluso cuando parece que enseña cosas por medio de las mismas cosas. Por ejemplo, cuando alguien camina para enseñar a caminar, esto no es suficiente para enseñar si no se presenta algún signo, como lo prueba San Agustín en su libro *El Maestro*:² cuando muchos elementos concurren en una misma cosa, no se sabe a cuál de ellas la demostración

se refiere, si a la sustancia o a alguno de sus accidentes. Por otra parte, no se puede llegar al conocimiento de las cosas por medio de los signos porque el conocimiento de las cosas es de mayor importancia que el de los signos porque el conocimiento de los signos está ordenado como a su fin al conocimiento de las cosas y el efecto no es de mayor importancia que su causa.³ Por consiguiente nadie puede transmitir a otra persona el conocimiento de alguna cosa y, por ende, no puede enseñarle.

3. Si un hombre propone a otro los signos de algunas cosas, puede suceder que este, a quien se le proponen, conozca aquellas cosas propuestas por los signos o no las conozca. Si las conoce, no aprende nada; y si no las conoce tampoco puede conocer el significado de los signos por ignorar las cosas. En efecto, quien ignora que esto es una piedra, no puede saber qué significa el nombre piedra. El que ignora la significación de los signos, no puede aprender nada a través de ellos. Luego, si el aprendizaje no hace más que proponer signos, se ve que un hombre no puede enseñar a otro.

4. Enseñar es, de alguna manera, producir ciencia en otro. Y el entendimiento es el sujeto de la ciencia. Por otra parte, los signos sensibles, únicos medios aparentes para poder enseñar, no llegan hasta la facultad intelectual, sino que se detienen en la potencia sensitiva. Luego el hombre no puede enseñar a otro hombre.

5. Si uno causa la ciencia en otro, la ciencia o estaba ya en el que aprende o no estaba en él. Si no estaba y un hombre la causa en otro, entonces un hombre crea la ciencia en otro, lo que es imposible. Si ya estaba en él, estaba o en acto terminado o en

razón seminal. Si estaba en acto terminado, entonces no puede causarse porque lo que existe no se hace. Por otra parte las razones seminales no pueden llegar al acto por ninguna fuerza creada sino solo por Dios, que las infunde en la naturaleza, como dice San Agustín en el *Comentario literal al Génesis*.⁴ Luego queda que el hombre no puede enseñar de ninguna manera a otro.

6. La ciencia es un accidente, y el accidente no pasa de un sujeto a otro. Como vemos que la enseñanza es solo la trasferencia de la ciencia del maestro al discípulo, se concluye que un hombre no puede enseñar a otro.

7. En Rom 10, 17 se dice: *La fe entra por el oído*, a lo que la *Glosa*⁵ añade: *Mientras que Dios enseña interiormente, el pregonero anuncia exteriormente*. Así, pues, la ciencia es causada interiormente en el intelecto y no exteriormente en el sentido. Luego el hombre es instruido por Dios solo y no por otro hombre.

8. San Agustín dice en *El Maestro*⁶ que: *Solo Dios tiene su cátedra en los cielos y enseña la verdad en la tierra; el hombre es a la cátedra como el agricultor al árbol*. El agricultor no crea al árbol sino que lo cultiva. Luego el hombre no es maestro de la ciencia sino su administrador.

9. Si el hombre es maestro verdadero, es necesario que enseñe la verdad. Ahora bien, quien enseña la verdad ilumina la mente, ya que la verdad es la luz de la mente; luego, el hombre, si enseña, iluminará la mente. Pero esto es falso porque *es Dios quien ilumina a todo hombre que viene al mundo*, según Jn 1, 9. Luego el hombre no puede enseñar verdaderamente a otro.

10. Si un hombre enseña a otro, es necesario que lo haga devenir de esciente en potencia a esciente en acto, es decir, que su ciencia debe pasar de la potencia al acto. Pero esto va en contra de lo que dice San Agustín en *Las LXXXIII cuestiones diversas*:⁷ *Cuando la sabiduría accede al hombre, no es ella la que cambia, sino el hombre.*

11. Es evidente que la ciencia es la representación de las cosas en el alma, ya que se dice que la ciencia es la identificación del esciente con lo sabido. Pero un hombre no puede representar las semejanzas de las cosas en el alma de otro, pues entonces estaría actuando en el interior de él, lo cual solo Dios puede hacer. Luego un hombre no puede enseñar a otro.

12. Boecio dice en la *Consolación de Filosofía* (V, pr.5)⁸ que por la enseñanza solamente se incita la mente del hombre para aprender. Pero quien incita el intelecto a saber no es la causa del saber, así como aquel que incita a alguien a mirar algo con sus propios ojos, no hace que él mire. Luego un hombre no hace que otro sepa. Así, pues, no se puede decir con propiedad que le está enseñando.

13. Para la ciencia se exige certeza de conocimiento. Cuando no hay certeza es opinión o credulidad, como dice San Agustín en *El Maestro*.⁹ Ahora bien un hombre no puede producir certeza en otro por los signos sensibles que le propone porque lo que está en el sentido es más indirecto y ambiguo que lo que está en el intelecto. La certeza, en efecto, se adquiere siempre por lo conocido del modo más directo posible. Luego un hombre no puede enseñar a otro.

14. Para saber solo son requeridas la luz inteligible y las especies. Pero ninguna de ellas puede ser causada por un hombre en otro. Para ello sería necesario que el hombre creara algo, ya que estas formas simples únicamente pueden producirse por creación. Luego un hombre no puede causar la ciencia en otro ni, por consiguiente, enseñarla.

15. Solo Dios puede dar una forma a la mente del hombre, como dice San Agustín.¹⁰ Y como la ciencia es cierta forma de la mente, entonces solo Dios causa la ciencia en el alma.

16. La culpa y la ignorancia están en la mente. Pero solo Dios limpia la mente de la culpa, según Is 43, 25: *Yo, yo era quien por mi cuenta borraba tus crímenes*. Luego solo Dios limpia de la ignorancia la mente y, por ende, solo Él enseña.

17. Como la ciencia es conocimiento seguro,¹¹ uno adquiriría la ciencia de alguien cuyas palabras generaran certeza. Pero nadie adquiere certeza por oír hablar a un hombre porque, de otra suerte, sería necesario que todo lo que se oye constara como cierto. Luego no es el hombre quien enseña, sino la Verdad, que habla interiormente, que es Dios.

18. Nadie aprende por las palabras de otro aquellas cosas que, de ser interrogado, las respondería antes de que le preguntaran. El discípulo, antes de que el maestro le hable, sabría responder de antemano a las preguntas del maestro.¹² En efecto, no sería instruido por el maestro, si no supiera que las cosas son así como se las propone el maestro. Luego, el hombre no es instruido por las palabras de otro hombre.

Mas en contra:

1. Está lo que dice 2 Tim 1,11: *Me han nombrado heraldo, apóstol y maestro de la buena noticia*, y 1 Tim 2, 7: *Apóstol, maestro de los paganos en la fe y verdad*. Luego el hombre puede ser y llamarse maestro.

2. Lo que dice 2 Tim 3, 14: *Tú atente a lo que aprendiste y aceptaste con fe*. Y la *Glosa*¹³ añade: *De mí, como de verdadero maestro*. Y se concluye como antes.

3. En Mt 23, 8-9 se lee: *Uno es vuestro maestro*, y a reglón seguido: *Uno es vuestro Padre*. Que Dios sea padre de todos no excluye que el hombre pueda llamarse padre en verdad. Luego no se excluye tampoco que el hombre pueda llamarse verdaderamente maestro.

4. A propósito de Rom 10,15: *Qué bellos los pies de los heraldos de buenas noticias*, la *Glosa*¹⁴ dice: *Estos son los pies de los que iluminan la Iglesia*, hablando de los Apóstoles. Si el iluminar compete a los maestros, se concluye en que el enseñar compete a los hombres.

5. En IV de las *Meteorológicas* se lee que todo lo que es perfecto puede engendrar algo semejante a sí.¹⁵ La ciencia es un conocimiento perfecto. Luego el hombre con ciencia puede enseñar a otro.

6. San Agustín en el libro *Del Génesis contra los Maniqueos*¹⁶ afirma que, así como en la tierra, antes del pecado, era

regada por una fuente y, después del pecado, necesitó la lluvia que baja de las nubes, de igual forma la mente humana, alegorizada por la tierra, era fecundada antes del pecado, por la fuente de la verdad, pero, después del pecado, necesita la enseñanza de otro, como la lluvia que baja de las nubes. Luego, por lo menos después del pecado, el hombre aprende de otro hombre.

Solución:

Hay que decir que se encuentra la misma diversidad de opiniones en estas tres cuestiones:

- en la educación de las formas a la existencia
- en la adquisición de las virtudes
- en la adquisición de las ciencias.

Algunos¹⁷ afirmaron que todas las formas sensibles existen por un agente extrínseco, que es una sustancia o una forma separada, a la que llaman «dadora de formas» o «intelecto agente». Así, pues, todos los agentes naturales inferiores solo están para preparar a la materia a la recepción de la forma. De modo similar, Avicena dice en su *Metafísica*¹⁸ que *la causa del hábito virtuoso no es acción nuestra: esta solo remueve los impedimentos y nos dispone a recibirlo, ya que este hábito viene de una sustancia que confiere perfección a las almas humanas, llámese ella inteligencia agente o una sustancia a ella parecida.*

De igual modo, se afirma que solo el objeto separado produce en nosotros la ciencia. Así Avicena en el sexto libro de sus *Seres de la naturaleza*¹⁹ dice que *las formas inteligibles fluyen de la inteligencia agente a nuestra mente.*

Otros, en cambio, opinaron que estas formas eran inherentes a las mismas cosas, y que su causa no provenía del exterior sino que solo se manifestaba por su acción exterior. Así algunos²⁰ afirmaron que todas las formas naturales estaban latentes en acto en la materia: el agente natural no hace más que sacarlas a la luz.

Hubo también quien²¹ afirmó que todos los hábitos de las virtudes están impresos en nosotros por naturaleza y, por cierto, por el ejercicio de las obras, se remueven los obstáculos que en cierto modo ocultan a los hábitos. De igual forma, por la limadura se quita la herrumbre para que aparezca el brillo del hierro.

Otros dijeron que la ciencia de todo fue concreateada con el alma; la enseñanza y los demás instrumentos exteriores de conocimiento solo ayudan a que el alma recuerde o considere lo que ya antes conocía. De allí concluyen en que aprender solo es recordar.²²

Ambas opiniones carecen de razón. La primera opinión excluye las causas próximas porque atribuye solo a las causas primeras todos los efectos que acaecen aun en los seres inferiores. Con ello se deroga el orden del universo, que está compuesto de una ordenada conexión de causas y conforme a ese orden la causa primera, por su eminente bondad, otorga a las cosas no solo la existencia, sino la capacidad de ser causas.

La segunda opinión cae casi en el mismo error, porque la remoción de impedimentos es solo moción accidental, como se dice en el libro octavo de la Física.²³ Si los agentes inferiores solo sacan lo oculto a la luz removiendo los obstáculos por los que se ocultaban las formas y los hábitos

de las virtudes y de las ciencias, se concluirá que todos los agentes inferiores solo actúan como causa accidental.

Así, pues, en todo lo antedicho debemos tomar un camino intermedio entre estas dos posiciones en conformidad con la doctrina de Aristóteles:²⁴ las formas naturales preexisten por supuesto en la materia, pero no en acto como unos dicen, sino solo en potencia, de la que son educidas al acto por un agente extrínseco próximo y no por el agente primero como sostenía la otra opinión. Aristóteles, en el sexto libro de su *Ética*,²⁵ afirma de forma similar, que los hábitos de las virtudes preexisten en nosotros antes de su pleno desarrollo, en forma de algunas inclinaciones naturales, que son como incoación de las virtudes, y después, con el ejercicio de las obras, adquieren su desarrollo completo. Lo mismo debe afirmarse también de la adquisición de la ciencia: en nosotros preexisten ciertas semillas de la ciencia o primeros conceptos del intelecto, conocidos inmediatamente por la luz del intelecto agente por medio de las especies abstraídas de los objetos sensibles. Estos primeros conceptos pueden ser principios complejos como los axiomas²⁶ o nociones simples como la del ser, de lo uno y otras del mismo estilo, que el intelecto aprende instantáneamente. En estos principios universales, como en razones seminales, está incluido todo lo que sigue. Así, pues, cuando se emplea la mente para conocer en acto lo que antes conocía en universal y como en potencia, entonces, diríamos que se adquiere la ciencia.

Hay que saber que algo preexiste en las cosas naturales en potencia de dos modos: primero, en potencia activa²⁷ completa, es decir, cuando el principio intrínseco se basta para llegar al acto perfecto. Esto se manifiesta en la

curación: un enfermo llega a la salud por la virtud natural que se da en él. Segundo, en potencia pasiva, es decir, cuando el principio intrínseco no basta para llegar al acto, como se ve cuando se produce fuego en el aire: esto no puede suceder por alguna virtud existente en el aire. Luego, cuando algo preexiste en potencia activa completa, el agente extrínseco actúa solo ayudando al agente intrínseco y suministrándole aquello con lo que puede llegar al acto. De igual forma, el médico es ministro de la naturaleza pues esta es la que mayormente actúa; refuerza a la naturaleza y aplica las medicinas que la misma naturaleza usa como medios para curar. Pero cuando algo preexiste solo en potencia pasiva, el agente extrínseco es quien educa mayormente el acto de la potencia, como el fuego hace del aire, que es fuego en potencia, a fuego en acto.²⁸

Así, pues, en quien aprende, la ciencia preexiste en potencia activa y no meramente pasiva. De otro modo, el hombre no podría adquirir la ciencia por sí mismo. Igualmente uno se podría curar de dos maneras: una, por la sola acción de la naturaleza; y otra, por la naturaleza, pero con ayuda de la medicina. Así también hay dos modos de adquirir la ciencia; uno, cuando la razón natural llega por sí misma al conocimiento de lo ignorado, y de este modo se llama invención; otro, cuando alguien desde el exterior ayuda a la razón natural, y este modo se llama disciplina.

En las cosas que son efecto de la naturaleza y del arte, el arte obra del mismo modo que la naturaleza y con los mismos medios de esta. Por ejemplo, la naturaleza aporta la salud trayendo la fiebre en quien se ha enfermado por algún frío. Lo mismo hace el médico. Bien se dice que el arte imita la naturaleza.²⁹ Algo similar sucede en la adquisición de la ciencia.

El maestro que conduce a la ciencia de las cosas desconocidas actúa igual que el que, por invención, se conduce a sí mismo al conocimiento de lo que ignora.

El proceso de la razón que, por la invención, llega al conocimiento de lo ignorado, consiste en aplicar principios comunes de suyo conocidos a determinadas materias y de allí proceder a ciertas conclusiones particulares, y de estas a otras. Por esto se dice que alguien enseña a otro porque le expone mediante signos el mismo proceso de la razón que uno realiza por sí mismo con su razón natural. De este modo la razón natural del discípulo adquiere el conocimiento de lo ignorado por lo que se le expone, a modo de instrumento. El médico también es causa de la curación de un enfermo por obra de la naturaleza. Igualmente el hombre es causa de la ciencia por obra de la razón natural del discípulo. Esto es enseñar. Por esto se dice que un hombre enseña a otro y que es su maestro. Lo mismo sostiene el Filósofo cuando dice en el primer libro de los *Segundos Analíticos*³⁰ que *la demostración es un silogismo que enseña*.

Si alguien propusiera a otro cosas no incluidas en los principios de suyo conocidos o que parezcan no estarlo, no produciría en él la ciencia, sino a lo sumo, la opinión o la fe. Y aun esto sucede de cierto modo a causa de los principios innatos pues por estos principios de suyo conocidos, uno considera que lo que se concluye necesariamente de ellos ha de mantenerse con certeza, y que lo que los contradice ha de ser totalmente rechazado. A lo demás, uno puede prestar o no su asentimiento.

En conclusión, Dios nos dotó de la luz de una razón que conoce estos primeros principios, a modo de cierta

semejanza de la verdad increada, que se hace presente en nosotros. Como toda enseñanza humana solo es eficaz en virtud de esta luz, resulta que Dios es el único que en primer lugar nos enseña interiormente, al igual que la naturaleza es la que en primer lugar nos causa la salud internamente. Pero no impide que el hombre cure y enseñe con toda propiedad en la forma que hemos explicado.

Respuesta a los argumentos en contra:

1. Al primero se responde así: el precepto del Señor a los discípulos de no llamarse maestros no puede entenderse como una prohibición absoluta. La *Glosa* expone cómo ha de entenderse esta prohibición: se prohibió al hombre llamarse maestro para que no nos atribuyéramos a nosotros mismos la principalidad del magisterio, que compete a Dios, como si depositáramos nuestra confianza en la sabiduría de los hombres y no en lo que oímos de los hombres que se mantienen atentos a la verdad divina. Esta habla en nosotros por la impronta de su semejanza, con la cual podemos juzgar todas las cosas.

2. Al segundo se responde así: el conocimiento de las cosas se realiza en nosotros no por el conocimiento de signos sino por el conocimiento de otras cosas más ciertas, a saber, de los principios que se nos proponen por algunos signos y que se aplican a lo que antes nos era completamente desconocido, aunque lo conociésemos bajo ciertos aspectos. Lo que produce en nosotros la ciencia de las conclusiones es el conocimiento de los principios, no el conocimiento de los signos.

3. Al tercero se responde así: las cosas que se nos enseñan por signos nos son, bajo ciertos aspectos, conocidos y en otros, ignorados. Por ejemplo, si se nos enseña qué es el hombre, tenemos que saber antes algo de él, como el concepto de animal o de sustancia o, al menos, que es algo que existe, lo que es imposible ignorar. De igual manera si se nos enseña qué es una conclusión, es necesario que sepamos antes qué es un accidente, qué es un sujeto, como también los principios de los que se deduce la conclusión. *Toda disciplina se estructura con un conocimiento preexistente*,³¹ como se dice al comienzo de los *Segundos Analíticos*. Luego la objeción no es válida.

4. Al cuarto se responde así: el intelecto recibe las intenciones inteligibles³² a partir de los signos sensibles recibidos en la potencia sensitiva, y con ellos el intelecto configura su ciencia. Así la causa inmediata de la ciencia no son los signos sino la razón, la que, como dijimos, discurre de los principios a las conclusiones.

5. Al quinto se responde así: la ciencia no preexiste en el discípulo en acto completo sino, como se dice, en las razones seminales. Los conceptos universales, cuyo conocimiento lo tenemos infundido por la naturaleza, son como el germen de todo lo que después se conoce. Las razones seminales no pasan al acto por un agente creado (externo) como si este las infundiera. A pesar de esto, pueden, por la acción de una virtud creada (externa), pasar al acto lo que en ellas está originalmente y potencialmente.

6. Al sexto se responde así: no se afirma que el docente traspasa su ciencia al discípulo como si produjera en el alumno la misma cantidad de ciencia que hay en el maestro. Al contrario, en el

discípulo se produce mediante la enseñanza una ciencia similar a la que existe en el maestro, educada de la potencia al acto, como ya se dijo.

7. Al sétimo se responde así: así como se dice que el médico realiza la curación aunque obre desde afuera y que la naturaleza es la única que actúa desde adentro, así también se dice que el hombre enseña la verdad, aunque la proclame exteriormente, mientras que Dios enseña interiormente.

8. Al octavo se responde así: al afirmar San Agustín en su libro *El Maestro* que solo Dios enseña, no intenta con ello excluir que el hombre enseña exteriormente, sino solo que Dios enseña interiormente.

9. Al noveno se responde así: un hombre puede llamarse con verdad verdadero maestro, que enseña la verdad e ilumina la mente, no porque infunda la luz de la razón, sino porque coadyuva a la luz de la razón para conducirla a la perfección de la ciencia por medio de lo que propone exteriormente. Conforme a esto se lee en Ef 3, 8-9: *A mí el último de los consagrados, me han conseguido esta gracia: anunciar a los paganos la buena noticia, la riqueza insondable del Mesías y hacer luz sobre el secreto que Dios, creador del universo, se guardaba desde antiguo.*

10. Al décimo se responde así: hay dos clases de sabiduría: la creada y la increada, y ambas están infundidas en el hombre y, con su infusión, el hombre mejora progresando. La sabiduría increada nunca cambia, pero la creada cambia en nosotros por accidente, no por ella misma. En efecto, la creada puede

considerarse de dos modos. De uno, en relación con las cosas eternas de las que se ocupa: en este sentido es totalmente inmutable. De otro, en relación con el ser del sujeto humano; en este sentido, al cambiar el sujeto, ella cambia accidentalmente, para pasar el propio sujeto de tener la sabiduría en potencia a tenerla en acto. En efecto, las especies inteligibles, que constituyen la sabiduría, son semejanzas de las cosas y, al mismo tiempo, formas que perfeccionan el entendimiento.³³

11. Al undécimo se responde así: las especies inteligibles, que constituyen la ciencia recibida por la enseñanza, se imprimen en el discípulo inmediatamente por el entendimiento agente y, de modo mediato, por el docente. En efecto, este propone los signos de las cosas inteligibles; de ellas el entendimiento agente abstrae las intenciones inteligibles y las imprime en el entendimiento posible. En consecuencia, las palabras del maestro, escuchadas o leídas en sus escritos, causan la ciencia en el intelecto de la misma manera como lo hacen los objetos que están fuera del alma. De las palabras y de los objetos el entendimiento agente abstrae las especies inteligibles, pero las palabras del maestro, por ser signos de las especies inteligibles, son una causa más próxima de la ciencia que los objetos sensibles existentes fuera del alma.

12. Al duodécimo se responde así: el intelecto y la visión corporal no son completamente semejantes. La visión corporal no es una facultad comparativa que deduzca unos objetos de otros con ser cierto que todos sus objetos son visibles para ella tan pronto como entran en su campo. Por tanto quien tiene la facultad de ver percibe todo lo visible así como el que posee el hábito de considerar todo lo que habitualmente sabe. Por esto el que ve no necesita que

alguien lo estimule a ver a no ser que otro le haga dirigir su mirada hacia un objeto visible con el dedo o de cualquier otra forma. Pero la potencia intelectual, por ser de naturaleza comparativa, deduce unos objetos de otros y, por consiguiente, no está en la misma posición (que la vista) con respecto de todos los objetos inteligibles. Así ella ve inmediatamente aquellas cosas que son de suyo conocidas, y en estas están contenidas otras que solo pueden ser entendidas por medio del razonamiento, que explicita lo ya implícito en los primeros principios. Por ello, antes de adquirir este hábito, está en potencia esencial y no solo accidental, para conocer estas cosas. De allí la necesidad de un motor que, por medio de la enseñanza, la conduzca al acto, como se dice en el libro octavo de la *Física*,³⁴ quien ya conoce habitualmente algo, no lo necesita. Luego el maestro estimula el conocimiento para que se aprenda lo que enseña, como un motor esencial que hace pasar de la potencia al acto. En cambio, quien muestra un objeto a la vista corporal, solo la estimula como motor accidental, al igual que alguien con el hábito de la ciencia puede ser estimulado por otro a revisarla.

13. Al decimotercero se responde así: toda la certeza de la ciencia nace de la certeza de los principios: las conclusiones se conocen con certeza cuando se resuelven en los principios. El saber algo con certeza se debe a la luz de la razón infundida interiormente por Dios y por la que Dios habla en nosotros; no se debe al que enseña exteriormente, a no ser que nuestro maestro resuelva las conclusiones en los principios. Pero no recibiríamos la certeza de la ciencia, si no tuviéramos en nosotros la certeza de los principios, en los que se resuelven las conclusiones.

14. Al decimocuarto se responde así: el hombre, que enseña desde el exterior, no infunde la luz inteligible ya que nos propone ciertos signos de las intenciones inteligibles. Nuestro intelecto las recibe de aquellos signos y las deposita dentro de él.

15. Al decimoquinto se responde así: en la proposición *solo Dios puede dar forma a la mente del hombre* hay que entender forma como forma última, sin la cual se considera informe la mente por más que posea otras formas. La forma última es aquella con la que la mente se dirige al Verbo y a Él se adhiere.³⁵ Por ella sola se afirma que la naturaleza racional está informada, como se manifiesta en el *Comentario literal al Génesis* de San Agustín.³⁶

16. Al decimosexto se responde así: la culpa está en la voluntad, en la que solo Dios puede influir. Esto se enseñará en el siguiente artículo. En cambio la ignorancia está en el entendimiento en el que aun un agente creado puede influir así como el intelecto agente imprime las especies en el intelecto posible. Por este medio la ciencia es causada en nuestra alma a partir de las cosas sensibles y de la enseñanza del maestro, como ya se dijo en este artículo.

17. Al decimosétimo se responde así: solo de Dios viene la certeza de la ciencia, como ya dijimos. Él infundió en nosotros la luz de la razón, por la que conocemos los principios, de los que se origina la certeza de la ciencia. Sin embargo también el hombre causa en nosotros la ciencia, como ya se dijo.

18. Al decimoctavo se responde así: si antes de actuar el maestro, se interroga al discípulo acerca de los principios, por medio de los cuales aprende, responderá correctamente; pero no así acerca de las conclusiones que está a punto de aprender. Del maestro solo se aprenden las conclusiones, no los principios.³⁷

NOTAS

¹ *Glosa interlineal*. Tomado del Seudo-Crisóstomo, *Opus imperfectum in Matth.* Hom. 43.

² *Queda establecido que nada se enseña sin signos y que debemos apreciar más el conocimiento mismo que los signos por medio de los cuales conocemos; aunque no todo lo que se significa pueda ser mejor que sus signos* (C. 10, n. 31).

³ *La causa es superior a lo causado, y el principio a lo que de él deriva.* (S. T. 1 c. 60 a.4).

⁴ No es cita literal. La doctrina se expone en el l. VI, c. X-XV del *Comentario literal al Génesis*.

⁵ Glosa recogida por Pedro Lombardo.

⁶ C. 14. La cita parece más bien aludir a la *Exposición de la Epístola de San Juan a los Partos*, tr. 3, 13: *El magisterio externo consiste en ciertas ayudas y avisos. Quien instruye los corazones tiene la cátedra en el cielo [...]. Estas palabras, hermanos, que pronunciamos al exterior, son análogas a lo que el agricultor para el árbol; obra externamente, proporciona agua y cuidados de cultivo; por mucho que cuide externamente, ¿acaso él forma el fruto? [...]. Ya plantemos, ya reguemos hablando, nada somos: lo es todo solo Dios, que da el crecimiento [...]. El maestro interior es quien enseña; Cristo enseña, su inspiración enseña.* Notemos que la I Ep. de Juan es destinada, según San Agustín, «a los Partos». El origen de estos curiosos destinatarios se

debe a Clemente de Alejandría, quien presentó la segunda epístola como escrita πρὸς παρθένας (a las vírgenes). Algún copista abrevió luego en πρὸς πάρθους (a los Partos) y así pasó de la 2 Jn a la 1 Jn.

⁷ En la Cuestión 73 se lee: *Algunas cosas llegan a nosotros para constituir un hábito sin que nosotros las cambiemos, sino que ellas nos cambian, quedando íntegras e intactas. Por ejemplo, la sabiduría, cuando llega al hombre no se muda, sino que muda al hombre al que de ignorante hace sabio.*

⁸ *La actividad del espíritu es precedida por la sensación física, capaz de provocar en ella la actividad del espíritu y de reanimar las formas que dormitaban en este.*

⁹ C. 12. La fórmula aquí empleada no se encuentra expresamente en el original.

¹⁰ *Al segundo (hombre, el interior), imagen del Hombre celestial (Cristo), porque procede según la justicia del hombre segundo, que es Jesucristo (C. 51 de LXXXIII Cuestiones diversas). Cf. Com. Lit al Gén., 3, c. 20.*

¹¹ Aristóteles, *Analíticos poster.*, 1 c. 4 y c. 44.

¹² Es una alusión a la mayéutica socrática y a la didáctica que procede planteando interrogantes.

¹³ Pedro Lombardo, *Glosa, ibidem.*

¹⁴ *Glosa interlineal* y Pedro Lombardo, *Glosa, ibidem*.

¹⁵ Aristóteles, *Meteorológicas*, IV, 3 (BK 380, 12-15): *La maduración es una especie de cocción: se llama maduración la cocción de alimento en el pericarpio de los frutos. Y ya que esta cocción es un acabamiento, la maduración es perfecta en el momento cuando las semillas contenidas en el fruto están aptas para reproducir otro fruto semejante a él. También en todos los otros casos esto es lo que nosotros entendemos por perfecto.*

¹⁶ L. 2 c. 5: *Cuando el alma era regada con el agua de aquella fuente, aún no había arrojado de su alma por la soberbia las cosas íntimas y de máspreciado valor, la gracia de Dios [...]. Por esto, trabajando ya en la tierra, necesita la lluvia de las nubes, es decir de la enseñanza de las humanas palabras para que de este modo pueda revivir de aquella aridez, y hacerse de nuevo lo verde del campo.*

¹⁷ La opinión puede referirse a Avicena.

¹⁸ Avicena escribió una especie de enciclopedia llamada *al-Sifa* (*La curación*) donde la Metafísica ocupa la sección llamada *Ilabiyat* (L.IX c. 2).

¹⁹ Otra sección de *al-Sifa*, que trata de Física y del Alma.

²⁰ Puede ser Anaxágoras (según Aristóteles en *Fís.*, 1 c. 9).

²¹ Puede ser San Juan Damasceno, *De la Fe* III, c. 14.

²² Doctrina platónica de la reminiscencia.

²³ *El ser que ha removido el obstáculo que impedía el acto, es causa en un sentido, aunque no en otro, si, por ejemplo, se retira por debajo la columna de sostén, o bien si se quita la piedra de encima a un odre hundido en el agua, uno no produce el movimiento más que de manera accidental, igual que la pelota que rebota no es movida por el muro, sino por el que la ha lanzado* (Aristóteles, *Física*, VIII, 4; BK 255b 24).

²⁴ La teoría aristotélica de la medianía fue resumida por el célebre adagio: *in medio stat uirtus*.

²⁵ *Todas las virtudes morales son, de alguna manera, innatas, pues desde nuestro nacimiento somos movidos a ser justos, sobrios, valientes y a desarrollar otras cualidades* (*Ética Nicom.* VI, 13; BK 1144b 4).

²⁶ Santo Tomás usa la palabra *dignitates* para designar los primeros principios o axiomas: *ἀξιωμα* viene de *ἄξιος*: valioso, digno. De allí el uso de axiología como ciencia de los valores. En griego, axioma significa primeramente: estima, valor, honor, dignidad. Guillermo de Moerbeke, cuya traducción de la *Metafísica* sirvió de base a los comentarios de Sto. Tomás, siempre traduce la palabra griega por *dignitates*.

²⁷ *La potencia pasiva es, en el paciente mismo, un principio para ser cambiado por efecto de otro o en cuanto que es otro (por el paciente mismo, pero en cuanto otro). Otra (la activa) es el hábito de inmunidad frente al cambio a peor y frente a la destrucción por efecto de otro o en cuanto otro como principio de cambio* (*Metaf.* IX, 1046). Se trata de la misma potencia pero en doble consideración (activa y pasiva), según que la potencia sea de modificarse a sí misma o de ser modificada por otra.

²⁸ Doctrina de Aristóteles (cf. *Metaf.*, VII, c. 8; BK 1034a 9ss.)

²⁹ Célebre frase de Aristóteles (*Fís.*, II; 194a 21-22), convertida en adagio latino: *ars imitatur naturam in quantum potest*. Santo Tomás la cita a menudo: la hemos encontrado también en *Comentario de los Analíticos Posteriores de Aristóteles* (Proemio), en *Exposición de los libros de la Política* (VII, lect. 7, n. 988), aunque esta parte del libro es de Pedro de Auvergne; en la *Suma Teol.* (1-2 c. 21, a. 1) y en la *Suma contra los Gentiles* a c.75. Dante la cita en boca de Virgilio en su *Comedia* (If., XI, 97-105).

³⁰ *Llamo demostración al silogismo que produce ciencia; y entiendo por silogismo el que produce ciencia, aquel que solo con poseerlo ya sabemos alguna cosa* (*Anal. Post.*, I, c. 2).

³¹ En efecto, los *Anal. post.* empiezan con esta frase: *Todo conocimiento racional, ya sea enseñado, ya sea adquirido, se deriva siempre de nociones anteriores.*

³² El término *intenciones inteligibles* es un concepto propio de la teoría del conocimiento de Santo Tomás. Expresa el término final del conocimiento, la imagen de la cosa que el cognoscente obtiene, al tiempo que, simultáneamente, una imagen de lo conocido y el acto de la potencia intelectual. Santo Tomás dice: *La intención inteligible es lo que el entendimiento produce en sí mismo de la cosa conocida y lo que se expresa en las palabras que se usan para reflejar el conocimiento. De ahí proviene que a esa intención se la designe como verbo interior*

para distinguirla del verbo exterior o palabra (Contra Gent., 4 c.11). Al designarla como intención se busca formular la idea de que ella es el modo como los objetos exteriores se hacen presentes en nuestro espíritu. Corresponde a lo que la gnoseología moderna conoce como doctrina de la intencionalidad del conocimiento. Estas intenciones inteligibles no deben confundirse, por tanto, con las especies inteligibles, que son solo las imágenes de las cosas que ponen la inteligencia en acto (Esta nota pertenece al P. Victorino Capánaga).

³³ La especie producida por la inteligencia tiene una doble faceta: es ante todo semejanza de la cosa —y por eso nuestro conocimiento es objetivo— y también el acto mismo del entendimiento que es una facultad en potencia —y por eso es un conocimiento creado, no divino—.

³⁴ *Son dos potencias diferentes el estado del sabio que aprende y el estado del sabio que posee ya su ciencia, pero no hace de ella el objeto actual de su estudio. Ahora bien, lo que existe en potencia pasa al acto siempre que se den juntos el principio pasivo y el principio activo (Fís. VIII, c. 4; BK 255a 33ss.). Hay dos maneras de ser sabio en potencia: la de quien actúa la ciencia que tiene y la de quien podría aprender una ciencia que no tiene. Pero en el primer caso se trata de una potencia accidental y en el segundo de una potencia esencial.*

³⁵ En la teología de Santo Tomás, el Verbo es la *forma última* del alma racional en la visión beatífica. En la bienaventuranza el entendimiento creado es informado

directamente por la virtud divina y con ello Dios es el término último alcanzado a través de todas las formas creadas del entendimiento. Aquí *forma* es *idea*. Santo Tomás dice: *El Verbo es forma ejemplar, pero no la forma que entra como parte de un compuesto* (S. T. 1 c. 3 a. 8).

³⁶ L. III, c. 20: *El hombre fue creado a imagen de Dios, es decir, que no fue en perfiles materiales, sino en cierta forma inteligible de la mente iluminada.*

³⁷ Esta última frase resume el artículo. Su idea central es que los maestros transmiten la ciencia o conclusiones científicas y son, por consiguiente, verdaderas causas de nuestro conocimiento, pero los primeros principios del conocimiento, sin los que no habría saber alguno, vienen de Dios por ser connaturales al entendimiento. Y su causa, Dios, es la verdadera luz que nos posibilita el conocimiento.

Artículo 2

¿Puede alguien llamarse maestro de sí mismo?

Parece que nadie puede llamarse maestro de sí mismo.

Dificultades:

1. Parece que la causa principal es más poderosa que la instrumental. El intelecto agente se puede llamar la causa principal de la ciencia causada en nosotros, mientras que quien enseña desde afuera sería la causa instrumental que propone al intelecto agente los instrumentos con los que se llega a la ciencia. Luego, el intelecto agente enseña más que el hombre que enseña exteriormente. Si por lo tanto quien habla exteriormente, se llama maestro del oyente, con mucha más razón ha de llamarse maestro de sí mismo el que oye en razón de la luz de su propio intelecto agente.

2. Uno aprende algo solo en la medida en que alcanza una certeza del conocimiento. Pero la certeza del conocimiento deriva en nosotros de los principios conocidos por naturaleza a la luz del intelecto agente. Luego la enseñanza compete principalmente al intelecto agente. Y se concluye en lo mismo que antes.

3. Enseñar es más propio de Dios que del hombre, según

lo que dice Mt 23, 8: *Uno solo es vuestro maestro*. Y Dios nos enseña al darnos la luz de la razón por la que podemos juzgar de todo. Luego la acción de la enseñanza debe atribuirse principalmente a aquella luz. Y se concluye en lo mismo que antes.

4. Conocer algo por invención es más perfecto que aprenderlo de otro, como consta en la *Ética Nicom.*, I.³⁸ Si el nombre de maestro se toma del modo de adquirir la ciencia de otro y así uno es maestro de otro, con mucha más razón debe recibir el nombre de maestro quien adquiere la ciencia por invención personal. Luego uno se dice maestro de sí mismo.

5. Como uno puede ser inducido a la virtud por otro o por sí mismo, del mismo modo, en el aprender, uno puede alcanzar la ciencia por sí mismo o por otro. Además se dice que son ley para sí mismos quienes obran virtuosamente sin instructor o legislador exterior, como dice Rom 2, 14: *Cuando, paganos, que no tienen ley, cumplen espontáneamente lo que exige la ley, no teniendo ley, ellos son su ley*. Luego también, quien adquiere la ciencia por sí mismo ha de llamarse maestro de sí mismo.

6. El maestro es causa de la ciencia así como el médico lo es de la salud, como se dijo. Y como el médico se cura a sí mismo, luego uno puede también enseñarse a sí mismo.

Mas en contra:

1. Está lo que el Filósofo dice en *Física VIII*:³⁹ es imposible que el maestro aprenda pues lo propio es que el docente ya posea

la ciencia y que el discípulo no la tenga. Luego no puede ser que uno se enseñe a sí mismo o que pueda llamarse maestro de sí mismo.

2. El magisterio conlleva una relación de superposición,⁴⁰ como la del señor. Y relaciones de este tipo no pueden tener soporte en sí mismas, ya que nadie es padre o señor de sí mismo. Luego, tampoco nadie puede llamarse maestro de sí mismo.

Solución:

Hay que decir que es indudable que uno puede llegar al conocimiento de muchas cosas conocidas por la luz de la razón ínsita en él, sin maestro ni ayuda alguna. Esto ocurre en quien adquiere ciencia por invención.⁴¹ En este caso uno es causa, en cierto modo, de su propia ciencia. Pero hablando en rigor no puede decirse que sea maestro de sí mismo o que se enseñe a sí mismo.

En la naturaleza hay dos tipos de principios agentes como consta en la *Metafísica*, VII.⁴² Existe el agente que tiene en sí todo lo que causa en el efecto como sucede con los agentes unívocos. Y el agente que también tiene todo pero en grado más eminente, como sucede con los agentes equívocos. Hay también otros agentes en los que prexiste solo una parte de los efectos que producen, tal como el movimiento que causa la curación o como una medicina caliente, que tiene el calor en acto o virtualmente. En este caso el calor es parte de la salud, no toda la salud.⁴³ Así, pues, el concepto de acción es perfecto

en los primeros agentes, pero no en los agentes del segundo modo ya que todo agente obra en cuanto está en acto.⁴⁴ Y como estos agentes están solo parcialmente en acto en relación con el efecto, no son agentes perfectos. La enseñanza⁴⁵ implica, por parte del docente o maestro, una ciencia perfecta. Es, pues, necesario que quien enseña, el maestro, posea explícita y perfectamente la ciencia que causa en otro, pues así es como la adquiere quien aprende. Cuando uno adquiere la ciencia con la sola ayuda de un principio interior y es la propia causa agente de su ciencia, solo tiene una parte de la ciencia así adquirida, es decir, la que corresponde a las razones seminales o a los principios universales de la ciencia. Por lo tanto, hablando en rigor, no puede derivar el nombre de doctor o maestro de este tipo de causalidad.

Respuesta a los argumentos en contra:

1. Al primero se responde así: aunque el intelecto agente sea en cierto modo una causa más importante que el docente, que enseña de fuera, sin embargo la ciencia no preexiste en el intelecto completamente como en el maestro. Luego el argumento no es válido.
2. Al segundo se responde de igual forma.
3. Al tercero se responde así: Dios conoce explícitamente todo lo que el hombre aprende de Él. Por tanto se le puede atribuir con todo derecho el título de maestro. Pero es otra cosa lo que sucede con el intelecto agente por la razón ya explicada.

4. Al cuarto se responde así: aunque el modo de adquirir la ciencia por invención es más perfecto desde el punto de vista de quien recibe la ciencia, porque este se manifiesta más hábil para aprender, sin embargo, desde el punto de vista de quien causa la ciencia, el modo de adquirirla por la enseñanza es más perfecto. En efecto, el docente conoce detalladamente toda la ciencia y, por ende, puede más rápidamente conducir a la ciencia que quien lo hace por sí mismo, pues este solo se basa en los primeros principios, por decir, universales de la ciencia.

5. Al quinto se responde así: la ley es en lo operativo lo que el principio en lo especulativo, pero no como el maestro. Luego, aunque uno puede ser ley para sí mismo, sin embargo no se sigue de ello que uno pueda ser maestro de sí mismo.

6. Al sexto se responde así: el médico sana porque ya posee el conocimiento del método médico para curar, pero no porque posee la salud en acto. En cambio el maestro enseña porque tiene la ciencia en acto. Por ende, quien no tiene la salud en acto, puede ser causa de su propia curación porque posee el conocimiento del método médico para curar. Pero es imposible que alguien tenga y no tenga simultáneamente la ciencia en acto, condición requerida para poder enseñarse a sí mismo.

NOTAS

³⁸ *El principio es el hecho; si este se nos mostrase con suficiente evidencia, no tendríamos ninguna necesidad del porqué. Un hombre que se ballare en este caso poseería ya los principios o, al menos sería capaz de adquirirlos fácilmente; pero quien no tenga alguna de estas ventajas ha de atender las palabras de Hesíodo [Los Trabajos y los Días, 293]: «El mejor es quien reflexionando consigo mismo comprende todo lo que después, incluso al final, será lo mejor; y a su vez también bueno aquel que obedece al que bien le aconseja; pero quien no reflexiona por sí mismo ni oyendo a otro lo toma en consideración, este, por el contrario, es hombre inútil (Étic. Nicom. I, 4; BK 1095b 10).*

³⁹ *Hay aquí una imposibilidad: en efecto, de ello se sigue que el que enseña aprende, siendo así que necesariamente aprender equivale a no poseer la ciencia y, enseñarla, por el contrario, equivale a poseerla (Fís. VIII, 5; BK 257a 12).*

⁴⁰ La «superposición» es, en lógica una forma de oposición de predicados relativos, según Lamberto de Auxerre (*Summulae logicales*, Ms. París. B.N. lat. 16617, f. 841).

⁴¹ El autodidactismo es calificado por Santo Tomás como enseñanza *per inuentionem*, mientras que la enseñanza por maestro la llama *per doctrinam*.

⁴² El difícil pasaje de la *Metaf.* (L.VII, 9; BK 1034a 21ss) es el siguiente: *Está claro también por lo dicho que, en cierto modo, todas las cosas se generan a partir de un ser homónimo [Moerbeke traduce ex uniuoco], como las cosas generadas por naturaleza, o de*

una parte homónima —por ejemplo la casa a partir de otra casa, o por la mente, pues el arte da la forma—; o de una parte o de lo que tiene alguna parte —a no ser que se generen accidentalmente.

⁴³ Para Aristóteles, el paso de la potencia al acto es provocado por un agente que esté ya en acto o que posea la perfección que producirá en el efecto (agente unívoco); los cuerpos celestes o el sol pueden también cooperar. El agente unívoco, para el Aquinate, es aquel *cuyo nombre y definición coinciden con los de los efectos que produce*. El agente equívoco, en cambio, posee esas perfecciones de manera eminente, por ejemplo, el sol cuando causa el calor.

⁴⁴ Santo Tomás usa con frecuencia este adagio filosófico de Aristóteles, *Fís.* 3 c. 4; BK 202a 1).

⁴⁵ En lenguaje tomista, doctrina es lo que enseña el maestro (*doctor, docens*), y disciplina lo que aprende el discípulo.

Artículo 3

¿Puede un ángel enseñar al hombre?

Parece que un ángel puede enseñar a un hombre.

Dificultades:

1. Si un ángel enseña, lo hace interiormente o exteriormente. Pero no interiormente, porque esto es propio de Dios, como dice San Agustín;⁴⁶ y tampoco exteriormente, porque esto es hacerlo con signos sensibles, como dice San Agustín en su libro *El Maestro*.⁴⁷ Por otro lado los ángeles no nos enseñan con signos sensibles, a no ser tal vez que se nos aparezcan sensiblemente y, cuando esto acaece, está al margen del curso natural, como un milagro.

2. Se ha dicho que los ángeles nos enseñan en cierta manera, exteriormente, porque actúan en nuestra imaginación. Mas en contra está el hecho de que la especie impresa en la imaginación no basta para imaginarla en acto si no se da la atención, como consta en *La Trinidad*⁴⁸ de San Agustín. Ahora bien, el ángel no puede provocar la atención en nosotros pues la atención es acto de voluntad,⁴⁹ en la que solo Dios puede influir. Luego, un ángel, ni siquiera actuando en la imaginación, puede enseñarnos pues solo se nos puede enseñar por la imaginación cuando imaginamos algo en acto.

3. Solo sería posible que los ángeles nos enseñaran si iluminasen el intelecto sin aparición sensible. Pero, al parecer, no pueden iluminarlo porque no transmiten la luz natural, que proviene solo de Dios, por ser concreateda con la mente. Es como la luz de la gracia, que solo Dios infunde. Luego los ángeles no pueden enseñarnos sin aparición visible.

4. En la enseñanza es necesario que el discípulo capte los conceptos del docente de tal manera que ocurra en la mente del discípulo el mismo proceso hacia la ciencia que se da, desde la ciencia, en la mente del docente. Ahora bien, el hombre no puede ver los conceptos del ángel: ni siquiera ve los conceptos de otro hombre y tanto menos cuando estas son tan distantes. Tampoco los ve a través de signos sensibles a no ser, tal vez, cuando se le aparecen sensiblemente. Pero ahora no se trata de esto. Luego no hay otro modo con que los ángeles puedan enseñarnos.

5. Enseñar es propio de *quien ilumina a todo hombre y que vino al mundo* (Jn 1, 9) como consta en la *Glosa*⁵⁰ de Mt 23, 8: *Vuestro instructor es uno solo, el Mesías*. Y esto no es competencia del ángel, sino solo de la luz increada, como dice San Juan en el pasaje citado.

6. Quien enseña a otro lo induce a la verdad y así causa la verdad en su alma. Pero solo Dios es causa de la verdad, y como esta es luz inteligible y forma simple no llega a la existencia por una sucesión de pasos. Luego solo se produce por creación, lo cual es exclusiva competencia de Dios. Los ángeles, al no ser creadores, como dice el Damasceno,⁵¹ no pueden enseñar.

7. Una iluminación indefectible solo puede proceder de una luz indefectible: desaparecida la luz, el sujeto ya no es iluminado, porque la ciencia es siempre de cosas necesarias y siempre existentes.⁵² Luego la doctrina solo procede de una luz indefectible. Ahora bien, la luz de los ángeles no es así pues su luz se apagaría si no fuese conservada por Dios. Luego el ángel no puede enseñarnos.

8. En Jn 1, 38 se dice que, a la pregunta de Jesús a dos discípulos de Juan: *¿Qué buscáis?, respondieron: Rabí (que significa maestro), ¿dónde resides?* Allí la Glosa⁵³ dice: *Con este nombre expresaron su fe.* Y otra Glosa⁵⁴ dice: *Los interroga, no por desconocedor, sino para que, al responder, ganen mérito y respondan al que preguntaba qué buscaban, no con una cosa sino con una persona.* Así, pues, con su respuesta, confiesan su fe en una persona y ganan mérito por ello. El mérito de la fe cristiana estriba en que confesemos que Cristo es una persona divina. Luego el ser maestro corresponde solo a la persona divina.

9. El que enseña debe manifestar la verdad. La verdad, por ser una luz inteligible, nos es más conocida a nosotros que al ángel. Luego un ángel no puede enseñarnos porque lo más conocido no se manifiesta por lo menos conocido.

10. Dice San Agustín en su libro *La Trinidad*⁵⁵ que Dios forma directamente nuestra mente sin creatura interpuesta. El ángel es creatura, luego no se interpone entre Dios y la mente humana para formarla aunque sea superior a la mente e inferior a Dios. Luego el ángel no puede enseñar al hombre.

11. Así como nuestra voluntad llega hasta Dios mismo, nuestro intelecto puede alcanzar a contemplar su esencia. Pero Dios forma directamente nuestra voluntad por infusión de la gracia sin mediación de ningún ángel. Luego Él también forma nuestro intelecto por la doctrina sin ningún medianero.

12. Todo conocimiento viene por alguna especie. Luego si el ángel enseñara al hombre, sería necesario que causara en él alguna especie para conocer. Esto solo sería posible de dos modos: o creando la especie, lo que no compete al ángel, como afirma el Damasceno,⁵⁶ o iluminando las especies, que están en los fantasmas, para que, a partir de ellos, resulten inteligibles en el entendimiento posible del hombre. Pero se ve que esto es volver a los errores de aquellos filósofos⁵⁷ que sostienen que el entendimiento agente, cuyo oficio es iluminar los fantasmas, es una sustancia separada. Así, pues, el ángel no puede enseñarnos.

13. El intelecto del ángel dista más del entendimiento del hombre que este de su propia imaginación. Pero la imaginación no capta lo que hay en el intelecto humano, ya que solo capta formas particulares, inexistentes en el intelecto. El intelecto humano, por su parte, no es capaz de captar lo que existe en la mente angélica. Luego el ángel no puede enseñar al hombre.

14. La luz con la que se ilumina algo, ha de ser proporcional a las cosas iluminadas, como la luz corporal lo es a los colores. Pero la luz angélica, por ser puramente espiritual, no es proporcional a los fantasmas, que son corporales en cierto aspecto por estar en un órgano corporal. Luego los ángeles

no pueden enseñarnos iluminando nuestros fantasmas, como alguien dijo.

15. Todo lo que se conoce, se conoce por su esencia o por su semejanza. Pero el ángel no puede causar en la mente humana el conocimiento de las cosas por su esencia pues, de ser así, también los ángeles imprimirían las virtudes y otras nociones contenidas en el alma, puesto que estas se conocen por su esencia. De manera similar tampoco pueden ellos causar el conocimiento de aquellas cosas que se conocen por su semejanza, puesto que los objetos conocibles están más próximos a las semejanzas, que están en el sujeto conoscente, que lo están en el ángel. Luego el ángel no puede de ningún modo ser causa del conocimiento del hombre, y esto es enseñar.

16. No puede llamarse creador al agricultor, aunque ayude exteriormente a la naturaleza en los efectos naturales, como dice San Agustín en el *Comentario literal al Génesis*.⁵⁸ Con igual razón, los ángeles no deben llamarse doctores o maestros, aunque ayuden al intelecto del hombre a conocer.

17. Como el ángel es superior al hombre, es necesario que, si enseña, su doctrina sobrepase la doctrina humana. Mas esto es imposible pues el hombre solo puede enseñar las cosas que tienen causas determinadas en la naturaleza: las otras cosas, como los futuros contingentes, no pueden ser enseñadas por los ángeles pues estos no conocen por medio de la naturaleza. Solo Dios posee el conocimiento de los futuros contingentes. Luego los ángeles no pueden enseñar a los hombres.

Mas en contra:

1. Está lo que dice Dionisio en *Jerarquía Celeste*, IV:⁵⁹ *Veo que fue conveniente que el misterio de la humanidad de Cristo se enseñara primero a los ángeles, y que, luego por ellos, descendiera a nosotros la gracia de la ciencia.*

2. *Lo que puede lo inferior, lo puede lo superior* y con mayor dignidad, como consta en la *Jerarquía Celeste* de Dionisio.⁶⁰ El orden de los hombres es inferior al orden de los ángeles. Luego, ya que el hombre puede enseñar a otro, con mayor razón lo puede el ángel.

3. El orden de la sabiduría divina se encuentra de modo más perfecto en las sustancias espirituales que en las corporales. Y es condición del orden de los cuerpos inferiores el recibir sus perfecciones por la influencia de los cuerpos superiores.⁶¹ Luego los espíritus inferiores, como son los humanos, adquieren la perfección de la ciencia por la influencia de los espíritus superiores, como son los ángeles.

4. Todo lo que está en potencia puede ser conducido al acto por algo que ya esté en acto, y lo que está menos en acto por lo que está más perfectamente en acto. Pero el intelecto angélico está más en acto que el humano. Así, pues, el intelecto humano puede ser conducido al acto de la ciencia por el intelecto angélico. Luego el ángel puede enseñar al hombre.

5. San Agustín dice en su libro *El don de la perseverancia*⁶² que unos reciben directamente de Dios la doctrina de la salvación;

otros, de un ángel, otros, de un hombre. Luego, no solo Dios sino también el ángel y el hombre pueden enseñar.

6. Se dice que ilumina la casa lo que irradia la luz, como el sol, así como también quien abre la ventana que obstaculiza a la luz. Aunque solo Dios infunde la luz de la verdad en la mente, sin embargo el ángel o el hombre pueden remover algún impedimento para percibir la luz. Luego no solo Dios sino también el ángel y el hombre pueden enseñar.

Solución:

Hay que explicar que el ángel actúa de dos maneras en el hombre. El primero, según nuestro modo, cuando se aparece sensiblemente al hombre, tomando cuerpo o de cualquier otro modo sensible, y lo instruye con palabras. Pero no nos referimos ahora a esta manera de enseñar del ángel, que es la misma del hombre. Según el segundo modo, el ángel actúa en nosotros según el modo que le es propio, a saber, invisiblemente. La intención de esta cuestión es cómo el hombre puede aprender del ángel según este modo.

Debemos saber que, puesto que el ángel es un ser intermedio entre el hombre y Dios, su modo de enseñar, según el orden de la naturaleza ha de ser medio: inferior a Dios y superior al hombre. La verdad de lo afirmado puede verse considerando cómo enseña Dios y cómo lo hace el hombre. Para entenderlo hay que tener presente que entre el intelecto y la visión corporal existe esta diferencia: para la visión corporal todos los objetos están igualmente cercanos en lo referente a su conocimiento pues el sentido

no es una potencia comparativa que necesite pasar de un objeto a otro. En cambio, para el entendimiento, no todas las cosas inteligibles están a igual distancia, pues unas pueden conocerse al instante y otras solo mediante otros principios anteriormente vistos. El hombre, pues, recibe el conocimiento de lo desconocido por dos vías: por la luz de la inteligencia o por los primeros conceptos conocidos de suyo, y que se comparan con esta luz, que es el intelecto agente, como los instrumentos con el artífice.

En ambos casos, Dios es causa de la ciencia en el hombre del modo más excelente. En efecto, Él ha marcado al alma con la luz intelectual y ha impreso en ella el conocimiento de los primeros principios que son como las semillas de la ciencia, así como ha impreso en todas las otras cosas naturales las razones seminales de todos los efectos que han de producirse.

Aunque según el orden de la naturaleza, los hombres son iguales en lo referente a la luz intelectual, sin embargo un hombre no puede ser de ningún modo causa de la ciencia en otro ni de su aumento. Pero, en cuanto a causar la ciencia de lo desconocido por los principios de suyo conocidos, un hombre puede ser causa, en cierto modo, del saber de otro, no con la transmisión del conocimiento de los principios sino haciéndole pasar al acto mediante signos sensibles presentados al sentido exterior, lo que estaba implícitamente y de cierta manera en potencia en los principios, como ya se dijo.

Como el ángel posee por naturaleza una luz intelectual más perfecta que el hombre, puede ser causa del saber del hombre por ambas vías, pero de un modo inferior al de

Dios y superior al del hombre. En cuanto a la luz, el ángel no puede infundir la intelectual como hace Dios, pero puede reforzar la luz ya infusa para que el hombre vea más perfectamente. En efecto, todo lo que es imperfecto en un género, refuerza su capacidad cuando se une a algo más perfecto en ese género. Lo vemos cuando un cuerpo contenido en un lugar se refuerza por el cuerpo que lo contiene, que se compara con aquel como el acto con la potencia. Esto leemos en la *Física*, IV.⁶³ En cuanto a los principios, el ángel, sin transmitirlos como hace Dios y sin proponer la deducción de las conclusiones con signos sensibles de esos principios como hace el hombre, el ángel, decimos, puede enseñar al hombre formando especies en la imaginación que pueden surgir de la alteración del órgano corporal.⁶⁴ Es algo similar a lo que sucede en los que sueñan y en los que tienen el juicio perturbado, los cuales perciben diversos fantasmas que dependen de los diversos vapores que suben a su cabeza.⁶⁵ De este modo, *con la unión a otro espíritu, puede suceder que un ángel muestre por estas imágenes lo que él sabe a aquel al que se une*, como dice San Agustín en el *Comentario literal al Génesis*, XII.⁶⁶

Respuesta a los argumentos en contra:

1. Al primero se responde así: el ángel que enseña invisiblemente, enseña interiormente si se compara con la enseñanza humana, que propone la doctrina a los sentidos exteriores. Pero si se compara con la enseñanza de Dios, que actúa dentro de la mente infundiendo la luz, la doctrina del ángel se considera exterior.

2. Al segundo se responde así: aunque la intención de la voluntad no puede constreñirse, sí puede serlo la atención de la parte sensitiva. Así, cuando alguien se hinca, dirige instintivamente su atención a la herida. Y lo mismo sucede con las otras facultades sensitivas, que usan un órgano corporal. Tal atención es bastante para la imaginación.

3. Al tercero se responde así: el ángel no infunde ni la luz de la gracia ni la luz natural: solo refuerza la luz natural infundida por Dios, como ya se dijo.

4. Al cuarto se responde así: en las cosas naturales hay agentes unívocos, que imprimen una forma igual a la suya, y agentes equívocos, que imprimen una forma distinta de la suya. Lo mismo sucede en la enseñanza, pues el hombre enseña a otro como agente unívoco cuando trasmite a otro la ciencia como él la tiene, a saber, deduciendo los efectos de las causas. Luego es necesario que los mismos conceptos del docente se manifiesten por signos al discípulo. El ángel, en cambio, enseña como agente equívoco porque él conoce intuitivamente lo que se manifiesta al hombre por vía discursiva. El ángel, cuando enseña al hombre, no manifiesta a este sus conceptos sino que hace que se produzca en el hombre según su propio modo, la ciencia de las cosas que el ángel conoce de manera muy distinta.

5. Al quinto se responde así: el Señor habla del modo exclusivo de enseñar que tiene Dios, como claramente lo dice la *Glosa*.⁶⁷ Pero nosotros no atribuimos al ángel este modo de enseñar.

6. Al sexto se responde así: quien enseña no causa la verdad en el discípulo, sino el conocimiento de la verdad. En efecto, las proposiciones que se enseñan son verdaderas antes de ser enseñadas, pues la verdad no depende de nuestra ciencia sino de la existencia de las cosas.

7. Al sétimo se responde así: aunque la ciencia que adquirimos por la enseñanza sea de cosas indefectibles, la ciencia en sí puede fallar. Por consiguiente no es necesario que la iluminación de la doctrina provenga de luz indefectible. O, si viene una luz indefectible como la de los primeros principios, no se excluye, empero, totalmente una luz creada deficiente, que se comportaría como un principio intermedio.

8. Al octavo se responde así: el progreso de la fe en los discípulos de Cristo se patentiza en que, primero, lo veneran como hombre sabio y magistral y, luego, se le acercan como a Dios que enseña. Cierta *Glosa*⁶⁸ afirma un poco más adelante: *Natanael confiesa que Cristo es no solo maestro sino Hijo de Dios porque conoció que Cristo, ausente, vio lo que él había hecho en otro lugar, lo que es indicio de divinidad.*

9. Al noveno se responde así: el ángel no manifiesta la verdad desconocida mostrando su sustancia, sino proponiendo otra verdad más conocida o, también, reforzando la luz del intelecto. Luego el argumento no vale.

10. Al décimo se responde así: la intención de San Agustín no es negar que la mente angélica sea de naturaleza más excelente que la mente humana, sino afirmar que el ángel no

se pone como medianero entre Dios y la mente humana, en el sentido de que la mente humana recibiera su última forma por su unión con el ángel. Algunos⁶⁹ afirmaron que la última felicidad del hombre consistiría en que nuestro intelecto se uniera a una inteligencia cuya felicidad estribase en estar unida con Dios.

11. Al undécimo se responde así: en nosotros existen ciertas potencias que son constreñidas por parte del sujeto y por parte del objeto como las potencias sensitivas, que son estimuladas tanto por la alteración del órgano como por la fuerza del objeto. Pero nuestro intelecto no es constreñido por el sujeto ya que no usa ningún órgano corporal y, en cambio, sí es constreñido por el objeto porque se ve abligado a asentir a la conclusión por la demostración eficaz. La voluntad, empero, no es constreñida ni por el sujeto ni por el objeto: muévase solo por propio impulso a esto o a aquello. Solo Dios, que opera interiormente puede influir en la voluntad. Mas en el intelecto el hombre y el ángel pueden influir de cierta manera representando objetos por los que el intelecto es constreñido.

12. Al duodécimo se responde así: el ángel no crea las especies en nuestra mente ni ilumina inmediatamente los fantasmas.⁷⁰ Pero en virtud de la unión de su luz con la luz de nuestro intelecto, este puede iluminar los fantasmas con más eficacia. Pero aun en el caso de que el ángel iluminara inmediatamente los fantasmas, no por ello sería verdadera la teoría de aquellos filósofos. Es función del intelecto agente iluminar los fantasmas, pero esta función no es exclusiva de él.

13. Al decimotercero se responde así: la imaginación puede recibir lo que está en el intelecto, pero según su propio modo. De igual manera el intelecto humano puede captar lo que está en el intelecto angélico, pero según su propio modo. Ahora bien, aunque el intelecto del hombre esté más próximo de su imaginación desde el punto de vista del sujeto ya que ambos son potencias de una sola alma, no obstante, desde el punto de vista del género, guarda mayor afinidad con el intelecto angélico porque ambos son potencias inmateriales.

14. Al decimocuarto se responde así: nada obstaculiza que lo espiritual sea proporcionado para actuar en lo corporal porque nada obstaculiza que lo superior actúe sobre lo inferior.

15. Al decimoquinto se responde así: el ángel no es causa del conocimiento por el que el hombre conoce las cosas por su esencia, sino de aquel por el que conoce las cosas por semejanza.⁷¹ Pero el ángel no es causa porque esté más cerca de las cosas que de sus semejanzas, sino porque produce en la mente las semejanzas de las cosas moviendo la imaginación o reforzando la luz del intelecto.

16. Al decimosexto se responde así: el crear implica la causalidad primera, que solo compete a Dios; pero el hacer cosas implica solo una causalidad genérica. De manera semejante es la enseñanza como causa de la ciencia: solo Dios es su creador, pero Dios, el ángel y el hombre pueden llamarse causantes de ciencia y maestros.⁷²

17. Al decimosétimo se responde así: el ángel puede enseñar más que el hombre, incluso aquellas cosas que tienen causas naturales determinadas, porque conoce más. Además puede enseñar de manera más perfecta. Luego el argumento no es válido.

NOTAS

⁴⁶ *Esta verdad que es consultada y enseña, y que se dice habita en el hombre interior es Cristo, la inmutable virtud de Dios y su eterna sabiduría (El Maestro, c.11).*

⁴⁷ Cf. nota 2.

⁴⁸ Esta doctrina se desarrolla en los tres primeros capítulos, en especial el segundo, del libro XI de *La Trinidad*.

⁴⁹ San Agustín distingue entre realidad percibida, visión de las cosas e *intentio* (atención), que fija un sentido en un objeto. Cf. Seudo-Agustín, *Los dogmas de la Iglesia*, c. 58: *Entrar en el alma es propio únicamente de quien la creó, quien siendo incorpóreo por naturaleza es capaz de su criatura*. Santo Tomás, en *Quodlibet* 12, art. 1, concede certeramente la autoría de este libro a Genadio de Marsella (+ hacia 500).

⁵⁰ *Glosa ordinaria, ibidem.*

⁵¹ San Juan Damasceno es autor del *Manantial de la ciencia*, que se divide en tres partes llamadas: Sobre la dialéctica, Sobre los herejes y Sobre la fe ortodoxa. La cita es de esta última parte: 2, c. 3.

⁵² Esta doctrina se expone al final del libro I de los *Análíticos Posteriores*. Además en el c. 30 se dice: *No hay ciencia por demostración para lo que depende del azar, porque lo que solo depende del azar no puede ser considerado ni como necesario ni como si acaeciera habitualmente.*

⁵³ *Glosa Inter., ibidem.*

⁵⁴ *Glosa ordinaria, ibidem.*

⁵⁵ San Agustín desarrolla esta doctrina en el c.VIII de la tercera parte de *La Trinidad*.

⁵⁶ Cf. nota 51.

⁵⁷ Se refiere quizá a las doctrinas de Avicena (*De anima*, 5, c.5), para quien todo conocimiento humano proviene de una inteligencia separada (intelecto agente), que es única para todo el género humano.

⁵⁸ L: 9, c.15. Este símil del agricultor es tomado de San Pablo (1 Cor 3, 6): *Yo planté, Apolo regó, pero era Dios quien hacía crecer.*

⁵⁹ *El divino misterio del amor de Jesús a los hombres fue manifestado primero a los ángeles y por medio de ellos llegó a nosotros la gracia de su conocimiento (La Jerarquía Celeste, IV, 4).* Santo Tomás conoció las obras del Seudo-Dionisio a través de la traducción al latín de Juan Escoto Eriúgena.

⁶⁰ *Reconocemos que los órdenes inferiores no tienen la plenitud ni el poder completo correspondiente a los superiores [...]. Los órdenes de los seres inferiores comparten en menor proporción la sabiduría y ciencia (de los querubines) aunque sea inferior y parcial (La Jerarquía Celeste, XII, 2).*

⁶¹ Aristóteles es la fuente de esta doctrina, pero el Aquinate siempre limita ese influjo de los cuerpos celestes a una causalidad secundaria y, tratándose de los actos humanos, sería un influjo indirecto. En la *Física* de Aristóteles constituye un capítulo central el influjo de los cuerpos celestes en los cuerpos terrestres y estos hechos físicos son la base de conceptos metafísicos de la causalidad. El aristotelismo árabe y latino amplió y, con frecuencia, desorbitó estos principios de la ciencia aristotélica.

⁶² C. 19.

⁶³ Aristóteles desarrolló esta teoría en los C. 5-6 del libro IV de su *Física*.

⁶⁴ Cf. Aristóteles, *De insomn.* C. 3; BK 461a 15, como recoge Santo Tomás en la *Suma Teológica* 1, c. 84, a.8.

⁶⁵ *Mente captus* dio origen a «mentecato» o demente. Esta referencia a los delirios de los locos sirve al autor para mostrar cómo entiende las imágenes que un ángel puede producir en la mente humana. No son formas imaginarias que no guardan dependencia respecto de los objetos sensibles —por ejemplo, un ángel no podría hacer ver colores a un ciego—, sino de cambiar y mezclar las especies sensibles de la imaginación. Si entra en el orden de la Providencia que lo inferior sea regido y esté sometido a la causalidad de lo superior, parece coherente afirmar que los hombres, que son inferiores a los ángeles, sean iluminados por estos.

⁶⁶ [*Esta visión maravillosa*] también puede efectuarse por intromisión de algún ajeno espíritu, para que las cosas que él sabe se las muestre por medio de este especie de imágenes a aquel en quien se ha mezclado. San Agustín, *Coment. Literal al Génesis*, XII, 12, 26.

⁶⁷ Cf. el argumento en contra 5 de este artículo.

⁶⁸ *Glosa ordinaria*, de Jn 1, 49.

⁶⁹ Cf. Averroes, *De anima* III comm. 36 (1, c.VI 1, 174E ss.). En otros lugares también Santo Tomás se enfrenta con esta doctrina averroísta. Se apunta con esta frase las teorías de algunos filósofos árabes que entendían que la bienaventuranza final (la *última forma*) como una unión a una inteligencia superior (¿el único entendimiento agente?). que haría de intermediario entre Dios y el hombre.

⁷⁰ Cf. Introducción.

⁷¹ Estas semejanzas no son un tipo de conocimiento aproximado, sino que designan las especies sensibles impresas en las potencias sensitivas y por medio de las cuales se obtiene el conocimiento sensible. Merced a ellas, nuestro intelecto es objetivo, aunque sea un acto inmanente del sujeto.

⁷² Cf. Introducción sobre las causas segundas.

Artículo 4

¿La enseñanza es un acto de la vida activa o contemplativa?

Parece que enseñar pertenece a la vida activa.

Dificultades:

1. Parece que enseñar pertenece a la vida contemplativa. San Gregorio dice en *Homilías sobre Ezequiel*⁷³ que *la vida activa se acaba con el cuerpo*. Pero enseñar no se acaba con el cuerpo pues los ángeles también enseñan y carecen de cuerpo, como se dijo. Así, pues, parece que el enseñar no pertenece a la vida activa.

2. San Gregorio dice en el mismo libro: *Primero se realiza la vida activa para llegar después a la contemplativa. La enseñanza sigue a la contemplación, no la precede*. Luego enseñar no pertenece a la vida activa.

3. San Gregorio dice en el mismo libro: *La vida activa, por ocuparse en obrar, limita su visión*. Pero el que enseña necesita ver más que el que simplemente contempla. Luego, enseñar pertenece más bien a la vida contemplativa que a la activa.

4. Lo que es perfecto en determinado aspecto es trasmisor a otro de la misma perfección, como el fuego, por el calor, es

caliente y transmite calor. Pues bien, el que es perfecto por sí mismo en asuntos divinos pertenece a la vida contemplativa. Luego la enseñanza, que es transmisión de esta misma perfección a otros, pertenece a la vida contemplativa.

5. La vida activa se ocupa de las cosas temporales, pero la enseñanza se ocupa especialmente de las cosas eternas. De hecho, la enseñanza de estas es lo más excelso y perfecto. Luego la enseñanza no pertenece a la vida activa sino a la contemplativa.

Mas en contra:

1. Está lo que dice San Gregorio en la misma *Homilía*.⁷⁴ *Pertenece a la vida activa dar pan al hambriento y enseñar al ignorante la palabra de la sabiduría.*

2. Está que las obras de misericordia pertenecen a la vida activa. Y el enseñar se cuenta entre las limosnas espirituales. Luego, la enseñanza es de la vida activa.

Solución:

Hay que decir que la vida contemplativa y la activa se diferencian entre sí por el fin y la materia. Materia de la vida activa son las cosas temporales sobre las que trata la actividad humana. Materia de la vida contemplativa son las razones cognoscitivas de las cosas, a las que se aplica el contemplativo. La diversidad en la materia deriva de la diversidad del fin, pues, como en todo, la materia se determina por la exigencia del

fin.⁷⁵ Ahora bien, el fin de la vida contemplativa es la búsqueda de la verdad, al menos bajo el aspecto del que ahora tratamos la vida contemplativa. Hablo de la Verdad increada según el grado asequible al contemplante, vale decir, que en esta vida ella se ve imperfectamente, pero que se verá perfectamente en la vida futura. Por ello, San Gregorio dice:⁷⁶ *La vida contemplativa empieza aquí para que se perfeccione en la patria celestial*. En cambio, el fin de la activa es la actividad por la que atendemos a la utilidad del prójimo.

Por otra parte, encontramos dos materias en el acto de enseñar y, como prueba, la acción de enseñar lleva dos acusativos: uno, el de la materia enseñada, otro, el de la persona a la que se trasmite la ciencia.⁷⁷ Por la primera materia, la acción de enseñar pertenece a la vida contemplativa, y por la segunda, a la activa.

En cuanto al fin, es evidente que la enseñanza solo pertenece a la vida activa, porque su segunda materia, en la que se alcanza el fin propuesto, es una materia de la vida activa. Luego la enseñanza pertenece más a la vida activa que a la contemplativa, aunque, bajo cierto aspecto pertenece también a la contemplativa,⁷⁸ como queda patente en la explicación.

Respuesta a los argumentos en contra:

1. Al primero se responde así: la vida activa cesa con el cuerpo si se consideran el trabajo con el que se ejerce y la subvención a las necesidades del prójimo, como San Gregorio⁷⁹ dice allí mismo: *Laboriosa es la vida activa porque en su ejercicio se suda*. Es claro que ambas cosas no se darán en la vida futura. Pero allí se dará la acción jerárquica en los espíritus celestiales, como

dice Dionisio,⁸⁰ por más distinto que sea el modo de esta acción del de la vida activa en esta vida. Luego, la enseñanza que allí se impartirá será muy distinta de la de aquí.

2. Al segundo se responde así: San Gregorio allí mismo⁸¹ dice: que *Así como el buen orden de la vida es tender de la vida activa a la contemplativa, es provechoso en general que el ánimo retorne de la vida contemplativa a la activa a fin de que la contemplativa, después de haber inflamado la mente, ejercite con mayor perfección la activa.* Pero hay que tener presente que la activa precede a la contemplativa en los actos, solamente cuando estos actos no coinciden bajo ningún aspecto con la materia de la contemplativa; pero cuando estos actos reciben la materia de la contemplativa, es necesario que la activa siga a la contemplativa.

3. Al tercero se responde así: la visión del docente es el principio de la enseñanza, pero la enseñanza en sí misma consiste más en la trasmisión de las cosas vistas que en su visión. Luego, es la visión del docente la que pertenece más a la vida contemplativa que a la acción.

4. Al cuarto se responde así: este argumento es la prueba de que la vida contemplativa es el principio de la enseñanza, como el calor es la causa del calentamiento, no el mismo calentamiento. Así, pues, sucede que la vida contemplativa es el principio de la activa porque la dirige, como, al revés, la vida activa nos dispone a la contemplativa.

5. Al quinto se responde así: la solución resulta de lo ya dicho: respecto de la materia primera, la enseñanza coincide con la contemplativa.

NOTAS

⁷³ San Gregorio Magno compuso el año 593 el tratado exegético *XXII Homilias sobre Ezequiel*. La cita corresponde al l. II, hom. 2. Esta homilía es la que inspira el presente artículo cuarto. Ofrezco algunas frases relacionadas con las citas de Santo Tomás: *Quien, viendo las cosas espirituales aprovecha, debe hacer aprovechar a otros comunicándolas [...]. Vida activa es dar pan al necesitado, enseñar con la palabra de la sabiduría al que no sabe, corregir al que yerra, traer al camino de la humildad al prójimo que se ensoberbece, tener cuidado del enfermo, conceder a cada uno las cosas convenientes y proveer de los subsidios necesarios a los que nos están encomendados [...]. La vida activa se acaba con el cuerpo [...]. La vida activa es laboriosa porque se fatiga en el trabajo [...]. Para llegar después a la vida contemplativa, se tiene primero la vida activa [...]. El alma vuelve útilmente de la vida contemplativa a la activa para realizar con mayor perfección la vida activa [...]. Lía (la vida activa) se dedica al ministerio de la predicación y ve menos, pero engendra más.* La doctrina de la vida activa y contemplativa de esta homilía es sumamente importante: ella inspiró el plan doctrinal de toda la *Comedia* de Dante. Cf. J. Picasso M., *Matelda: alegoría y enigma* (Dante, *Comedia*, pp. XXVII-XXXIII, Boletín del Instituto Riva-Agüero, 13, 1984-1985).

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ El principio es de Aristóteles (*Física*, 2 C. 15). Santo Tomás lo repite en *La Verdad* (c. 12, a. 2): *En todo lo que existe en razón de un fin, la materia esta condicionada a la exigencia de este fin.*

⁷⁶ *Ibidem.*

⁷⁷ El estudiante de latín sabe que los verbos *doceo* (y compuestos) y *celo* se construyen con doble acusativo: el de la persona a la que se enseña o se esconde algo y el de la cosa enseñada o escondida. Para el pasivo se tiene que recurrir a sinónimos: *instituor, erudior, imbuor*.

⁷⁸ En otros lugares Santo Tomás sostiene que enseñar lo que previamente ha sido contemplado es una actividad más digna que la sola contemplación: es más perfecto iluminar que solo brillar.

⁷⁹ *Ibidem.*

⁸⁰ *Jerarquía es un orden sagrado, un saber y un actuar lo más próximo posible de la Deidad [...]. La jerarquía tiene por fin lograr en las creaturas, en cuanto sea posible, la semejanza y unión con Dios. (La Jerarquía Celeste, c. 3, n. 1).*

⁸¹ *Ibidem.*

SUMA TEOLÓGICA
1 c.117

1 c.117

De lo que pertenece a la acción del hombre

Después hay que investigar la acción del hombre, criatura compuesta de parte espiritual y corporal. Consideremos primero la acción del hombre y, luego, su propagación por medio de otro ser humano. Referente a lo primero, preguntémosnos:

1. Si el hombre puede enseñar a otro causando en él la ciencia.
2. Si el hombre puede enseñar a un ángel.
3. Si el hombre puede producir cambios en la materia corporal con la sola capacidad de su alma.
4. Si el alma humana separada puede mover localmente los cuerpos.

Artículo 1

¿Un hombre puede enseñar a otro?

Parece que un hombre puede enseñar a otro.

Dificultades:

1. Parece que un hombre no puede enseñar a otro, pues el Señor dice: *Vosotros no os hagáis llamar maestros* (Mt 23, 8). La *Glosa* (82) respectiva de San Jerónimo dice: *No atribuyáis honor divino a los hombres*. Luego, ser maestro pertenece propiamente al honor divino. Mas enseñar es lo propio del maestro. Luego, el hombre no puede enseñar sino que esto es propio de Dios.

2. Si un hombre enseña a otro, será sirviéndose de su propia ciencia para causar la ciencia en otro. Pero toda cualidad por la que uno obra para producir algo semejante a sí es una cualidad activa. Luego, la ciencia es una cualidad activa, a la manera del calor.

3. Para adquirir ciencia se requieren la luz inteligible y la especie de la cosa inteligida. Pero ninguna de las dos puede ser causada por un hombre en otro. Luego un hombre no puede causar la ciencia en otro mediante la enseñanza.

4. El maestro no hace más que proponer al discípulo ciertos signos, palabras o gestos con significación. Pero proponiendo signos no puede uno enseñar a otro causando en él la ciencia, porque los

signos son o de cosas desconocidas o de cosas conocidas. Si son de cosas conocidas, el que recibe los signos ya tiene la ciencia y no la requiere del maestro. Si son de cosas desconocidas, nada se puede aprender mediante ellos. Así como si alguien propusiera palabras griegas a un latino que las desconociera: nada podría aprender con ellas. Luego, de ningún modo puede un hombre producir en otro la ciencia con la enseñanza.

Mas en contra:

Está lo que dice el Apóstol: *Yo he sido nombrado su beraldo y apóstol —digo la verdad sin engaño—, maestro de los paganos en la fe y la verdad* (I Tim 2,7).

Solución:

Hay que decir que sobre esto hay diversas opiniones. Averroes en el *Comentario III al Del Alma*⁸³ estableció un solo intelecto posible para todos los hombres, como arriba se dijo.⁸⁴ De esto se concluye que todos los hombres tienen las mismas especies inteligibles y, en consecuencia, sostiene que un hombre no causa en otro, mediante la enseñanza, una ciencia distinta de la suya, sino que le comunica la misma suya ya que le incita a ordenar los fantasmas en su alma para que se dispongan convenientemente para la aprehensión inteligible. Esta opinión es verdadera bajo un aspecto ya que la ciencia es una misma en el maestro y en el discípulo, si se entiende esta identidad según la unidad de la cosa conocida. En efecto es la misma la verdad de la ciencia que conocen el discípulo y el maestro. Pero, como ya se vio, esta opinión es falsa cuando enseña que el entendimiento posible es único para todos los hombres y son unas

mismas las especies inteligibles, que se diferenciarían solo según los diversos fantasmas.

Otra opinión es la de los platónicos,⁸⁵ que afirmaron que la ciencia está desde el principio en nuestras almas mediante una participación de las formas separadas, según ya se expuso;⁸⁶ sin embargo el alma está impedida, por su unión con el cuerpo de atender con libertad a aquellas cosas cuya ciencia posee. En conformidad con esto, el discípulo no adquiere por el maestro ciencia nueva, sino que este simplemente lo estimula a considerar las cosas cuyo conocimiento el discípulo ya posee, de tal manera que, para los platónicos, aprender es solo recordar. También afirmaban que los agentes naturales solo disponen para la recepción de las formas, las cuales la materia corporal adquiere por participación de las especies separadas. Mas ya se ha demostrado⁸⁷ en contra de esto, que el intelecto posible del alma humana está en potencia pura para las cosas inteligibles, como lo prueba Aristóteles en *Sobre el Alma*, III.⁸⁸

Por lo tanto, hay que decir que el docente causa la ciencia en el discípulo haciéndole pasar de la potencia al acto, como dice Aristóteles en su *Física* VIII.⁸⁹ Para entender esto, es conveniente considerar que, de los efectos que proceden de un principio exterior, algunos provienen exclusivamente de principio exterior como la forma de la casa se origina en la materia solo por el arte, mientras que otras proceden a veces de un principio exterior y a veces de un principio interior, como la salud que se causa en el enfermo unas veces por un principio externo, como es la medicina y otras por un principio interno, como cuando se recupera la salud por virtud de la misma naturaleza. En esta segunda clase de efectos se han de considerar dos asuntos: primero, que el arte imita la naturaleza⁹⁰ en sus operaciones porque tanto la naturaleza como

el arte sanan al enfermo descomponiendo, digiriendo y expeliendo la materia que causa la enfermedad. En segundo lugar hay que considerar que el principio externo —el arte en este caso— no obra como agente principal, que es un principio interno, reforzándolo y suministrándole los medios y auxilios que debe utilizar para producir el efecto. Así el médico, por ejemplo, refuerza la naturaleza y le administra alimentos y medicinas, que ella usa para el fin propuesto.

Ahora bien, el hombre adquiere a veces la ciencia por un principio interno como acontece en el investigador solitario; otras veces, por un principio externo, como sucede con el discípulo. En efecto, va ínsito en todos los hombres un principio de ciencia, que es la luz del entendimiento agente, por el que se conocen inmediatamente, desde el comienzo, ciertos principios universales comunes a todas las ciencias. Cuando estos principios universales se aplican a casos particulares, cuyo recuerdo o experiencia son comunicados por los sentidos, se adquiere por investigación propia la ciencia de las cosas ignoradas, pasando de lo conocido a lo desconocido. Por esto el maestro también conduce al discípulo desde lo que este ya conoce hacia el conocimiento de lo que ignora, conforme a lo que dice Aristóteles en los Segundos Analíticos, I:⁹¹ *Toda enseñanza dada o adquirida por vía de argumentación procede de un conocimiento previo.*

Concluyendo, el maestro conduce de dos maneras a su discípulo desde lo que este ya conoce hacia el conocimiento de lo ignorado. Por la primera manera, suministrándole algunos medios o instrumentos que su intelecto usará para adquirir la ciencia, tales como ciertas proposiciones menos universales, de las cuales el discípulo podrá fácilmente deducir mediante sus propios conocimientos; o también presentándole ejemplos sensibles y cosas semejantes u opuestas,

con las que el intelecto del discípulo es conducido al conocimiento de alguna verdad desconocida. La segunda manera consiste en fortalecer el intelecto del discípulo, pero no mediante alguna virtud activa porque el intelecto del maestro no es superior en naturaleza al del discípulo, como lo es el de los ángeles cuando nos iluminan, según hemos dicho;⁹² todos los intelectos humanos, en cambio, son de un mismo grado por naturaleza. Se fortalece el intelecto del discípulo haciéndole ver la conexión de los principios con las conclusiones si no tiene él suficiente poder comparativo para deducir por sí mismo las conclusiones de los principios. Por esto Aristóteles dice en los *Segundos Analíticos*, I:⁹³ *La demostración es un silogismo que produce ciencia*. De igual forma, el que demuestra produce ciencia en el que le oye.

Respuesta a los argumentos en contra:

1. Al primero se responde así: el maestro solo ejerce un ministerio externo, como el médico cuando sana. Pero como la causa principal de la curación es la naturaleza interna, así la causa principal de la ciencia es la luz interna del intelecto. Ambas proceden de Dios, por eso se dice: *Él cura todas las dolencias* (Sal 103, 3) y *Él instruye al hombre* (Sal 93, 10), en el sentido de que *Llevamos impresa en nosotros la luz de tu rostro* (Sal 4, 7),⁹⁴ por la cual se nos manifiestan todas las cosas.

2. Al segundo se responde así: el maestro no causa en el discípulo la ciencia a modo de agente natural, como objeto Averroes. Por lo tanto no es necesario que la ciencia sea una cualidad activa sino un principio rector al enseñar, así como el arte es el principio por el que uno se rige al obrar.

3. Al tercero se responde así: el maestro no es causa en el discípulo de la luz intelectual ni tampoco, directamente, de las especies inteligibles, sino que por su enseñanza mueve al discípulo para que él, por la virtud de su propio intelecto, forme las concepciones inteligibles, cuyos signos el maestro le propone desde fuera.

4. Al cuarto se responde así: los signos que el maestro propone al discípulo son de cosas conocidas en general y con cierta vaguedad, pero desconocidas distintamente y en detalle. Cuando uno adquiere, pues, la ciencia por sí mismo, no se puede decir que se enseña a sí mismo ni que es el maestro de sí mismo, ya que no preexiste en él la ciencia completa, tal como se requiere en el maestro.

NOTAS

⁸² Cf. nota 1.

⁸³ Averroes realizó tres tipos de comentarios a las obras de Aristóteles: los *Yawami* (pequeños comentarios, resúmenes o epítomes), los *Talajis* (comentarios medios o paráfrasis) y los *Tafsirat* (las exégesis o grandes comentarios). Cf. Comm. 5 digress. P.5. En el Medioevo, Averroes fue llamado el comentador de Aristóteles por antonomasia. Dante, en el *nobile castello*, encuentra a Avicena y a Averroes, *Averois ch'l gran comento feo* (Com., If. ,IV, 144).

⁸⁴ En *Suma Teológica* 1 c. 76, a. 2 ya se había tratado: *¿El principio intelectual se multiplica a medida que se multiplican los cuerpos?*. Allí Santo Tomás dice: *Si todos los hombres tuviesen un único intelecto, la diversidad de los fantasmas en ellos no podría establecer distinción entre la operación intelectual de un hombre y la de otro, como se figuraba Averroes.*

⁸⁵ Aconsejo al lector consultar el libro *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, de Giovanni Reale, en especial, el cap. VII. La teoría de la anámnesis o reminiscencia está expuesta en los diálogos platónicos *Menón*, *Fedro*, *Fedón* y *República*.

⁸⁶ Los artículos 3 y 4 de la *Suma Teol.* 1 c. 76 trataron de: *¿El alma conoce todas las cosas mediante especies que son innatas por naturaleza?* y *¿Las especies inteligibles son infundidas en el alma por sustancias separadas?*

⁸⁷ En *S. T.* 1 c.79, a. 2 se trató: *¿El entendimiento es potencia pasiva?*

⁸⁸ Se alude sobre todo al cap. 4 del libro III.

⁸⁹ *Son dos potencias diferentes el estado del sabio que aprende y el estado del sabio que posee ya la ciencia, pero no hace de ella el objeto actual de su estudio. Ahora bien: lo que existe en potencia pasa al acto siempre que se den juntos el principio pasivo y el principio activo. Por ejemplo, el que aprende pasa de la potencia a un estado distinto de la potencia, pues el que posee una ciencia sin hacer de ella el objeto actual de su estudio es sabio en potencia, pero de una determinada manera, distinta con todo, de la que tenía antes de aprender, y cuando está en este estado, pasa al acto y ejerce su saber (Física, VIII, c. 4).*

⁹⁰ Ver nota 29.

⁹¹ Cf. nota 31.

⁹² En la S.T. 1 c. 106, a. 1 se trató de *¿Un ángel ilumina a otro?* Y en 1 c.111 a.1: *¿El ángel puede iluminar al hombre?*

⁹³ Ver nota 30.

⁹⁴ Según la Vulgata. Alonso Schökel traduce así este versículo: *¿Quién nos hará gozar de la dicha si la luz de tu rostro, Señor, se ha alejado de nosotros?*

Artículo 2

¿Los hombres pueden enseñar a los ángeles?

Parece que los hombres no pueden enseñar a los ángeles.

Dificultades:

1. Dice el Apóstol: *De ese modo ahora en la Iglesia se manifestará a las autoridades y potestades celestes⁹⁵ la multiforme sabiduría de Dios* (Ef 3, 10). Pero la Iglesia es la reunión de los hombres creyentes. Luego algo se notifica a los ángeles por los hombres
2. Los ángeles superiores, que son iluminados directamente por Dios sobre las cosas divinas, pueden instruir a los ángeles inferiores, como se dijo.⁹⁶ Mas algunos hombres son instruidos directamente en las cosas divinas por el Verbo de Dios. Esto se ve con claridad en los apóstoles, como dijo San Pablo: *En esta etapa final nos ha hablado por medio de su Hijo* (Heb 1,2). Luego algunos hombres pudieron enseñar a algunos ángeles.
3. Los ángeles inferiores reciben instrucción de los superiores. Pero algunos hombres son superiores a algunos ángeles cuando son elevados a los órdenes supremos angélicos, como dice San Gregorio en una *Homilía*.⁹⁷ Luego algunos ángeles inferiores pueden ser instruidos por algunos hombres sobre las cosas divinas.

Mas en contra:

Está lo que dice Dionisio en *Los Nombres de Dios*, cap.4:⁹⁸ todas las ilustraciones divinas nos llegan por medio de los ángeles. No son, pues, los ángeles quienes son instruidos por los hombres sobre las cosas divinas.

Solución:

Como ya se expuso,⁹⁹ los ángeles inferiores pueden por cierto hablar a los superiores manifestándoles sus pensamientos. Pero los superiores nunca son ilustrados por los inferiores sobre las cosas divinas. Es evidente que así como los ángeles inferiores están subordinados a los superiores, de igual forma los hombres, aun los más eminentes, lo están a los ángeles, aun los de más baja jerarquía. Esto se deduce abiertamente de lo que dice el Señor: *De los nacidos de mujer no ha surgido aún uno más grande que Juan el Bautista. Y sin embargo, el último en el reino de Dios es mayor que él* (Mt 11, 11). Luego los ángeles no son nunca instruidos por los hombres sobre las cosas divinas.¹⁰⁰ A pesar de todo, los hombres pueden manifestar a los ángeles sus pensamientos íntimos hablando con ellos, porque los secretos del corazón solo los puede conocer Dios.

Respuesta a los argumentos en contra:

1. Al primero se responde así: San Agustín en su *Comentario literal al Génesis*,¹⁰¹ expuso de la siguiente manera el pasaje del Apóstol, Ef 3, 8-10: *A mí, el último de los consagrados, me han concedido esta gracia: anunciar a los paganos la buena noticia, la riqueza insondable del Mesías y hacer luz sobre el secreto que Dios, creador del universo, se guardaba desde antiguo.*

De este modo ahora en la Iglesia se manifestará a las autoridades y potestades celestes la multiforme sabiduría de Dios. Es como decir: este secreto estaba oculto a los hombres, pero era conocido por la Iglesia celestial, representada por las autoridades y potestades celestes, desde antiguo, no antes de la creación. La Iglesia, en efecto, ya existía allí donde, después de la resurrección, se congregará también esta Iglesia de hombres. Pero también puede decirse de aquel secreto que Dios se guardaba, se manifiesta a los ángeles no solo en Dios sino también al manifestarse y predicarse, como añade el mismo San Agustín. Y así, al manifestarse mediante los apóstoles los misterios de Cristo y de la Iglesia, los ángeles conocieron algo de estos misterios, que antes les estaban ocultos. Así también se entiende lo que dijo San Jerónimo:¹⁰² los ángeles conocieron algunos misterios por la predicación de los apóstoles porque con la misma predicación se realizaban de hecho estos misterios, como la conversión de los paganos cuando San Pablo predicaba justamente ello mismo.

2. Al segundo se responde así: los apóstoles eran instruidos directamente por el Verbo de Dios, no según la divinidad, sino según la humanidad, que les hablaba. No es válido, pues, el argumento.

3. Al tercero se responde así: algunos hombres, incluso en esta vida transitoria, son superiores a algunos ángeles, pero no en acto sino en potencia, por tener tal grado de caridad que pueden merecer mayor grado de beatitud que el de algunos ángeles. Es como si dijéramos que la semilla de un árbol grande es potencialmente mayor que la de un árbol pequeño, aunque en acto sea mucho más pequeña.

NOTAS

⁹⁵ Fue el Seudo-Dionisio quien delineó un sistema de jerarquías angélicas basado en este y otros pasajes de San Pablo: Serafines, Querubines, Tronos, Dominaciones, Virtudes, Potestades, Principados, Arcángeles y Ángeles. Los dos primeros órdenes y los dos últimos aparecen en el Antiguo Testamento y en el Nuevo. A pesar de todo, la exégesis moderna ve en los principados, potestades, virtudes y dominaciones de San Pablo a los enemigos de Dios (Cf. Ef 2, 2; 3, 10; 6, 12; 1 Cor 15, 24; Col 2, 15).

⁹⁶ Cf. 1 c. 106, a. 1.

⁹⁷ *Homilias sobre los Evangelios*, II, 14 (34). En el punto 11 se desarrolla este tema. Esta obra fue una de las lecturas preferidas en los conventos.

⁹⁸ *Cuanto se refiere a la jerarquía celeste, como son las purificaciones angélicas, iluminaciones supramundanas y la consumación de toda perfección entre los ángeles, todo esto viene de la Causa universal y Fuente de Bien (Los Nombres de Dios, IV, 2).*

⁹⁹ La 1 c. 107 trató de *¿Los ángeles inferiores hablan a los superiores?*

¹⁰⁰ Esta conclusión ha de entenderse del hombre en esta vida mortal. Respecto a la vida de la gloria, donde algunos hombres pueden ser superiores a ciertos ángeles, habría que resolver la cuestión según la doctrina establecida en la *S. T.*, 1 c. 108, a. 8 y 1 c. 106, a. 3.

¹⁰¹ Cap. 19.

¹⁰² *Comentario a los Gálatas*, 3, lect.1.

Artículo 3

¿El hombre es capaz de alterar con el poder de su alma la materia corporal?

Parece que el hombre es incapaz de alterar la materia corporal con la virtud de su alma.

Dificultades:

1. San Gregorio dice en sus *Diálogos*, II,¹⁰³ que *los santos hacen milagros, a veces por la oración y a veces por su poder. Así San Pedro resucitó, orando, a Tabita e hizo morir, increpándolos, a Ananías y Safira por haber mentado.* Como por los milagros se altera de alguna manera la materia corporal, los hombres pueden por la virtud de su alma alterarla.

2. Sobre las palabras de San Pablo, Gál 3, 1: *¿Quién os ha hechizado para no obedecer a la verdad?*,¹⁰⁴ dice la *Glosa*.¹⁰⁵ *Algunos tienen ojos como de fuego y con su sola mirada emponzoñan a otros, en especial a los niños.* No sucedería esto si la virtud del alma no pudiera alterar la materia corporal. Luego, el hombre puede por la virtud de su alma alterar la materia corporal.

3. El cuerpo humano es más noble que los otros cuerpos inferiores. Mas ciertas emociones del alma producen cambios de temperatura en el cuerpo humano, como se ven en los que se irritan o temen

y, a veces incluso, estas alteraciones causan enfermedades o la muerte. Luego con mayor razón, el alma del hombre puede alterar con su virtud la materia corporal.

Mas en contra:

Está lo que dice San Agustín en *La Trinidad*, III: *La materia corporal solo obedece a la voluntad de Dios.*¹⁰⁶

Solución:

Como ya se expuso,¹⁰⁷ la materia corporal solo cambia por un agente compuesto de materia y forma o por Dios mismo, en quien prexisten potencialmente¹⁰⁸ toda materia y forma ya que es la causa primera de ambas. Por esto se dijo en el mismo sitio que ni los ángeles pueden inmutar la materia corporal con su virtud natural, a no ser que apliquen agentes corporales que produzcan sus respectivos efectos. Luego, mucho menos puede el alma con su virtud natural inmutar la materia corporal, a no ser mediante algunos cuerpos.

Respuesta a los argumentos en contra:

1. Al primero se responde así: Se dice que los santos obran milagros, pero por el poder de la gracia, no por el poder de la naturaleza. En el mismo pasaje de los *Diálogos*¹⁰⁹ San Gregorio dice: *Los que por el poder de Dios son hijos suyos, como dice San Juan, ¿por qué causarán extrañeza cuando, por el mismo poder, pueden realizar milagros?*

2. Al segundo se responde así: Para Avicena¹¹⁰ la causa de la

fascinación¹¹¹ es que la materia corporal por naturaleza obedece más a la sustancia espiritual que a los agentes naturales contrarios. Así, cuando en el alma la representación imaginaria es muy fuerte, la materia corporal se altera conforme a ella. Y esta es, según él, la explicación de la mirada fascinadora. Pero ya se ha demostrado¹¹² que la materia corporal no está sometida a las sustancias espirituales, salvo al Creador. Por lo cual es más exacto decir que el alma, mediante una exaltada imaginación, altera los humores del cuerpo a ella unido. Esta alteración de los humores corporales¹¹³ ocurre principalmente en los ojos, adonde llegan los humores más sutiles. Después los ojos inficionan el aire contiguo en un determinado espacio. Los espejos nuevos y tersos se empañan de manera similar cuando reflejan a una mujer en su menstruación, según dice Aristóteles en su libro *El sueño y la vigilia*.¹¹⁴ Así, pues, sucede cuando un alma siente una vehemente conmoción maligna, proveniente sobre todo de viejas, cuya mirada se convierte en venenosa y dañina, como hemos dicho. Esto sucede especialmente en niños, que tienen un cuerpo tierno e impresionable. Es posible también que, por permisión de Dios o por alguna acción oculta, intervenga en esto la malignidad de los demonios con quienes tales viejas hechiceras pueden tener algún pacto.

3. Al tercero se responde así: el alma se une al cuerpo como forma.¹¹⁵ El apetito sensitivo, que está sometido hasta cierto punto a la razón, según se ha dicho,¹¹⁶ es el acto de algún órgano corporal. Esto explica que de ciertas aprensiones del alma se sigan conmociones del apetito sensitivo, acompañadas de algunas alteraciones corporales. Tales aprensiones del alma, empero, no pueden alterar otros cuerpos externos a ella, a no ser mediante la alteración del propio cuerpo, como se dijo en el mismo sitio.¹¹⁷

NOTAS

¹⁰³ *Diálogos*, II, c. 30. El libro prácticamente solo trata de gran número de milagros.

¹⁰⁴ Según la *Vulgata*. Las versiones modernas omiten la oración final.

¹⁰⁵ *Glosa ordinaria, ibidem*.

¹⁰⁶ El c. VIII del tercer libro empieza sí: *No se ha de creer que la materia de las cosas sensibles obedezca a la voluntad de los espíritus prevaricadores, sino solo a Dios, de quien reciben este poder en la medida que desde su trono espiritual y excelso juzga el Inmutable.*

¹⁰⁷ En 1 c. 110, a. 2 se trató de *¿La materia corpórea obedece al arbitrio de los ángeles?*

¹⁰⁸ Dios es acto puro, pero también potencia activa que no denota imperfección. Potencia activa es el poder del agente para provocar el cambio. En Dios su potencia —omnipotencia— es su misma esencia, siempre en acto.

¹⁰⁹ Cf. nota 103.

¹¹⁰ Esta cita es sacada de la obra principal de Avicena, *al-Sifa (La curación)*. La parte que trata de Física está dividida a su vez en ocho secciones, la sexta de las cuales trata del alma (p. 4, c. 4).

¹¹¹ La *fascinatio* o mal de ojo es una influencia negativa ejercida sobre cualquier elemento de la naturaleza, incluidos los seres humanos,

por la mirada de personas que, se supone, están en relación con fuerzas del mal. Hace parte de las tradiciones populares de la magia y siempre ha sido muy extendida en el tiempo y el espacio. En Europa y América, católicos y protestantes persiguieron a las brujas hasta el s. XVIII. La opinión de Santo Tomás favoreció quizá la caza y la quema de brujas dentro del mundo católico. Mas hay que saber, como mezquino consuelo, que, según Mezel, historiador protestante, más brujas fueron quemadas en Alemania que herejes en España y América.

¹¹² Cf. 1 c.110, a. 2.

¹¹³ Lo más caduco de la herencia hipocrática es, sin lugar a dudas, su teoría de los cuatro humores: sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra.

¹¹⁴ C. 2. Este libro es considerado espurio por algunos.

¹¹⁵ El alma espiritual es la forma (única y sustancial) del hombre. La tesis de la unicidad del alma como forma es quizá la más representativa del Aquinate.

¹¹⁶ La *Suma Teológica* 1 c. 18, a. 3 estudió: *¿La vida compete a Dios? Allí leemos: En el mismo hombre es la facultad intelectual la que mueve las potencias sensitivas, y estas las que mandan la actividad de los órganos ejecutores del movimiento.*

¹¹⁷ Debemos aclarar dos cosas. Una, que no debe desecharse la posibilidad de una intervención diabólica, si Dios lo permite. La segunda es que, en el alma humana separada después de la muerte,

aumenta su poder espiritual, pero, en cambio, queda carente de su poder natural sobre los cuerpos y la materia, sin el medio natural de contacto físico, condición esencial para obrar sobre ellos. Este medio natural es su propio cuerpo.

Artículo 4

¿Puede el alma separada al menos mover los cuerpos?

Parece que el alma separada no puede mover ningún cuerpo.

Dificultades:

1. El cuerpo obedece por naturaleza a la sustancia espiritual respecto del movimiento local, como hemos dicho.¹¹⁸ Mas el alma separada es una sustancia espiritual; luego, con su imperio puede mover los cuerpos exteriores.

2. En el *Itinerario*¹¹⁹ de Clemente, se dice que Nicetas contó a san Pedro que Simón Mago retenía por artes mágicas el alma de un niño por él matado y por medio de esa alma practicaba la magia. Pero no habría podido hacer esto sin algún cambio de los cuerpos, al menos local. Luego, el alma separada tiene poder para mover de su sitio a los cuerpos.

Mas en contra:

Está lo que el Filósofo dice en su libro *El alma*.¹²⁰ el alma no puede mover ningún otro cuerpo que el suyo.

Solución:

El alma humana no puede mover ningún otro cuerpo con su virtud

natural. Es evidente que, cuando está unida al cuerpo, lo mueve porque lo vivifica. De ahí que, al morir en el cuerpo algún miembro, este ya no obedece al alma para el movimiento local. Es también evidente que el alma separada ya no vivifica a ningún cuerpo. Luego, ningún cuerpo la obedece respecto del movimiento local, atendida solo la virtud natural del alma. Pero la virtud divina le puede conferir algún poder superior a su naturaleza.

Respuesta a los argumentos en contra:

1. Al primero se responde así: hay algunas sustancias espirituales cuyas virtudes no están limitadas a cuerpo alguno, como los ángeles, que, por naturaleza, están desligadas de toda materia. Por lo tanto algunos cuerpos pueden obedecerlos para el movimiento. Pero si la virtud motriz de alguna sustancia separada está destinada por naturaleza a mover algún cuerpo determinado, no podrá esta sustancia mover un cuerpo mayor, pero sí menor. Aquí dicen los filósofos¹²¹ que el motor de un cielo inferior no puede mover un cielo superior, Luego, el alma, por estar determinada según su naturaleza a mover el cuerpo cuya forma es, no puede mover por su virtud natural ningún otro cuerpo.

2. Al segundo se responde así: San Agustín en la *Ciudad de Dios*, X,¹²² y San Juan Crisóstomo en *Sobre Mateo*¹²³ advierten que los demonios simulan con frecuencia ser almas de muertos para mantenerlos obcecados en el error a los paganos que creen eso. Así es posible que Simón Mago estuviese engañado por algún demonio que simulaba ser el alma del niño a quien ese había matado.

NOTAS

¹¹⁸ La *Suma Teológica* 1 c.110, a.3 trata de: *¿Los cuerpos están sujetos a los ángeles en cuanto al movimiento local?*

¹¹⁹ A San Clemente Romano se le atribuyeron falsamente varias obras llamadas *Clementinas*. Entre ellas figuran: *Homilías* y *Reconocimientos*. A las *Homilías* preceden dos cartas: en una de ellas el Seudo-Clemente narra su vida y resume varias predicaciones de San Pedro. El *corpus* de las *Homilías* es casi una novela centrada en las disputas de San Pedro con Simón Mago. La doctrina del libro es una mezcla de elementos judíos, cristianos y gnósticos.

¹²⁰ *El Alma*, I, c.3, n.22.

¹²¹ Aristóteles, *El Cielo*, II, c.12. Averroes lo comentó.

¹²² *Ciudad de Dios*, X, XI: *Hay seres, naturalezas engañosas que toman todas las formas, todas las apariencias, se transforman en dioses, en demonios, en almas de difuntos.*

¹²³ San Juan Crisóstomo nos ha dejado 90 *Homilías sobre el Evangelio de San Mateo*. En Hom. 28, 2 se lee: *¿Por qué razón gustan los demonios de morar en los sepulcros? La razón es que quieren imponer al vulgo una creencia funesta, como es la de que las almas de los difuntos se convierten en demonios [...]. Los mismos endemoniados gritan: Yo soy el alma de fulano. Mas todo esto es también fantasmagoría y embuste diabólico. Porque no es el alma del difunto la que eso grita, sino el mismo diablo, que representa esta comedia con el fin de engañar a los que lo oyen.*



Universidad Católica
Sedes Sapientiae

Impreso en el Área de Producción Gráfica
de la Universidad Católica Sedes Sapientiae

Lima, julio de 2008
imagen@ucss.edu.pe