

Creencia y certeza en Tomás de Aquino

Trabajo de fin de máster

Doble Máster Universitario en Filosofía y C.M + MAES

Curso 2020-21

Presentado por:

Rafael Fernández Reyes

Dirigido por:

Jesús de Garay Suárez-Llanos

Dpto. Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia

Universidad de Sevilla



Resumen

El presente trabajo acoge a la teoría del conocimiento tomista y busca en ella la esencia misma del conocimiento, cuestionándose cómo se da y cómo se puede llegar a una posición de auténtica certeza, así como de lo contrario, de creencia infundada e incuestionada. Para ello se repasarán los artículos fundamentales que giran en torno a la mente, bastión indiscutible para ver cómo conoce el ser humano, qué tipo de conocimiento alberga en su memoria y cómo conoce las realidades materiales o sensibles.

Palabras clave: creencia, certeza, mente, conocimiento, inteligencia, hábitos, memoria, esencia.

Abstract

Keywords: belief, certainty, mind, knowledge, intelligence, habits, memory, essence.

The present work embraces the Thomistic theory of knowledge and seeks in it the very essence of knowledge, questioning how it is given and how it is possible to arrive at a position of authentic certainty, as well as the opposite, of unfounded and unquestioned belief. To this end, the fundamental articles that revolve around the mind, the indisputable bastion for seeing how human beings know, what type of knowledge they store in their memory and how they know material or sensible realities.

“El tomista empieza por algo sólido como el sabor de una manzana, y después deduce una vida divina para el intelecto, mientras que el místico empieza por agotar al intelecto y termina por decir que sentir a Dios viene a ser como el sabor de una manzana.”
(Chesterton, 2009)

INDICE

Contenido

1. Introducción.....	5
2. Vida y obras de Santo Tomás de Aquino	8
3. Estudio sobre la obra a tratar: Cuestiones disputadas sobre la verdad	17
4. En busca de la creencia y la certeza. Análisis de la cuestión X: La mente	26
4.1 Artículo 1: Si la mente, en tanto que está establecida en ella la imagen de la Trinidad, es la esencia del alma.	30
4.2 La memoria en el sistema tomista	33
4.2.1 Artículo 2: Si la memoria se encuentra en la mente.....	33
4.2.2. Artículo 3: Si la memoria se distingue de la inteligencia como una potencia respecto de otra potencia.	36
4.3 El conocimiento de las realidades materiales.....	40
4.3.1 Artículo 4: Si la mente conoce las realidades materiales.	40
4.3.2 Artículo 5: Si nuestra mente puede conocer las realidades materiales en su singularidad	43
4.3.3 Artículo 6: Si la mente humana recibe el conocimiento de las realidades sensibles	46
4.4 Artículo 8: Si la mente se conoce así misma por esencia o por medio de una especie	49
5. Conclusiones.....	52
6. Bibliografía.....	54

1. Introducción

La relevancia de Tomás de Aquino es hoy día indiscutible. A pesar de que es un autor prácticamente olvidado, o más bien, maltratado por algunos intelectuales o estudiosos de la filosofía más cercana a la “filosofía de la acción”, lo cierto es que, si estamos dispuestos a despojarnos de ciertos prejuicios, podemos contemplar y saborear a uno de los grandes pensadores de la humanidad.

Para aquellos que estén dispuestos a sumergirse en la complicada y atareada empresa de los “argumentos”, Santo Tomás de Aquino es un autor especialmente agradecido. Si bien hoy día estamos acostumbrados a los sofismas fáciles y sensacionalistas que nos ofrece la prensa y en el que se regodean algunos políticos, el filósofo nos enseña a corregir la mirada, a oler y a escuchar la realidad de otro modo. Y esto lo hace de un modo del que tan solo unos pocos genios pueden participar. Aunque los temas que toca son abstractos y a veces tediosos para un estudiante de filosofía que no acostumbra a relacionarse con la teología en un sentido directo, su orden y su sentido pulcro como escritor facilitan la misión de ensimismarse en sus argumentos y prender un interés irreversible por ellos. Alguna vez se ha dicho que existen tres tipos de filósofos. Los primeros son los que se caracterizan por parecer claros en un principio, pero que, tras pensarlos y releerlos, se vuelven oscuros. Los segundos, son aquellos que primeramente parecen oscuros pero que tras varias lecturas se van volviendo cada vez más claros y lúcidos. Nuestro pensador pertenece a esta última variante. Luego, los terceros, son aquellos filósofos que oscuros parecen y oscuros se quedan.

La claridad y la distinción es un aspecto que, al menos en nuestra opinión, es digno de cualquiera que aspire a ser un gran pensador. Cuando me acerqué a los escritos de Tomás de Aquino, fue su orden y su simetría lo que me atrajo rápidamente a él. Si ya en el segundo año de carrera me quedé fascinado cuando leí la *Ética* de Spinoza, cuando he leído al Aquinate el asombro ha sido incluso superior. Y esto es así porque a veces se cree que la filosofía es simplemente la opinión de una serie de hombres a lo largo de la historia, pero tanto en Spinoza como en Tomás de Aquino, se ve con claridad que su obra no contiene un mínimo ápice de opinión personal, o tan si quiera de experiencia vital. Los argumentos son los que reinan en estas obras, son las que se tornan protagonista a lo largo de las extensísimas páginas de los escritos tomasinos y no dejan hueco a nada más, porque

lo que importa en una gran mente como la de nuestro pensador, nos atreveríamos a decir, es la verdad y únicamente la verdad, y esta se alcanza solamente mediante la razón. Sin embargo, la verdad alcanzada mediante la razón sería parcial o huérfana, pues se necesita de otro aporte más elemental y primario, como es el caso de la fe. Por su puesto no estamos diciendo que nuestro pensador rechace a la razón como motor de búsqueda de la veracidad, pero sí que podríamos afirmar que esta tiene un límite, y ese límite se sobrepasa solamente si echamos mano a la fe revelada. Pero esta es una cuestión que veremos más adelante, cuando sea concerniente. Lo que nos atañe aquí en realidad es mostrar una declaración o justificación mínima del presente trabajo.

Estudiar en pleno siglo XXI a un pensador del siglo XIII puede verse como una pérdida de tiempo o de sentido, pues muchos son de la opinión de que los problemas que Tomás de Aquino están hartos superados. Pero veremos cómo, en esa gran síntesis que hace nuestro pensador entre el platonismo agustiniano y el aristotelismo, surgen nuevas dudas y cuestiones, nuevos planteamientos que aún hoy día están sin resolver.

En nuestro trabajo nos centraremos en las cuestiones de orden epistemológico y gnoseológico, y dentro de ello, observaremos, desmenuzaremos y analizaremos el rigor de su teoría del conocimiento, la cual consiste en dejar de mirar hacia arriba, para centrarnos en lo que tenemos delante.

Haremos un recorrido por sus formulaciones acerca del conocimiento, centrándonos en la cuestión de la mente, que desarrolla en la *Suma Teológica*¹, pero enfatiza aún más en la cuestión X del *De Veritate*², traducido al castellano como Cuestiones disputadas sobre la verdad.³ Nuestro objetivo será encontrar en estas coordenadas dónde está la plenitud de un conocimiento verdadero (certeza), si es que lo hay, o si por el contrario lo único que nos queda es habitar en un conocimiento *habitual* en el que vivimos sin cuestionarlo (creencia). Debemos advertir que aunque en el presente trabajo no se especifique en todo momento estos dos conceptos o se repita constantemente que los buscamos, será la columna vertebral del mismo, es decir, es lo que le otorga sentido a esta búsqueda entre la compleja pero pulcra teoría del conocimiento de Aquino. Recorreremos, respetando el orden de los artículos de la cuestión X del *De veritate*, la posibilidad de la esencia de la

¹ A partir de ahora citada como *S. Th.*

² A partir de ahora citada como *D. Vr.*

³ A modo de aclaración debemos decir que la traducción, así como las introducciones y los estudios del *De Veritate* que hemos elegido son provenientes de la edición española de Eunsa (2015), edición de J. Sellés. Respecto a la *Suma*, hemos elegido la edición de B.A.C. (2001).

mente respecto al alma, la memoria y el conocimiento hacia las cosas materiales, que encierran, en realidad, todo esto que estamos buscando aquí. ¿Habrá conocimiento cierto y verídico en la realidad material? ¿Será la mente capaz de aprehender la cosa en su plenitud o, por el contrario, conocemos simples formas sensibles de las que se escapa la esencia de las cosas? Que estas preguntas, además de las que iremos lanzando a lo largo de todo el trabajo, sirvan como motor de búsqueda entre toda la vorágine de conceptos y de complejas teorías y críticas de los escritos tomasinos.

2. Vida y obras de Santo Tomás de Aquino

La historia del pensamiento humano ha sido, y será, uno de los más ricos tesoros que posee la humanidad, y aunque a veces la propia sociedad tienda a despreciarlos, bien por ignorancia o bien por algún motivo ideológico, ha sido una constante durante todos estos siglos de historia. En esta historia, como en todas, existen figuras que han destacado más que otras. Existen algunos muy alabados en vida, vanagloriados y en boca de todos, pero que no trascienden en la historia. Existen otros, en cambio, que como Schopenhauer o Nietzsche pasan la mayor parte de su vida desapercibidos, sin una demanda real en su obra, hasta que les culmina la muerte: en ese momento se vuelven inesperadamente más vivos que nunca, la historia y la humanidad empiezan a reconciliarse con ellos, se empiezan a estudiar y a escribir una inmensa bibliografía secundaria en torno suya, si bien mientras formaban el presente apenas tenían unos cuantos de seguidores.

El caso que aquí nos concierne es, desde luego, uno excepcional, ya que la figura de Tomás de Aquino destacó en vida, y aún más a lo largo de la historia. Destacó tanto para lo bueno, como para lo malo, es decir, destacó entre la gente que lo admiraba, pero también fue un punto de mira para los detractores de su pensamiento, que sirvieron como referencia (negativa en este caso) al santo para escribir algunas de sus obras, como por ejemplo la *Summa contra gentiles*. Algunos otros de sus “enemigos” lo siguieron incluso hasta sus últimos días, pues incluso cuando este halló la muerte, fue su maestro y contertulio San Alberto Magno el que defendió sus tesis y alegó en contra de su herejía.

A pesar de todo lo que se le pueda achacar, se le considera un gran pensador, uno de esos imprescindibles, admirado incluso por sus detractores, que abre las puertas a una nueva forma de pensar y de llevar la tradición a cuevas. Muchos tildan su pensamiento de moderno, aunque sin embargo su estructura es puramente escolástica. Otros, por el contrario, creen que es el filósofo que mejor representa a la Edad Media, puesto que es quien mejor sostiene entre sus manos el espíritu de aquella época que tanto fruto ha dado y que tan olvidada es por la mayoría y que, para más inri, cuando se recuerda es para acrecentar en ella un prejuicio muy viciado ya como es el de que en la Edad Media no hubo avance ninguno, y que fueron diez siglos de pura oscuridad, de meros sofismas y enredos con cosas banales y hartamente superadas. En este sentido, es muy conocida es la sentenciosa y lapidaria frase de Francis Bacon que, aunque pueda parecer provocadora o injusta, lo cierto es que acuña el espíritu de su época:

Pues no hay razón para hacer mención a los árabes ni a los escolásticos: estos, en los tiempos medios, más bien desgastaron las ciencias con sus numerosos tratados que aumentaron su peso. Por eso, la primera causa de progreso tan escaso en las ciencias, está debida y justamente relacionada con la escasez del tiempo propicio para ellas (Bacon, 1620, p.42).

Esta idea se sostiene además si creemos que el Renacimiento (que se suele identificar con el inicio de la E. Moderna) fue el contraste con la oscuridad, si creemos que fue un momento de nueva aurora para la historia del ser humano. Pero esta manera de ver tan claramente una ruptura entre Edad Media y Edad Moderna es cuanto menos cuestionable. El gran adalid y mantenedor de esta teoría es Jacob Burckhardt, quien, en *La cultura del Renacimiento en Italia*, escrita en Basilea en 1860, junto a Jean Michelet, es artífice de esta idea de ruptura. Pero no todos lo ven así. Otros, como René Guénon, afirman que hay, efectivamente, una ruptura, pero a peor, es decir, afirma que en el Renacimiento hay una disolución del pensamiento metafísico causado por el subjetivismo, el predominio del individuo, y el laicismo, entre otras (Guénon, 1927). Aunque sin la radicalidad de Guénon, existen muchos autores que afirman que no existe tal ruptura. Por ejemplo, Titus Burckhardt, sobrino de Jacob reivindica las artes del medievo y otras manifestaciones socio-culturales de la época, con el objetivo de mostrar que no hay una ruptura como tal, sino más bien una continuidad, donde los elementos del Renacimiento y la Modernidad vienen propiciados por la Edad Media, por lo que hay que hablar de continuidad o incluso de retroceso en el caso de Spengler, Thordike o Pierre Duhem, que consideran que el Renacimiento supuso un retroceso en la ciencia: la del medievo estaba más avanzada y hubiese avanzado más de no darse el Renacimiento (González, 2006). Creo conveniente acompañar -o más bien contrastar- a la cita de Francis Bacon con esta otra del genialísimo Chesterton, quien, en su extraordinaria y curiosa biografía sobre Santo Tomás de Aquino, dice acerca de la mala comprensión del mundo medieval:

En primer lugar, a despecho de cuanto se dijera antaño acerca de la superstición, los Siglos Oscuros y la esterilidad de la escolástica, fue ésta en todos los sentidos un movimiento de ensanche, siempre hacia una mayor luz y una aún mayor libertad. En segundo lugar, y a despecho de cuanto se dijera después acerca del progreso y el Renacimiento y los precursores del pensamiento moderno, fue casi por entero un movimiento de entusiasmo teológico ortodoxo desplegado desde dentro. No fue un compromiso con el mundo, ni una rendición ante paganos o

herejes, ni siquiera un mero tomar en préstamo auxilios externos, aun en los casos en los que los tomó. En la medida en que se abrió a la común luz del día, fue como la acción de una planta que por su propio impulso abre sus hojas al sol, y no como la acción del que se limita a dejar entrar la claridad en una prisión (Chesterton, 2009, p. 39).

Lo que podemos comprender, en fin, es que es este un debate muy interesante y con muchos interrogantes aún abiertos, pero no nos concierne aquí ocupar más líneas con él. No obstante, esta problemática estará tratada de fondo en todo momento con la exposición del pensamiento y la obra de Tomás de Aquino, el cual aporta hechos y datos más que suficiente como para arrancar de raíz el prejuicio tan extendido de que solamente existe «noche y oscuridad» en el medievo. Los autores que hemos expuesto unas líneas arriba pueden servir como referencia para el debate entre continuidad o ruptura, y este debate, a su vez, puede servir para poner más en contexto y, por tanto, para hacer más interesante el presente trabajo, porque un hombre del siglo XIII, puede mostrarnos algunas cosas de interés para este y otros muchos debates filosóficos e históricos.

Decimos del siglo XIII porque lo cierto es que, si se consultan diferentes fuentes, ninguna se pone de acuerdo respecto al año de su nacimiento. Parece este un dato que no está del todo claro, pues unos apuntan a que su nacimiento fue en 1224 y otros en 1225.⁴ Sea como fuere, nuestro pensador nace en un tiempo curioso, pues el siglo XIII es denominado por algunos historiadores como el «Siglo de los Castillos». Además, hay una serie de cruzadas, quizá la más famosa sea la liderada por Federico II que logró tomar las ciudades de Jerusalén y Sidón, se producen ciertos enfrentamientos entre el papado y el Sacro Imperio Romano Germánico y sobre todo, es un siglo muy interesante para el mundo filosófico, pues por una parte nos encontramos con las traducciones de diversas escuelas que traducen al latín a muchos autores clásicos, dato importante a tener en cuenta para Tomás de Aquino, quien se verá sumamente beneficiado por esto, pues Aristóteles, quien tanta influencia ejerciera para él, está traducido casi al completo a finales del siglo XII. Por otro lado, el siglo XIII es el siglo en el que se crean las universidades, ese espacio común para compartir y crear polémicas, para hacer, en definitiva, escuela alrededor del conocimiento, tal y como hiciera nuestro pensador a lo largo de su vida, datos que

⁴ Para ahondar más en este asunto tan controvertido, que por razones de espacio y tiempo no podemos desarrollar aquí, se recomienda el capítulo I de la obra de J.P Torrell: *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*.

veremos en las siguientes líneas. También es importante tener en cuenta que este es un siglo importante para el desarrollo de nuevas corrientes o formas de vivir y pensar el cristianismo: se funda, por un lado, la orden de los franciscanos, y por el otro, la orden de los dominicos. Esta última apostará por el estudio y la enseñanza de la teología, pero también de la filosofía en un sentido estricto, lo que será especialmente atractivo para nuestro pensador, pues esto, sumado a sus principales influencias, como Alberto Magno, la filosofía árabe o los padres fundadores de la iglesia cristiana, esto es, la patrística, conforman los ingredientes principales para crear esa gran síntesis de su pensamiento.

Dicho esto, por ahora, y sin querer adelantarnos en nada más, hemos de ceñirnos a esbozar una biografía genérica, pero necesaria, para comprender el pensamiento tomista y aún más su pasión y férrea voluntad. El pensador, que nació a camino entre la ciudad de Nápoles y la de Roma, concretamente en Roccasecca, localidad de la región de Lacio, gozaba de una gran posición económica y social, pues tanto su padre como su madre contaban con importantes conexiones políticas. Por este motivo, su familia esperaba que Tomás de Aquino tuviera una vida comprometida con el poder y la influencia que esto conlleva, aunque ya desde pequeño hizo notar su peculiaridad, pues cuando asistía con cinco o seis años al cercano monasterio benedictino de Monte Casino, importunaba a su tutor con diversas cuestiones acerca de Dios, por lo que empezaba a notarse que no era un muchacho cualquiera, sino que su curiosidad hacía de él un sujeto especial. Su familia, siguiendo la costumbre de la época de que el hijo más pequeño fuera destinado al servicio de la Iglesia, entregó su educación y su futuro a la vida religiosa (Torrell, 2002).

Debido a varias circunstancias, entre las que destacan un conflicto bélico en la propia abadía, y a la madurez precoz de Tomás, fue enviado a Nápoles, a la Universidad imperial que Federico II había fundado en 1224. Este fue un sitio privilegiado en cuanto a conocimiento se refiere, y el mejor de cuantos sitios podría haber estado Santo Tomás para conocer de una manera tan completa el pensamiento de Aristóteles, que no era, precisamente, el filósofo preferido por todos, sino que era mirado con cierto recelo por parte de la Iglesia, pues la mayoría de sus obras venían precedidas por traducciones que favorecían opiniones teológicas claramente heréticas. Fue también en Nápoles donde Tomás de Aquino toma contacto con las nuevas órdenes mendicantes; pero debido a que su familia quería que Tomás fuera un hombre de poder e influencia y no un mero fraile dominico, se opusieron fuertemente a ello, al menos durante un año: “fue como si el primogénito del señor se presentara en su casa y alegremente informara a la familia de

haberse casado con una gitana” (Chesterton, 2009, p. 59). No quería ser abad, ni tampoco monje, no quería ser fraile eminente ni importante. Es como si Napoleón hubiera querido toda su vida ser un soldado raso. Así fue la actitud de Santo Tomás durante los primeros años de su juventud madura, y quizá no nos arriesgamos mucho si decimos que durante el resto de su vida mantuvo esa actitud de humildad y desapego con la pretenciosidad. Pero esta actitud, que no concordaba con su familia, hizo que tuviera que abandonar Nápoles en 1245, por petición de sus superiores y por conveniencia propia. Su nuevo destino fue París, al priorato dominico de St. Jacques, donde continuó sus estudios en filosofía. Aquí leyó parte de las obras éticas de Aristóteles y también conoce al que será su maestro en vida, al que algunos consideran como el padre de la ciencia moderna, Alberto Magno. Este y Aristóteles fueron, tal vez, las dos figuras más influyentes en su pensamiento.

Y aunque ya hemos hablado algo acerca de esto, llegados a este punto, consideramos más que acertado ocuparnos brevemente de su relación con Aristóteles, pues un punto tan importante como este no se nos debe quedar atrás en la vida de nuestro filósofo. Como dijimos, uno de los grandes acontecimientos del siglo XIII -y también finales del XII- fueron las diversas escuelas que se crean en Europa occidental, pero sobre todo en España y Sicilia, de traductores poseedores de un gran conocimiento acerca de diversos campos del saber. Uno de ellos, y quizá el más importante de cara al to mismo fue Guillermo de Moerbeke, un dominico que, según se cuenta, emprendió la traducción de las obras de Aristóteles y revisó algunas de las ya existentes bajo petición del aquinate, pues entre las que ya estaban traducidas, venían de la mano de la Escuela de Traductores de Toledo, probablemente de Gerardo de Cremona y su grupo de políglotas judíos y mozárabes (González, 2007), y procedían de la escuela árabe de Averroes y a través de ello de versiones siríacas traducidas al árabe desde el griego original, siendo Aristóteles una fuente de errores teológicos y filosóficos a merced de sucesivas malinterpretaciones.

Estas traducciones le sirvieron a nuestro pensador para sumergirse, acompañado de su maestro Alberto Magno, en el mundo aristotélico, despegándose así del platonismo predominante en su época Chesterton, nos dice que lo primero que hizo Santo Tomás, entre otras cosas, fue decirles a aquellos trascendentalistas puros lo siguiente:

Lejos de un pobre fraile negar que tengáis esos diamantes deslumbradores en vuestras cabezas, todos ellos diseñados según las más perfectas figuras matemáticas y lucientes con una puramente celestial; todos ahí, casi antes de que

empecéis a pensar, y mucho antes de que empecéis a ver, oír o palpar. Pero a mí no me avergüenza decir que hallo que mi razón es alimentada por mis sentidos; que debo mucho de lo que pienso a lo que veo y huelo y gusto y manejo; y que, en lo que se refiere a mi razón, me siento obligado a tratar toda esa realidad como real. Para ser breve y con toda humildad, yo no creo que Dios quisiera que el hombre ejercitase solo esa clase de intelecto peculiar, elevado y abstraído, que vosotros tenéis la suerte de poseer. Pero sí creo que existe un ámbito intermediario de hechos que los sentidos entregan como material para la razón, y que en ese terreno la razón tiene derecho a gobernar, como representante de Dios en el hombre. Es verdad que todo esto está por debajo de los ángeles. Pero está por encima de los animales, y de todos los objetos materiales y efectivos que el hombre encuentra a su alrededor. Ciertamente que el hombre también puede ser objeto, y hasta objeto deplorable. Pero lo que el hombre ha hecho el hombre lo puede hacer, y si un anticuado pagano llamado Aristóteles me puede ayudar a hacerlo, yo se lo agradeceré con toda humildad (Chesterton, 2009, 73).

Creo que no existe un fragmento de texto mejor para hacernos caer en la cuenta del respeto y la admiración que Santo Tomás presentaba por Aristóteles, y cómo, de una forma sutil y elegante, se despega del platonismo que intuye y posee verdades, para abogar por una filosofía del sentido común, es decir, por un conocimiento precedido por el uso de la mera razón y proveniente de los sentidos, ese ámbito intermedio del que tan orgulloso se siente en contraposición con lo predominante en su tiempo, que despreciaba todo lo proveniente del mundo aparente. Este matiz aristotélico prende fuertemente en la vida de Aquino, y siguiendo la imagen de la famosa pintura de Rafael “La escuela de Atenas”, nuestro pensador acompaña al movimiento leve pero firme de Aristóteles que posa la palma de la mano sobre la firmeza de la tierra, apelando a la razón y a la autoridad de los sentidos, a la contra de su maestro y amigo Platón, que con el dedo índice señala hacia arriba, apartándose de todo lo terrenal.

La relación de Tomás de Aquino con Aristóteles es, sin lugar a dudas, una relación de respeto del primero hacia el segundo, es una manera de vivir y explicar la realidad, es para nuestro santo, nos atreveríamos a decir, la máxima autoridad en el mundo filosófico, un modelo de razón a seguir, pues incluso en la mayoría de escritos se refiere a él como “El Filósofo”. Y es cierto que él, cuando se refiere a otra autoridad, lo hace siempre con mucha cautela y respeto, pero el que le pone a Aristóteles es especial, y no es para menos,

pues el estagirita es uno de los dos pilares fundamentales de su pensamiento, uno de sus dos fuertes que, junto con el cristianismo, constituyen la riqueza casi inconmensurable que vemos reflejada en su obra: ese equilibrio entre un lado y otro será la gran lucha que Santo Tomás acarree a lo largo de su vida, ese intento por llevar la imprescindible razón al cristianismo, pero también por otorgar la supremacía de la fe a la mera razón, se convertirá en la más noble, aunque nada sencilla, batalla del pensamiento de Aquino. Además, como cabe imaginar, en esta batalla no solo estuvo él, sino que le acompañaron tanto sus detractores, mayoritariamente franciscanos que no aceptaban las doctrinas aristotélicas en tanto que no concordaban con el mensaje fundamental del cristianismo, y también los averroístas, que sobrepasaban el límite de lo racional y lo material, como sus amigos y compañeros de la orden, entre los que destacan su maestro Alberto Magno, o su coetáneo San Raimundo de Peñafort.

Pero esto sería adelantarnos a los acontecimientos, pues solo hemos mostrado en unas líneas la relación que tuvo Tomás con Aristóteles. Corría el año 1245 y nuestro pensador se instaló en París. Allí siguió estudiando filosofía y teología, conoce a Alberto Magno y este sabe reconocer en aquel una inteligencia y una frescura casi sin comparaciones. A pesar de que nuestro querido fraile no era devoto de hablar mucho, pues incluso entre sus propios compañeros lo llamaban el «buey mudo», debido a su físico corpulento y su audaz silencio, Alberto supo ver en él un talento especial mientras cursaba sus cursos sobre teología (Torrell, 2002).

Cuando San Alberto tiene que ir a Colonia por órdenes dominicas, Santo Tomás decide viajar a Colonia, en 1248, junto a él. Es muy probable, que allí fuera ordenado sacerdote. En etapa repasa las notas de los cursos de teología de su maestro, y también lee con gran pasión a Aristóteles.

En 1251 o 1252, vuelve a París, esta vez como subregente de los dominicos. Empezó a trabajar rápidamente en la universidad con el objetivo de ser maestro de teología, puesto que lo consigue unos años después debido a diversos conflictos abiertos en su contra, y que retrasaron su objetivo hasta 1256. Es en esta época cuando su pensamiento va madurando y cogiendo forma, y escribe, como todos los candidatos a ser maestro, el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. También escribe en esta etapa de su vida escribe *Sobre los principios de la naturaleza*, y también su famoso *Sobre el ser y la esencia*. Poco tiempo después escribe la obra que en este trabajo nos concierne de un modo especial: *Cuestiones disputadas acerca de la verdad*.

En los siguientes años, Tomás viajó mucho, visitó varias regiones de Italia y tomó importantes decisiones para el futuro de los dominicos y también mantuvo varias responsabilidades como maestro, consultor y predicador, pues se volvió popular entre mucha gente y no eran pocos los que acudían al santo en busca de respuestas. Es en Roma, en torno al año 1265-1268, cuando compone la famosa *Summa contra gentiles*. Pero de nuevo tuvo que regresar a París, y esta vez, para hacerse cargo de la cátedra dominica en Teología por segunda vez. En esta etapa se ve envuelto en varias controversias a raíz de la obra de Aristóteles, que era de muy delicada interpretación. Tomás hizo algunas formulaciones que no fueron bienvenidas por algunos sectores de la Iglesia, lo que le costó varias explicaciones y disputas. Las tensiones entre Tomás y la corriente teológica más conservadora alcanzaron su punto más álgido después de la muerte de este.

Fue durante este segundo periodo en París donde Tomás de Aquino produce la mayor parte de su obra:

incluyendo la Segunda Parte y una porción substancial de la Tercera Parte de la *Summa theologiae*, los comentarios a los evangelios de san Mateo y san Juan, las cuestiones disputadas *Sobre el mal* y *Sobre las virtudes*, los comentarios completos al *De sensu et sensato* y a la *Física* de Aristóteles, una gran parte de los comentarios sobre los *Segundos Analíticos* y la *Metafísica* (ambos terminados en Nápoles), y los comentarios inconclusos al *Peri hermeneias*, la *Política* y la *Meteorología*. También en París, compuso la mayor parte de su comentario — si no todo— al llamado *Liber de causis* (Brock, 2013).

Sin duda fue una etapa de una producción casi exagerada, pero quien conoce bien a Santo Tomás no se asusta, sino que lo comprende. Su elevada pasión por la verdad y su verdadera vocación por encontrar a Dios, hicieron que este escribiera unas doce páginas al día durante los últimos cuatro años que estuvo en París. En 1272 volvió a dejar esta ciudad y volvió a Nápoles, donde se hizo cargo del nuevo *Studium* dominico. Continuó con su obra, continuó desarrollando la tercera parte de su *Summa theologiae* y se ocupó de un tratado, nunca terminado, concerniente a los ángeles: *Sobre las sustancias separadas*.

En diciembre de 1273, mientras celebraba la misa, Tomás tuvo una especie de experiencia mística que lo dejó alterado. Sus compañeros y amigos más próximos le preguntaron y él afirmaba: “No puedo hacer nada más. Todo lo que he escrito parece paja

en comparación con lo que he visto”. Lo cierto es que tomó un descanso y ya no volvió a escribir más nada. Pocos meses después, en 1274, viajando a Lyon, donde el papa había convocado un Concilio, Tomás se golpeó en la cabeza con una rama baja, aunque él mismo le quitase importancia. Pocos días después, se detuvieron en casa de su sobrina, donde cayó enfermo. Siguió levemente su camino, pero en cuestión de pocos días empeoró y se vio forzado a detenerse en la abadía de Fossanova. El 7 de marzo de 1274, tras recibir el sacramento de la Penitencia y el Viático, y la Unción de los Enfermos, falleció. (Brock, 2013).

Fue Santo Tomás un hombre dedicado en cuerpo y alma para alcanzar la verdad. Sus continuas reprimendas no fueron sino su motor para seguir investigando acerca de Dios, pero también del hombre. Esto lo hizo, y lo hace, especialmente atractivo. Considerar que el hombre es tanto el cuerpo como el alma fue una apuesta un tanto arriesgada pero certera. Fue, en definitiva, un hombre duro, con una inteligencia superior al resto, y con una voluntad sin parangones. Fue, dicho sea de paso, la imagen perfecta y más elevada de una época extraordinaria y sumamente importante, pero tan poco conocida a día de hoy como lo es la Edad Media.

3. Estudio sobre la obra a tratar: Cuestiones disputadas sobre la verdad

Existen varias biografías, algunas de ellas muy cuestionables, sobre Tomás de Aquino. Algunas encuentran su punto de contraste en detalles importantes como la fecha de nacimiento del santo; otras, cuestionan sobre si la relación con su madre era buena o, más bien, existía una especie de rechazo de esta frente a nuestro pensador. Detalles existen muchos y aún hoy día están abiertos a estudios y a debate. Sin embargo, nos atreveríamos a decir que toda biografía mínimamente seria, apuesta indudablemente por un dato, a saber, por la prolífica vida de Santo Tomás y su producción abrumadora. El desempeño que puso el filósofo en su construcción del saber fue digno de alabanza y de aplauso. El esfuerzo insaciable por reunir dos sistemas de conocimiento tan aparentemente heterogéneos y distintos como los matices neoplatónicos de San Agustín (predominantes en su época) con la filosofía aristotélica, fueron dignos de admirar. No se conformó Tomás de Aquino con una teología que rechaza o que decapita a la filosofía, ni tampoco aceptó sin más a una filosofía que se independizase de la teología hasta el punto de casi no necesitarla. Los averroístas creían que había dos caminos de llegar a la verdad, pues en realidad existía una verdad doble. Pero Santo Tomás rechaza esto de raíz y proclama que existe una Verdad única, a la que se llegará sin contraponer razón y fe, sino más bien se llegará si cogemos lo mejor de cada una de ellas, o mejor aún, sin olvidar que por ser la fe la única verdad, nada podía descubrirse en la naturaleza que en última instancia contradijese a la fe. Por ser la fe la única verdad, nada realmente deducido de la fe podría en última instancia contradecir a los hechos. En este sentido, Tomás no eligió precisamente el camino fácil, sino que mantuvo una actividad laboriosa durante toda su vida para hermanar ambos sistemas, para encajar la razón -o aristotelismo- con la fe -o cristianismo-.

Así lo deja en constancia a lo largo de su corta vida, pues a pesar de que solo vivió 49 años, y si tenemos en cuenta que gran parte de su vida la pasó viajando, es impresionante el legado que dejó en el mundo terrenal, la cuerda que tendió al intelecto humano para que pudiera escalar hacia caminos superiores. Su obra cuenta con un valor inestimable y tanto es así que ha sido laureada por diversos autores y figuras importantes de todos los tiempos, tal y como vimos páginas más arriba. Y lo es en cierto modo por sus obras magnánimas *Summa Theologiae* (1265-1274) y *Summa contra gentiles* (1260-

1264), pero tampoco hemos de olvidarnos del resto de su larga y extensa obra, como los once comentarios que tiene a las obras de Aristóteles, las dos exposiciones de trabajos de Boecio, los dos comentarios a Proclo, las nueve exégesis sobre las Sagradas Escrituras, los más de ochenta sermones, los ocho tratados sobre teología y los nueve tratados en la forma de disputas académicas (Alarcón, 2019).

Y es de la naturaleza de estos últimos tratados mencionados la obra que más nos interesaría reseñar aquí, la obra que ocupará los siguientes puntos de nuestro presente trabajo. Hablo de las *Cuestiones Disputadas Sobre la Verdad*, o más abreviadamente nos referiremos a ella como *De Veritate*. Fruto de su primaria estancia en París (1256- 1259), de la que por otra parte hablamos en el apartado primero, y que tan fructuosa fue para la construcción de su pensamiento y de su obra.⁵ Digamos que esta es una obra clave para ver el desarrollo de su pensamiento, porque está a caballo entre dos de sus grandes obras, la primera, Comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo, y la segunda, la Suma Teológica. Pero para estudiar el contenido de la obra, primero hemos de remontarnos a los orígenes de su necesidad, o, dicho de otra forma, si observamos su contexto podríamos darnos cuenta de por qué esta obra se escribe cuando se escribe y por qué reside en ella una importancia nada trivial o insignificante.

Tomás de Aquino quería aspirar a ser Maestro de teología y para ello, tal y como se estableció a finales del siglo XII por Pedro de Chantre, las funciones del maestro teólogo deberían ser tres, a saber: legere, disputare, praedicare. La primera consistía principalmente en leer y comentar la biblia, la segunda en hacer disputas (animar los debates por objeciones y respuestas), y la tercera consiste esencialmente en predicar (presentar sermones universitarios).

Más en concreto, la *lectio* consistía en leer y comentar pasaje por pasaje la Biblia por parte del maestro, ayudado siempre por el bachiller y dirigido a sus alumnos. El Aquinate superó esto con creces, y fueron incluso populares sus amplios y completos comentarios al Antiguo y Nuevo Testamento. También la *predicatio* fue un tema bastante dominado por el italiano. Estas dos funciones no eran nuevas, sino que se remontaban a la antigüedad, pero sí lo era la *disputatio*. Esta era más dinámica y con un ritmo distinto a la lectura, ya que consistía en poner argumentos a favor y en contra respecto a un

⁵ Para más información de esta etapa del pensador se podría consultar *Iniciación a Tomás de Aquino*, de J.P Torrell, en concreto el cap. IV.

determinado tema, sin otro propósito que el de encontrar algún posible acuerdo o, en el mejor de los casos, la verdad; era, ante todo, un diálogo, una especie de dialéctica que apunta hacia una verdad última que justifica todo el proceso. Las palabras que mejor cotizan lo que estamos hablando, y que encima vienen escritas en la introducción y estudio a la obra del *De Veritate* en la edición de Eunsa, dicen lo siguiente al respecto:

Podría decirse que la cuestión disputada es una cuestión que se ha independizado del comentario de texto, que se constituye en una forma regular de enseñanza, de aprendizaje y de investigación, caracterizado por el diálogo o dialéctica. (González, Sellés, Zorroza, 2016, p. 22).

Esta función del maestro era, en palabras del propio Torrell, una pedagogía activa, o dicho con nuestro limitado vocabulario, un modo de enseñar donde se procedía mediante objeciones y respuestas sobre un tema dado, que incitaba más a la actividad que a la pasividad del mero estudio teórico. Dicho de un modo más claro y mejor, tanto en forma como en contenido, son las palabras que el propio Tomás de Aquino le dedica a la definición de La Disputa en *De fallaciis*, que dicen lo siguiente:

La Disputa es un acto silogístico entre dos personas para mostrar algo propuesto. En tanto que se dice «acto», se señala el género de la disputa, y en tanto que se dice «silogístico» se señala el instrumento de la disputa, a saber, el silogismo bajo el cual se comprenden todas las otras especies de argumentación y de disputa, como se comprende lo imperfecto bajo lo perfecto; y por esto se distingue la disputa de los actos corporales, como correr o comer, y de los actos voluntarios, como amar y odiar. Pues en tanto que se dice «silogístico», se señala que es un acto de razón; mas, en tanto que se dice «entre dos», se señalan dos personas, una oponente y otra respondiente, entre las que se establece la disputa; y esto se añade a la diferencia del razonamiento que hace quien razona consigo mismo. Mas, en tanto que se dice «para mostrar lo propuesto», se señala el efecto de la disputa, o bien el término o el fin próximo; y en esto se distingue la disputa de los silogismos ejemplares, los cuales no son aducidos para mostrar algo propuesto, sino para ejemplificar una forma silogística (*De fallaciis*, c. 1)

Definido todo esto, no estaría bien dejar a un lado el decir que el caldo de cultivo de estas disputas tuvo mucho que ver con la aparición de la universidad, pues era en esta donde se daban las disputaciones públicas. La desaparición del texto, y la aparición por

consiguiente de la discusión, está estrechamente relacionado con la agrupación de versados en el tema en un lugar y un tiempo común, al cual se le ha venido llamando universidad. Pero el *De Veritate*, la cuestión disputada que aquí nos interesa, parece ser una disputa privada, es decir, seguramente no estuviera improvisada ni tampoco abierta a un público general, sino más bien estaba elaborada para sus alumnos, con una línea argumental clara. “La unión de muchos artículos en una única cuestión revela el plan del maestro y aparece en la fase de la redacción final” (Torrell, 2002, pág. 80-81).

Posiblemente, y siguiendo las fuentes que usa J.P Torrell, el desarrollo de la jornada sería muy parecido a lo siguiente: a primeras horas de la mañana, Tomás impartía su lección. Después de la suya, venía la del bachiller. Pasado este periodo de lecciones, al mediodía se reunían los dos con sus estudiantes para discutir sobre un tema ya elegido. Sin embargo, y es muy posible que así ocurriera, las tres horas que le dedicaban a esta pedagogía activa no eran suficientes como para agotar el tema, pues su modo de proceder era artículo por artículo, y como buenos pensadores y verdaderos filósofos querrían expresar la temática, a lo que hay que sumar que algunos de los pasajes serían sumamente delicados y serían objeto de discusiones aún más pausadas y longevas. El resultado (objeciones, respuestas y determinaciones magistrales) se recopilaba más tarde en una redacción final para su publicación en la unidad terminal de la cuestión:

La elaboración del *De Veritate* se extiende así a los tres años escolares de 1256-1259, a razón de 80 artículos aproximadamente por año, lo que corresponde con bastante precisión al número de días de clase (Torrell, 2002, p. 81).

No obstante, hemos de dejar reflejado aquí que el *De Veritate*, a pesar de ser una Cuestión Disputada, no fue por completo una discusión improvisada, pues es más que obvio que ese nivel de detalle y de orden no pudo ser llevado a cabo mediante la espontaneidad del lenguaje oral, sino que por el contrario se debió de necesitar una honda y entusiasmada reflexión. A pesar de que los alumnos de París estaban muy preparados, no era suficiente, lógicamente, para llegar al nivel de dificultad que encierran estos escritos. Por consiguiente, esta obra, al igual que la mayoría de las *Quaestiones disputatae*, son fruto de una posterior reflexión y mejora de los temas tratados en la reunión con sus alumnos. No debemos olvidar tampoco que, en realidad, éste, las cuestiones disputadas, es un género literario como señala Torrell, (2002), que consiste en formar una dialéctica con un *pro* y un *contra*, lo que nos podría revelar que algunas cuestiones disputadas no han sido en verdad discutidas, ni en público ni en privado,

aunque es un tema que se podría discutir y que nos obligaría a prolongar la exposición durante muchas más líneas, cosa no conveniente en este trabajo.

Lo que es seguro es que este fue un método muy utilizado en la Edad Media, y no debemos creer pues que solamente Tomás de Aquino y su alrededor lo utilizaron. La *Disputa* es el método escolástico por excelencia; comienza a crearse en el siglo XII, y como antecedente más próximo la historia de la filosofía ha señalado el método de *Sic et non* de Abelardo, aunque algunos buscan sus raíces incluso en la filosofía árabe, pero acaba su configuración como desarrollo del método de la *Lectio* (Velarde, 2014) como hemos señalado líneas más arriba.

Como el *De Veritate*, existieron otras cuestiones disputadas muy famosas de Tomás que dan más pruebas aún de lo que estamos hablando, como por ejemplo la elaborada en su estancia en Roma cuando enseñaba en el *studium* de Santa Sabina o en la casa de su orden en Viterbo entre 1265 y 1266. Hablamos de la obra *De potentia*, o también llamada *Las Cuestiones Disputadas "De Potentia"*, un estudio detallado y profundo de Cuestiones Disputadas de temas difíciles como el de la potencia divina en la creación del mundo y el de la potencia de Dios Padre en la generación del Verbo eterno. Bajo la perspectiva únicamente filosófica, podríamos decir que es un tratado muy rico en tanto que habla y aclara sobre la potencia, ese término tan aristotélico que, por otra parte, tan malentendido ha sido a lo largo de la historia del pensamiento. También existen las *Cuestiones disputadas sobre el mal*, escrita aproximadamente cuando el santo tenía cuarenta y cinco años de edad, que relaciona los puntos principales acerca de la posible existencia del mal con la creación de un Dios omnipotente. Inclusive, estos problemas son planteados o son vistos también en la *Suma Teológica*, aunque en este escrito titulado *De Malo*, el mal se analiza más pormenorizadamente y se entiende como algo que subyace en la propia libertad humana, abriendo todo un panorama de responsabilidad intrínseca al ser humano (Mayne, 2017). También es bien reconocida entre sus estudiosos la obra *De spiritalibus creaturis*, traducida al castellano como *Las creaturas espirituales, Cuestión disputada acerca de las creaturas espirituales*. Esta breve obra no cuenta, como pasa con las demás, con una fecha exacta o consensuada respecto a cuándo se escribió, pero se cree que el Aquinate la creó también en su periodo romano. Y aunque pueda parecer que esta obra es breve, lo cierto es que está perfectamente condensada, pues aquí expone a la perfección toda su metafísica. La importantísima noción tomista del *esse* como *actus essendi* está en esta obra elaborada de una forma magistral. Y lo mismo cabe afirmar

respecto de la noción de espíritu y de *substancia espiritual creada* (Caponnetto, 2005). Contamos con la edición bilingüe anotada a cargo de Mario Caponnetto. Y no podemos olvidarnos en esta breve enumeración de Cuestiones disputadas de una obra compuesta en su regreso a París, entre 1269-1272, esta es, *De anima*, una obra claramente influenciada por Aristóteles. Estas *Cuestiones disputadas sobre el alma*, abren el debate sobre el ser y la naturaleza del alma humana, y dará vigorosos argumentos que abren el debate durante gran parte de la historia de la filosofía posterior a nuestro autor. Para ir acabando, nombraremos las dos Cuestiones disputadas restantes: *De virtutibus* (1269-1272) o *Cuestiones disputadas sobre las virtudes en general*, y, por último, *De unione Verbi Incarnati* (1269-1272), traducida al inglés como *Disputed Question on the Union of the Incarnate Word*. Sin entrar en los problemas historiográficos pertinentes a la elaboración de estas obras, hemos traído a colación la simple enumeración de estas cuestiones, fechas y lugares en que fueron expuestas con el fin de ver el aprecio que tenía santo Tomás por ese sistema de enseñanza e investigación que es una cuestión disputada.

Y una vez hemos repasado qué es una cuestión disputada, por qué se da, y hemos alimentado el fuego de la exposición con otras obras que atienden a la idiosincrasia de las cuestiones disputadas, podríamos y deberíamos hablar ahora de su importancia, de su contenido y de su estructura.

Si centramos entonces nuestra mirada en el *De Veritate*, que es el objetivo principal aquí, podemos decir es un texto con muchos méritos. El primero es que fue una obra con una especial relevancia pocas décadas después de su publicación. Ya sea para atacarlo e ir en contra de sus tesis, como en el caso de Guillermo de la Mare, o para introducirlo en su propia obra y de este modo considerar su importancia, como en el caso de Vincent de Beauvais, lo cierto es que esta obra contó con una importante popularidad y fue considerada como una obra a tener en cuenta para descifrar el pensamiento de Aquino. El segundo mérito es que, al contrario que otras obras de su autoría que se conservan como copias, esta goza de que es el original dictado⁶ por Tomás de Aquino (Torrell, 2002). Esto, que, aunque pueda parecer un dato irrelevante o muy poco provechoso, puede resultarnos muy útil en el orden práctico de su interpretación. Podríamos concluir, por ejemplo, que esta obra tuvo un proceso de redacción continua,

⁶ “Con dictado nos referimos a que, sin ser autógrafa, se puede tomar casi como si lo fuera, pues el texto ofrece ciertas correcciones o sobrescritos del propio autor, bien conocidas por los actuales especialistas en su rápida caligrafía.” Sellés, 2016 en (Tomás de Aquino, 1256-59)

como señalamos antes. El autor trabaja en la obra y en su pensamiento y se nota porque corrige continuamente el texto, tacha y subraya algunas palabras, duda sobre algunos términos y busca alguna autoridad mejor que citar, por lo que tenemos la certeza de que el texto no surgió del pensamiento del autor espontáneamente. Más bien, la constitución del texto debió de surgir a través de unas notas que Tomás recopilaba y que sus secretarios ayudaban a desarrollarlas.

En cuanto a su estructura y contenido, el *De Veritate* lo forman doscientos cincuenta y tres artículos, reagrupados en veintinueve cuestiones. La primera cuestión es la que da nombre al resto, pero las demás solo se relacionan entre sí en poca cosa, ya que es una obra donde se tocan varios temas; no obstante, no deberíamos de olvidar al leerla que todo se hace bajo un prisma católico que intenta otorgar un estatuto racional a la teología y un conocimiento de más alto grado al saber mundano de la filosofía. Para el objetivo de dejar aquí constancia acerca de la división y estructura de la obra, nos parece que no existe hasta ahora un mejor estudio introductorio a la vida y obras de Santo Tomás que la de Torrell, y siguiendo también a la introducción de Sellés, consideramos adecuado colocar aquí las palabras del dominico francés que nos revela con unas pinceladas sobresalientes la temática y estructura interna y externa de la obra:

Podemos distinguir dos grandes conjuntos: la verdad y el conocimiento (qq1-20), el bien y el apetito del bien (qq21-29). (...) Aunque no podamos ir muy lejos en el contenido de esta obra, hay que dar una idea, al menos, de los temas que en ella se tratan. En la primera cuestión, universalmente conocida y a justo título, Tomás no trata únicamente la verdad, sino los trascendentales y su convertibilidad. Después de esta “introducción” vuelve a los problemas que se cuestionan en cuanto a la ciencia de Dios: ciencia en general, ideas divinas, verbo, providencia, predestinación y la cuestión anexa del “libro de la vida” (qq- 2-7). Con relación a los ángeles, considera, en primer lugar, el problema del conocimiento angélico, y después el de la comunicación de esta ciencia (qq. 8-9). El hombre es objeto de un tratamiento mucho más amplio: el espíritu (*mens*) en general, el maestro, la profecía, la fe, la razón superior, la razón inferior, la sindéresis y la conciencia (qq. 10-17 para las cuestiones “estructurales”), el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia, el del alma después de la muerte, el del alma de Cristo (qq. 18-20 para las realizaciones históricas), La subdivisión del *De bono* trata de lo siguiente: el bien y el apetito del bien en general (qq. 21-22), la voluntad de

Dios (q.23), la voluntad del hombre (el libre albedrío), la sensibilidad y las pasiones del alma (qq. 24-26, éste valedero para el aspecto de “estructuras”), la gracia en general, la justificación del impío, la gracia de Cristo (qq. 27-29: realizaciones históricas) (Torrell, 2002, p. 65)

De esto, y del magnífico y detallado estudio que se muestra en la introducción de la edición española de EUNSA sobre las *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, podemos decir que la obra, compuesta por 29 cuestiones, tiene algunas a las que le dedica más extensión y a otras bastante menos. Por ejemplo, la cuestión 19, que trata sobre el conocimiento del alma tras la muerte, está compuesta por tan solo dos artículos y 4.517 palabras. En cambio, la más larga, la referente al estudio de los ángeles, es la cuestión 8, que la componen 17 artículos y 34507 palabras. Además, gracias a estos datos a los que nos referimos, podemos caer en la cuenta de que, en esta obra, a pesar de mantener un gran carácter filosófico, es ocupada en su mayoría por los modos de conocer referentes a asuntos teológicos. Nótese que el tema preferido de Santo Tomás es la ciencia acerca de los ángeles o cómo estos conocen, pues es el artículo que más contenido alberga. A esto le presta más atención que a la voluntad, a la libertad o a los apetitos, lo que nos podría revelar que concede más relevancia al conocer en sus diversas modalidades que al querer. Podríamos notar, y creo que no nos arriesgamos mucho al afirmarlo, que en esta obra se advierte muy bien la postura intelectualista de Santo Tomás por encima de la voluntarista. Y digo que no nos arriesgamos mucho porque dice, en la cuestión 22 artículo 11 de esta misma obra, que “es más perfecto, simple y absolutamente hablando, tener en sí la nobleza de otra cosa que compararse a la cosa noble fuera de sí” y también aquello otro que dice, claramente: “El Filósofo dice en *Ethica* que el entendimiento es lo óptimo de todas las cosas que están en nosotros. Luego es más noble que la voluntad.” (*S. Th.* q.22 a. 11) Y aunque, como decimos, existan más temas teológicos que puramente filosóficos, la verdad es que la parte filosófica se constituye de una elaborada y compleja teoría del conocimiento, que estudia el objeto conocido, la verdad, y los distintos métodos de llegar a ella. También elabora una teoría del querer, que estudia el objeto del querer, los diversos niveles apetitivos y el bien.

Sirvan estas líneas para que nos hagamos una idea acerca de la complejidad íntegra del texto, pues aunque podemos agradecer que Tomás de Aquino es un autor perfectamente sistemático y ordenado, la complejidad intrínseca de sus escritos son algo inherente a la propia temática analizada; el *De Veritate* encierra una complejidad en su

contenido que se contrarresta con la claridad y pulcritud de sus formas, que si bien pueden resultar extrañas y aburridas para el estudioso contemporáneo, lo cierto es que, como hemos visto, para su tiempo fue una estupenda herramienta de llevar a cabo la elaboración del conocimiento y también su propia difusión. La obra que aquí hemos estudiado, pese a su abrumador tamaño, supone tan solo un 4,6% de su producción. Pero su importancia es clave para el siglo en el que vivimos, pues volver a la claridad y a los sofisticados argumentos en un siglo en el que predomina lo rápido y lo sensacionalista, hará que la lectura de nuestro pensador sea clave. Y por si eso fuera poco, la cuestión en la que nos vamos a centrar, esta es, la cuestión X, que versa sobre la mente, puede ser de una relevancia tremenda si tenemos en consideración todos los avances que ha habido en el siglo XX y XXI en el campo de la filosofía de la mente. Teniendo esto en cuenta, empezamos a esbozar el punto tercero del presente trabajo, que tendrá como objetivo el análisis de la cuestión antes citada y que nos pondrá de manifiesto un cuidadoso y elaborado pensamiento acerca de cuestiones epistemológicas y gnoseológicas, de cómo conocemos el mundo y de cómo nuestra mente conoce y se conoce así misma, teniendo en cuenta siempre de fondo la problemática que más nos interesa: la creencia y la certeza en su pensamiento.

4. En busca de la creencia y la certeza. Análisis de la cuestión X: La mente

Con razón a lo ya expuesto en puntos anteriores, ahora el presente trabajo toma su rumbo principal. Trataremos ahora de acercarnos a la propia obra de Santo Tomás, centrándonos principalmente en las *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, aunque de vez en cuando nos veamos forzados a referirnos a otras de sus obras que, por su carácter imprescindible, tendremos que traer a colación. No obstante, nuestro análisis tratará de ser muy ajustado al texto, pues en ningún momento lo perderemos de vista, aunque lo completaremos y nos ayudaremos de otros textos secundarios o auxiliares. Se podría decir que esto supone una facilidad práctica a la hora de elaborar el trabajo, pero también supone ciertas dificultades que no son de menor peso; seguir al pie de la letra un texto supone saberse dueño del pensamiento del autor en algún modo, pues tu interpretación respecto al texto literal es lo único que se tiene en cuenta. De este modo, todos los aciertos irán a tu favor, pero también cada fallo se cargará bajo tu propia responsabilidad. Dicho lo cual, y teniendo en cuenta que, para hacer un comentario literal de esta obra, en concreto de la cuestión X del *De veritate*, lo conveniente sería tener un amplio conocimiento del resto de los escritos del Aquinate (si queremos hacer enriquecedoras referencias), y en nuestro caso el conocimiento es parcial debido a la extensísima y vastísima prolongación de su obra, nos ayudaremos a menudo, como decimos, de algunos artículos que citaremos a su debido tiempo. No obstante, no debemos de olvidar en ningún momento que lo que se busca en este punto tercero del trabajo, y en realidad es lo que se busca en todo el conjunto del mismo, se esconde en la cuestión X de la obra ya citada. Y esto es así, por lo que ya hemos aclarado en el primer punto de nuestro escrito, es decir, porque si venimos buscando *qué* significa o *cómo* se da en el pensamiento de Tomás de Aquino la Creencia y la Certeza, podemos indagar a lo largo de toda su obra este tema, lo que supondría enfrentarnos a unas 8.686.606 palabras que supone la completitud de sus escritos. Y esto sería cuanto menos práctico, por lo que nos vemos obligados a acotarnos en nuestra investigación. El haber elegido las *Cuestiones disputadas sobre la verdad* como referente principal se torna más claro después de haber leído el estudio del mismo, es decir el punto anterior a este, pero por si acaso, matizaremos este punto antes de sumergirnos de lleno en el análisis mismo. ¿Por qué el *De veritate* para encontrar algo respecto a la “Creencia y la Certeza”?

Como decimos, entre esas ocho millones seiscientos mil palabras, Tomás de Aquino encierra escritos en los que comenta literalmente la Biblia, a los que podemos llamar los trabajos de *exégesis teológica*. En otros, desarrolla las verdades fundamentales de la Revelación y los puntos centrales de la doctrina cristiana, a los que se les puede llamar los escritos de *teología dogmática*. También dispone de trabajos acerca de *teología natural* –o también llamada teología racional-, de psicología, de filosofía de la naturaleza o de metafísica. También dispone de escritos donde comenta las célebres obras de filosofía, y en especial las de su maestro filosófico Aristóteles.

Y siguiendo este hilo, deberíamos preguntarnos, ¿son las *Cuestiones disputadas sobre la verdad* una obra más entre estas que hemos mencionado? Parece ser que no. Aunque a esta pregunta, quien mejor responde es Sellés en el estudio de la obra cuando dice lo siguiente:

Obviamente, en todas las obras del de Aquino reverbera su filosofía de fondo, también en las teológicas, pero *De veritate* parece una exposición de qué sea la filosofía y cómo desarrollarla. Es como un escrito *programático* en el que se parte del *tema* a conocer, y se nos va manifestando el *método* peculiar de alcanzarlo en todos sus órdenes. En efecto, el trabajo se inicia con la búsqueda de qué sea la *verdad* (objeto del conocimiento) y sigue averiguando cómo la conocen los diversos cognoscentes (Dios, ángeles, hombres), para centrarse en las diversas modalidades metódicas humanas de conocer (conocimiento preternatural, diversos niveles naturales de conocimiento, fe, profecía, revelación mística, conocimiento *post mortem*, etc.) (Sellés, 2016, p. 43).

Al respecto, y corroborando esto que traemos aquí, podríamos decir que la obra de Tomás de Aquino está impregnada de filosofía, lo que no es una novedad. En mayor o en menor cantidad, todas las obras disponen de un carácter filosófico que se muestra en la manera y el modo de argumentar, pero también en la incansable búsqueda de la verdad. Y esto último se ve mejor que en otras obras en el *De veritate*. Tras ese curso amplio de teoría del conocimiento del que se nos habla, se pasa a buscar precisamente la verdad (en un sentido amplio del término que más tarde especificaremos) del resto de operaciones humanas, como son la voluntad, la libertad, la sensualidad, los apetitos o pasiones. Como vemos, se parte de lo claro (la certeza, en nuestras coordenadas) y se intenta llegar a lo más oscuro (que en cierto modo es la creencia para nosotros). Y es que Tomás de Aquino, con una gran influencia Aristotélica, parte de lo sensible, y tal y como vimos en el primer

punto de nuestro escrito, él no reniega de la información otorgada por los sentidos, sino que por el contrario la aprovecha, pues si Dios nos dotó de ella, es mejor no despreciarla. Al conocimiento más elevado o menos terrenal, se llegará a posteriori, cuando el conocimiento inteligible abra paso a la abstracción. Pero, en fin, no queramos adelantar los acontecimientos, sino que más bien probemos a ir paso a paso, analizando artículo a artículo, entrando en el mayor número de detalles posibles sin perder la visión general de fondo, ya que habrá artículos en los que nos centremos más que en otros, y por ello no deberemos de perder la visión del conjunto y qué es lo que estamos buscando: la certeza y la creencia en Santo Tomás de Aquino. Trataremos, a lo largo del trabajo, un tema fundamental en el pensamiento tomista, pues aunque pueda parecer desviado del sistema de su construcción filosófica, este, supone la espina dorsal de su gnoseología y veremos, también, como su teoría del conocimiento tiene plena vigencia a día de hoy, además de ser imprescindible si queremos conocer todo lo que se ha escrito por después al respecto de los problemas fundamentales de orden epistemológico o gnoseológico.

Para cumplir con todo esto que estamos diciendo, nos centraremos en la cuestión X de la obra antes citada. Esta cuestión se titula *La mente*, y se compone de trece artículos que desgranar el tema capa por capa, aunque algunos se componen de demasiada teología o el tema en sí no nos interesa tanto, por lo que los omitiremos o diremos menos de ellos. Igualmente, todos los artículos se pueden presentar en forma de interrogación, a los que Santo Tomás de Aquino responderá afirmativa o negativamente. Como en todas las cuestiones disputadas y como en la mayoría de sus escritos, la estructura de sus artículos, siguen la siguiente dinámica: nuestro pensador abre el artículo con una pequeña introducción que defiende la postura que él considera incorrecta. Luego de tomarse en serio esta respuesta, empieza a argumentarla, es decir, empieza a desarrollar sus objeciones. Aquí la inmensa mayoría de las veces construye las objeciones citando a fuentes de autoridad, entre las que destacan las del Filósofo, es decir, Aristóteles, y las de San Agustín de Hipona. Después de haber expuesto esto, pasa a negar dialécticamente estas respuestas, e introduce su *Sed contra*, donde da una serie de argumentos que van a la contra de las objeciones. Para aclarar aún más el asunto, propone una respuesta definitiva, que a veces suele ser corta pero firme e iluminadora. Y por si no fuera poco, culmina cada artículo con una respuesta a las objeciones, donde responde una a una hasta desmontarla o dejar claro su error (Kreeft, 2014). Desde luego, la tarea del Santo no fue precisamente liviana, sino que la seriedad ante la que se enfrentaba con sus adversarios,

o, mejor dicho, con los argumentos adversarios, fue tal que le llevó a escribir auténticas obras cumbre de la historia del pensamiento. Y claro ejemplo de ello son estas *Cuestiones disputadas sobre la verdad* y en concreto la cuestión que versa sobre la mente, que, si bien a veces puede pasar desapercibida entre los propios estudiosos de la obra de Aquino, guarda un excelente aporte y claridad para su teoría del conocimiento que da respuesta, entre otras cosas, al problema de la creencia y de la certeza.

Dejaremos a modo de aclaración unas premisas o axiomas que (Sellés, 2016) deja en el estudio del *De veritate*, y que nos han servido de ayuda a la hora de abordar toda la cuestión X. Consideramos que son utilísimas para entender su teoría del conocimiento, por lo que en cada artículo que analicemos nos referiremos de un modo u otro a ellas. Dados estos motivos, deben quedar aquí expuestas con suma claridad:

- a) El conocimiento es activo a cualquier nivel, sensible, racional o intelectual.
- b) La distinción entre objetos conocidos y actos de conocer es jerárquica.
- c) La inteligencia es susceptible de perfección irrestricta merced a la adquisición de hábitos.
- d) No cabe objeto conocido ninguno sin acto de conocimiento.
- e) El objeto conocido como tal (en cuanto que conocido) es puramente intencional o remitente.
- f) El objeto formal en los sentidos es precedido en el órgano por una especie impresa (sentidos externos) o retenida (internos).
- g) La verdad es el objeto propio de la inteligencia y en sentido propio está en ella, aunque en sentido impropio -como hemos visto- se puede decir que está en la realidad.
- h) El ser de las cosas es causa de la verdad en el entendimiento.

Con todo lo dicho, y sin perder de vista estos presupuestos, pasemos al primer artículo, sin detenernos hasta agotar las siguientes siete cuestiones que se relacionan estrictamente con su filosofía y su teoría del conocimiento y que se encuentran en la cuestión X: La mente.

4.1 Artículo 1: Si la mente, en tanto que está establecida en ella la imagen de la Trinidad, es la esencia del alma.

Este artículo es muy importante para empezar a elaborar un sistema de pensamiento en torno a la mente. Sin embargo, debemos conocer algunas nociones básicas que, para adentrarnos en este, y en otros artículos, resultarán indispensables. Para saber qué significa eso de alma o esencia, lo conveniente es empezar a definir, porque podríamos caer en el riesgo de confundirnos con los términos y crear un caos donde nada quede claro y donde simplemente se hable por hablar. Debemos comprender que Santo Tomás hereda la teoría del hilemorfismo de Aristóteles. En lo que consiste este hilemorfismo es en entender a la substancia individual como un compuesto entre materia (*hyle*) y forma (*morphé*). En este artículo se hablará también de potencia y de acto, por lo que no estaría de más aclarar que la materia se entiende como un principio de permanencia, puesto que es lo que nunca cambia, y la forma como un principio de cambio; así podemos deducir que la materia se identifica con la potencia en el sentido de que es aquello que puede llegar a ser y que por eso mismo es (principio de permanencia), mientras que la forma se corresponde con el acto, porque es lo que permea de actualidad al ente. A todo este esquema, que no debemos de perder de vista durante el resto del trabajo, añade Santo Tomás la esencia y la existencia o ser. La esencia comprende la materia, y la forma y la existencia o ser (*esse*) completa a la esencia, la perfecciona y le otorga actualidad como cosa existente. El acto de dar ser viene a la substancia no por parte de la materia, sino por parte de la forma. De esto se deduce también que la materia no puede subsistir por sí sola, sin la forma, pues es potencia pura y está necesitada de la forma, pero la forma sí puede subsistir sin materia, como en el caso de las formas separadas. Uno de esos casos será el del alma, que es una substancia incompleta dentro de una substancia completa que es el compuesto humano.⁷ El alma es, en pocas palabras, la forma de los seres vivos porque es lo que les da realidad plena y los capacita para llevar a cabo el proceso de la vida (Beuchot, 2009).

Pero debemos detenernos urgentemente aquí, porque nos topamos de lleno con la discusión de Santo Tomás que nos atañe en este artículo primero, que puede tornarse (y debe hacerse para entonar la disputa de un modo más pedagógico y accesible aún) en

⁷ Cfr. Kenny, A. Tomás de Aquino y la mente, págs. 34-35.

forma de pregunta: ¿es la mente, en tanto que está establecida en ella la imagen de la Trinidad, la esencia del alma?

Es esta una problemática muy extendida en la Edad Media, que trae a colación nuestro pensador precisamente porque es un tema central en su epistemología, con el que decide abrir el debate acerca de la mente. Lo que queremos decir es que Tomás de Aquino concibe que la verdad está propiamente en la mente (*D. Vr. q.1 a.4*) y no en la realidad en el siguiente sentido: “si no existiese el alma, ni ningún entendimiento creado, la verdad, según que consiste en la operación del alma, no existiría. Aunque podría permanecer en cuanto que tiene fundamento en la realidad. Sólo permanecería la intención de verdad entendida en Dios” (*D. Vr. q.21 a.1*) Y por si eso no fuera suficiente, en la mente, según se nos dice en el artículo primero de la cuestión primera, están todas las cosas porque puede conocerlas. De este modo la verdad está en la mente, pero es intencional, es decir, se refiere a lo real. Esa referencia se explica como *adecuación*, o *commensuración*, del entendimiento con lo real (Sellés, 2016). La mente, que se disputa si es la esencia o no del alma, es cuanto menos el pilar fundamental del conocimiento como vemos, y dependemos de si es la esencia o no del alma para que podamos asentar si conocemos lo divino o no, al igual que todo, en su esencia, pues las esencias de las cosas nos son desconocidas, es decir, no tenemos certezas de su conocimiento y solamente tenemos conocimientos “hipotéticos”, pues de lo único que tenemos información es de las potencias que se nos hacen manifiestas a través de su actos, pero en ningún momento conocemos su esencia como tal (*D. Vr. q.10, a.1*), lo que entra en el pleno interés de nuestro trabajo, esto es, no conocemos las cosas como tal en su esencia, en su verdad plena, sino que, de algún modo, jugamos con las posibilidades.

Además, es un tema en disputa que está en tensión entre San Agustín de Hipona y Aristóteles; si bien se inclina por la postura aristotélica, mantiene en plena consideración la postura de San Agustín, que entiende que la mente es la esencia del alma. Para ir a la raíz de esta postura, atiende Aquino a *Sobre la Trinidad*, donde se dice primeramente que la mente y el espíritu no se dicen relativamente, sino que manifiestan la esencia, que no es otra cosa sino la esencia del alma, y que por consiguiente la mente es la esencia misma del alma. En la respuesta a las objeciones, nos vendrá a decir Santo Tomás que San Agustín yerra a la hora de establecer una definición, ya que “hay que decir que la mente no se dice que significa la esencia en cuanto que la esencia se distingue

de la potencia, sino en cuanto que la esencia absoluta se opone a lo que se dice de manera relativa” (*D. Vr.*, q.10 a.1).

También se tendrá en cuenta en las objeciones el argumento de que los diversos géneros de potencias del alma no están unidos sino en la esencia. Y la gracia está en que el apetito y el intelecto son géneros de potencias del alma, y puesto que S. Agustín establece la inteligencia y la voluntad en la mente, se llega a la respuesta de que la mente no es una potencia más, sino la esencia del alma, es decir, la mente sería algo así como el lugar común donde se reúnen las distintas potencias del alma. Pero según lo que se dice en *sed contra* (2): la esencia del alma es común a todas las potencias ya que todas están radicadas en ellas, pero la mente no es común a todas las potencias ya que se distingue de los sentidos; por ello, la mente no es la esencia misma del alma.

Así continúa Santo Tomás la discusión en este artículo, o más bien el rechazo de las tesis agustinianas, ya que en el resto del artículo a quien refuta en su mayoría es a San Agustín. Por ejemplo, para sostener la tesis de que la mente es la esencia del alma, el de Hipona dice en el libro X de *Sobre la Trinidad* que la memoria, la inteligencia y la voluntad son una sola mente, una esencia, una vida. Y puesto que la vida pertenece a la esencia del alma, la mente también lo será. Parece que detrás de este argumento existe una lógica exacta e irrefutable; no obstante, Tomás apostará firmemente que no es preciso concluir que en el alma sean idénticos la mente, su vida y su esencia, pues es obvio a su entender que en nosotros no es lo mismo ser, vivir y entender, como ocurre en Dios.

En definitiva, y una vez que ya hemos visto los principales argumentos de Santo Tomás, la respuesta del mismo será, como hemos señalado en líneas anteriores, que la mente no es la esencia del alma. Y aunque no podemos conocer la esencia misma de las cosas por este mismo motivo, “es preciso que, puesto que una esencia es designada por medio de una potencia suya, lo sea por una potencia que le es propia (...) Y si una cosa debe ser designada mediante una potencia suya es preciso que sea designada por su potencia más alta” (*D. Vr.* q.10 a.1). La potencia más alta del alma humana será la mente, pues participa de la parte intelectual del alma. Concluye Tomás:

La mente en cuanto que en ella está la imagen divina, designa una potencia del alma y no su esencia; o si designa su esencia, eso no sucede más que en cuanto de ella fluye tal potencia (*D. Vr.*, q.10 a.1)

Para concluir, lo interesante aquí está en ver ese conflicto o esa tensión entre Aristóteles y San Agustín, esa reconciliación de ambas posturas. Si Santo Tomás toma la noción de alma de Aristóteles, la de mente le viene de San Agustín y corresponde a un grado intensivamente más profundo de participación de la semejanza de Dios, a una mayor “cantidad” (virtual) de bondad y perfección. La noción de “*mens*” corresponde en la tríada “*mens, notitia, amor*” a la de “*mensura*” en la tríada “*medida, especie, orden*”. Esto se evidencia por el hecho de que el Aquinate las conecta poniendo de relieve que la mente es la capacidad de medir, es decir, de conmensura lo conocido con los principios, que es el intelecto (Echevarría, 2019).

4.2 La memoria en el sistema tomista

4.2.1 Artículo 2: Si la memoria se encuentra en la mente.

Aunque seguimos el orden propuesto al principio de ir analizando artículo por artículo, en realidad tanto este artículo como el posterior podrían integrarse en uno solo, pues ambos tienen como punto de enfoque a la memoria. En este caso, lo que se va a estudiar es si la memoria se encuentra en la mente. En el próximo, si la memoria puede distinguirse de la inteligencia. Aunque no se responda de un modo directo a la segunda de estas preocupaciones, se deberá tener en todo momento esta cuestión en mente.

En estos dos artículos que decimos, se vuelve a la tensión entre la filosofía aristotélica y la agustiniana, por lo que todo esto supuso un esfuerzo tremendo para el Aquinate, porque para su maestro Aristóteles la memoria es un sentido interno y no una potencia espiritual (Echavarría, 2019). Para el de Hipona la memoria que forma parte de la imagen no es la potencia, sino un hábito sustancial. Pero quizá esto suene demasiado complejo o abstracto, por lo que iremos yendo poco a poco. Si para empezar nos vamos a la *Suma Teológica*, Santo Tomás entiende que la completa razón de memoria implica, primero que nada, la retención habitual de las semejanzas intencionales de las cosas conocidas (*species*). Si atendemos a las premisas que dejamos en la introducción de este tercer punto, vemos como todo el conocimiento en Tomás de Aquino es intencional en tanto que la mente conoce al objeto intencionalmente, es decir, la intencionalidad y la representación dan cuenta de una mediación que permite el acceso cognoscitivo a la cosa misma, de manera que se enfatiza este carácter remitente o referencial. En segundo lugar,

la captación del pretérito (*S. Th*, I, q.79, a.6 y 7.). Si tomamos sólo la primera de estas condiciones, la retención habitual, se puede decir que en la mente hay una memoria. Esta memoria, que se ha venido llamando “intelectiva”, es la retención habitual de las especies inteligibles que sostenía Aristóteles. Para Santo Tomás esta memoria no se distinguiría del intelecto posible. Pero esta memoria sería tal impropriamente, porque el intelecto capta esta intencionalidad al objeto fuera de un tiempo, después de la abstracción, y esta, no entiende de tiempo pasado, y los actos mismos del intelecto humano son temporales, se dan según un antes y un después. Por tanto, el intelecto (se usa aquí como sinónimo de mente) es, entonces, memoria porque es conciencia intelectiva, conciencia de sus actos, de sus actos que se distienden en el tiempo, y también conciencia de sí mismo como sujeto unitario que distiende en sus actos.

También lo explica así Anthony Kenny en su brillante ensayo *Tomás de Aquino y la mente* cuando en el capítulo IV, después de haber dado estupendas pinceladas acerca de su pensamiento sobre la mente, se para y dedica unas cuantas palabras sobre la memoria:

La mente humana es apta no sólo para adquirir conceptos y convicciones, sino también para retenerlos. Una vez introducido el intelecto agente como facultad mental para adquirir conceptos, santo Tomás centra su atención en la potencia que los retiene, a saber, la memoria. Comienza por preguntarse si ésta es parte del intelecto y, para responder, hace primero unas cuantas distinciones. Mucho de lo que sabemos nos viene raras veces al pensamiento de una manera consciente. Cuando hablo, en alta voz o para mis adentros, sólo utilizo un mínimo de mi vocabulario activo, y cuando escucho u oigo, me sirvo igualmente de una pequeña fracción de mi vocabulario pasivo, Todos conocemos muchos hechos, importantes o triviales, que casi nunca evocamos y en los que apenas ponemos atención; los consideramos como almacenados en algún rincón de nuestra mente (Kenny, 2000, pág. 60).

En efecto, todos guardamos en nuestro “almacén” algo que en su correspondiente momento estuvo en acto. En ese sentido, la memoria, nos dirá Tomás, forma parte del intelecto. El alma “es el lugar de las especies, pero no el alma entera sino solamente el alma intelectiva” (*D. Vr.* q.10, a.2, *sed* 1). Este almacén, como también explicamos antes, es lo que se conoce en la filosofía aristotélica como el «intelecto receptivo» (*S. Th.* Libro I, q. 79, a.6). Esto, en cierto modo, es una crítica a la postura de Avicena que considera

que en el intelecto no puede haber ideas sin ser evocadas por el pensamiento. Para el pensador persa no podía haber algo en la mente si no se piensa. Decía, por el contrario, que cuando volvemos a utilizar un concepto o una idea, volvemos a repetir el mismo proceso de aprendizaje que nos llevó una vez a conocer el ente (en sentido general) en cuestión, “y según esta opinión, la memoria no estaría en el ente como la retención de algunas especies, sino según la habilidad de recibirlas de nuevo” (*D. Vr.* q.10 a.2 r). Pero Tomás de Aquino no acepta eso, pues dice que Aristóteles, en el libro III de *Sobre el alma* afirma que las ideas de los objetos pensables pueden residir en la memoria en forma de potencia, aunque no de la misma manera en que lo estaba antes de ser aprendido: “es la potencia que una persona tiene para considerar en acto u conocimiento que le es habitual” (*S. Th.* Libro I, q.79, a.6). Como es propio del buen filósofo, Tomás se encarga de dividir y esclarecer estos conceptos. Ofrece unos conceptos nuevos que ayudan a aclarar los diversos tipos de potencias y actos que hay. Nos explica Kenny, con una genial selección de ejemplos, que el niño que aún no tiene aprendido el lenguaje pero que tiene la capacidad de aprenderlo (en contraposición con los animales) dispone de una «potencia remota» con relación al uso del lenguaje, es decir, tiene la capacidad, la potencia de acoger un lenguaje, pero todavía no lo hace. En cambio, un adulto que ha aprendido su lengua materna y tiene plena desenvoltura con él, aunque no lo esté usando en este preciso momento⁸, se encuentra en este sentido en acto en comparación con la potencia del niño. A esto lo llama Tomás «acto primero», que puede dársele el nombre de hábito o disposición (*habitus*); es algo que está a caballo entre la potencia y el acto (Kenny, 2000). Y si existe un acto primero, también existe un acto segundo, que se corresponde, en este caso, con estar hablando o comprendiendo ese lenguaje, es decir, con llevar a la actualización ese acto primero.

Nos hemos permitido en este apartado despegarnos un poco más de la letra del *De veritate* por cuestiones obvias. No creo que fuera tan interesante saber sin más si la memoria se encuentra en la mente o no; por ello, lo adecuado era saber en qué consistía ese intelecto receptivo del que hablaba Aristóteles, en qué consistía la memoria y cómo, definiéndola y desarrollándola, hemos visto que no solo es que la memoria pertenece a la mente, sino que es imposible que no lo sea, pues de lo contrario se caería en el error de Avicena que ya ha sido firmemente contraargumentado por Tomás con el propio

⁸ Cosa que nosotros nos cuestionamos, pues nos resulta complicado imaginarnos a un adulto que sepa hablar y que en algún momento no use el lenguaje, ya sea en la forma de soliloquios o de simples palabras sueltas que se le vengán a la mente. Cfr. Kenny, A: *Tomás de Aquino y la mente*, pág.61.

Aristóteles. De todo esto que hemos dicho líneas arriba se deriva la importancia de que la memoria se resguarde en el intelecto, pues de lo contrario estaríamos hablando de otra cosa. Tomás de Aquino se esfuerza aún así en buscar unas buenas objeciones, pero como siempre, las destruye o las deja sin sentido. Para él, la memoria sí se encuentra en la mente. Dirá que la memoria, según el uso común de los hablantes, concierne al conocimiento de las cosas pasadas, y que conocer lo pasado en cuanto pasado, es propio de quien conoce el ahora en cuanto el ahora. Y esto lo hace el sentido. Y del mismo modo que el intelecto conoce el universal, es decir, no conoce al singular en cuanto que tal, el este mismo no conoce al pasado o al presente como tal. Y como la memoria, según nos cuenta Tomás, se refiere a lo que es pretérito con relación al presente (fuerte matiz de la concepción del tiempo de San Agustín), está claro que la memoria no está en la parte intelectual del alma, sino sólo en la sensitiva. Pero la clave de la interpretación de este artículo está en que si seguimos esta lógica, caeremos en un error, y Aquino nos lo dice en las últimas líneas del artículo. Si seguimos esta argumentación, erraremos como Avicena, pues de todo esto se sigue que todo conocimiento debería volverse a crear cada vez que se va hacia él, pues la facultad sensitiva no guarda nada, sino que va a la cosa misma. La memoria como retención de especies no estaría en la mente si seguimos esta lógica, sino que consistiría en la habilidad de recibirlas de nuevo; pero esto no es nada razonable, principalmente porque el intelecto posible posee una naturaleza más estable que el sentido, de lo que se derivaría que no existiese un hábito del ordenamiento de los conceptos que el intelecto agente nos proporciona (*D. Vr. q.10, a.2*)

4.2.2. Artículo 3: Si la memoria se distingue de la inteligencia como una potencia respecto de otra potencia.

Como ya dijimos en el inicio del anterior punto, muchos de los temas tratados allí convergían con los de aquí. Aun así, existen algunos que, por su peculiaridad, trataremos sin más. Lo que se pregunta aquí Tomás de Aquino es si la memoria se distingue de la inteligencia en tanto que ambas son potencias. Hay que tener muy en cuenta, y esto lo tiene en común con los artículos anteriores que ya hemos visto y analizado, que el concepto de «potencia» se “antepone” al de «acto» en el sentido de que este último es el efecto de aquel primero. Este modo de definir al acto y a la potencia como contraposición

puede resultar muy problemática, pero creemos que está justificada de sobra si atendemos a la respuesta por parte de Aquino que más tarde analizaremos.

Tal y como nos tiene acostumbrados siempre, comienza el artículo dejándonos sus posibles objeciones, las más elaboradas y rebuscadas entre todas las posibles. De un modo conciso, podemos decir que las objeciones, que defienden que no se puede distinguir el intelecto de la memoria en tanto que potencias, son las siguientes: primero, que no se pueden distinguir porque de la premisa inicial de que “actos diversos pertenecen a potencias diversas” (*D. Vr. q.10 a.3*) no se sigue que el intelecto y la memoria se dediquen a diferentes cosas, ya que ambos se encargan de retener las especies. Segundo, porque ambas no tienen en cuenta el tiempo a la hora de recibir algo, y esto es así porque según dice S. Agustín en *De Trinitate*, “la memoria versa comúnmente sobre las cosas pasadas, presentes y futuras; por consiguiente, la memoria no se distingue del intelecto”.

En tercer lugar, utiliza la objeción de que al entender la inteligencia de una doble manera, la primera en tanto que afirmamos entender lo que pensamos en acto (intelecto), y la segunda cuando afirmamos que entendemos lo que no pensamos en acto (memoria), no se puede diferenciar a la inteligencia de la memoria como potencias independientes.

El cuarto y quinto argumento que usa en favor de las objeciones, giran en torno al mismo prisma de enfoque, este es, el lado intelectual del alma. Los argumentos se relacionan entre sí y se pueden condensar en lo siguiente: si consideramos que la inteligencia es una potencia que permite al alma pensar en acto, se podría distinguir perfectamente de la memoria en tanto que es potencia. Pero pertenece a la misma potencia entender sin pensar y entender pensando. Además, en la parte intelectual del alma no se encuentra alguna potencia que no sea cognoscitiva, motiva o afectiva, pero la voluntad es afectiva o motiva, y en cambio la inteligencia es cognoscitiva. De estos dos pares de premisas, se concluye, en realidad, que la memoria no es una potencia distinta de la inteligencia, mostrando lo mismo que los argumentos señalados anteriormente.

Pero Tomás le da una vuelta a todo esto y se sirve de la negatividad de los argumentos contrarios para afirmar que precisamente sí que existe una diferencia entre la inteligencia y la memoria como potencias. Siendo fieles al texto una vez más, empieza el *sed contra* afirmando que el mismo San Agustín, que como queda demostrado con anterioridad afirma que la memoria no se distingue del intelecto, ahora dirá que el alma es “a imagen de Dios por el hecho de que puede hacer uso de la razón y

del intelecto para entender a Dios y contemplarlo” (Hipona, p.775) por lo que la imagen en el alma se entiende según sus potencias. Pero la imagen en el alma se entiende en cuanto que ella se encuentran estas tres facultades (separadas y distinguidas): memoria, inteligencia y voluntad. Este argumento nos parece impresionante y aunque lo cierto es que muy concreto y abstracto, el tener la capacidad para encontrar esta aparente contradicción en los argumentos de San Agustín, es cuanto menos de admirar. Y ya que hemos explicado casi literalmente este primer argumento, aprovecharemos para explicar los siguientes dos porque versan sobre la misma temática para explicar la independencia de las potencias, es decir, las facultades de la memoria, la inteligencia y la voluntad. A este respecto, el segundo “*sed contra*” nos muestra claramente que, si estas facultades no fueran las tres potencias, alguna sería acto o una operación, pero estos no están en el alma, pues no siempre se entiende o se quiere en acto. De ello deducimos nosotros que no siempre podemos conocer en acto, es decir, que no siempre nuestro conocimiento es consciente y claro sobre las cosas, sino que algunas veces nos instalamos en creencias o conocimientos ya hechos, como por ejemplo los hábitos: “entre el acto y el hábito o la potencia no se encuentra una igualdad, porque la potencia se extiende a más cosas que el hábito, y el hábito a más que el acto” (*D. Vr. q.10, a.3, sed contra 3*). Las tres facultades no estarán siempre en el alma, y así el alma no será siempre a imagen de Dios, lo que será contrario a S. Agustín. De ello vemos también justificada la definición que dimos líneas más arriba sobre la potencia y el acto como contrarios.

Además, creemos conveniente justificar (y así enlazamos los artículos tratados entre sí) que, aunque la memoria, en cuanto está en la mente (a.2), no es una potencia distinta del intelecto posible, sin embargo, entre el intelecto posible y la memoria hay una distinción según la relación a cosas diversas, tal y como dejamos por escrito en la primera objeción de este artículo.

Ya por último en este artículo, podemos mostrar la respuesta que Santo Tomás nos da y que sigue la línea de la argumentación anterior. La pregunta que deberíamos de plantear para entenderlo es: ¿cómo se encuentra la imagen de la Trinidad en el alma? Primero, según una imitación perfecta en tanto que recuerda, entiende en acto y quiere en acto, y esto es así porque el Verbo no se puede concebir de otro modo que con un pensamiento actual. El recuerdo del que hablamos se refiere en Santo Tomás a una memoria que comporta un conocimiento habitual, el acto que mencionamos se refiere a un conocimiento actual procedente de ese conocimiento, y el querer en acto que

decimos, es, sin más, el movimiento en acto de la voluntad procedente del pensamiento. En cambio, el otro modo en que la imagen de la Trinidad se encuentra en el alma es según una imitación imperfecta, según los hábitos y las potencias (aquí se puede ver de nuevo que la distinción entre objetos conocidos y actos de conocer es jerárquica, tal y como dejamos señalado en las premisas de la teoría del conocimiento de Tomás, en concreto en el apartado b). De este modo de tener la Trinidad en el alma, se sigue que esa imagen se encuentra ahí según la mente, el conocimiento y el amor. La primera es una potencia y los dos siguientes unos hábitos existentes. Por todo esto, en el artículo 1 se deja claro que la mente no es la esencia del alma (*D. Vr. q.10, a.1*), pues se nota que la mente no agota al alma, sino que aquella es una parte de esta, ya que la mente se considera en el tomismo como potencia y del alma se habla en términos actuales o intelectuales en acto.

Nos dirá para concluir que los actos se encuentran radicalmente en las potencias lo mismo que los efectos en las causas, por eso también la imitación perfecta que es según la memoria, la inteligencia actual y la voluntad como movimiento hacia el querer en acto, se pueden encontrar en las potencias a tenor de las cuales el alma puede recordar, entender y querer: “De esta manera la imagen (de la Trinidad) se encontrará según las potencias” (*D. Vr. q.10, a.3*).

Y por todo lo demostrado ya, finalizará Tomás con las siguientes palabras que pondremos de forma literal por la claridad y el valor que de ellas se siguen:

Por eso, aunque en la mente de alguna manera puede estar la memoria, sin embargo, no puede estar como potencia de suyo distinta de las demás, en el modo en que los filósofos hablan de la distinción de las potencias, pero de este modo la memoria solamente puede encontrarse en la parte sensitiva del alma que es dirigida a lo presente en tanto que presente; por ello, si debiera dirigirse al pasado, se requiere una potencia más alta que en el sentido mismo. Aunque la memoria no sea una potencia distinta de la inteligencia en cuanto que la inteligencia se toma como una potencia, sin embargo se encuentra la Trinidad en el alma también considerando sus potencias, en cuanto que una sola potencia, como es el intelecto, se relaciona con diversas cosas, es decir, a tener conocimiento de algo de modo habitual y a considerarlo de modo actual, como también San Agustín distingue la razón inferior de la superior por la relación a cosas diversas (*D. Vr. q.10, a.3*).

4.3 El conocimiento de las realidades materiales

4.3.1 Artículo 4: Si la mente conoce las realidades materiales.

A pesar de que la mayoría de los artículos hasta ahora tratados son importantes para el tema de nuestro trabajo, lo cierto es que el artículo que hemos de analizar ahora es incluso más importante si tenemos en cuenta nuestro modo de conocer las realidades materiales y qué certeza tenemos respecto de ellas. Como siempre, deberíamos introducir el artículo formulando la pregunta: ¿conoce la mente las realidades materiales? Aunque quizá deberíamos cuestionar, y es aún más interesante, ¿puede haber conocimiento de la materia o tan si quiera de la realidad? Y para definir, antes de entrar en la temática, ¿qué es eso de conocer, que tanto buscamos en el presente trabajo?

Creemos conveniente que dejar una buena definición de qué es conocer, puede suponer una buena base para lo que viene a continuación, por lo que empezaremos respondiendo la última de las cuestiones que hemos lanzado: ¿qué es propiamente conocer? Por supuesto, conocer, al igual que ser, se dice de muchos modos, y la historia de la filosofía lo ha interpretado desde diversos ángulos y grados. Desde el idealismo al realismo, existen diversas respuestas que atienden a una problemática abierta siglos antes. Pero aquí nos quedaremos con lo que entiende Tomás respecto al conocer, lo que por otra parte tan bien nos vendrá de tener en mente para el desarrollo del presente apartado y del siguiente. Étienne Gilson lanza una propuesta genial en su afamada obra *El ser y los filósofos* que dice:

Conocer es *concebir* conocimiento. Todo acto de conocimiento intelectual termina en una intelección, esto es, en lo que es intelectualmente conocido (*ipsum intellectum*), y lo que de este modo se ha concebido es una «concepción» (*conceptio*), que se expresa en palabras. Ahora bien, lo intelectualmente concebido es de dos clases, como se puede ver por las mismas palabras que lo expresan. Puede ser simple, como sucede cuando nuestro intelecto forma la quiddidad de una cosa, en cuyo caso su expresión verbal es incompleja. Puede también ser complejo, como sucede cuando nuestro intelecto compone o divide (*componit et dividit*) tales quiddidades. En ambos casos hay un acto intelectual de concebir y, por lo tanto, una intelección concebida, pero lo que se ha concebido en el primer caso se llama concepto (*conceptus*), mientras que lo que se ha

concebido en el segundo caso es un juicio (*judicium*). Juzgar es componer o separar, en un acto intelectual, dos elementos de la realidad captados por medio de conceptos (Gilson, 1948, p. 247).

Por supuesto, tal y como decíamos, este no es un debate aislado, sino que hunde sus raíces en la filosofía antigua. Platón y Aristóteles le dieron vueltas al asunto: Platón optó por las ideas, Aristóteles declaró que le interesaba el estudio de esta realidad. Pero aún anterior a ellos, Heráclito y Parménides se cuestionaban lo mismo. El segundo afirmaba que el Ser era inmutable, mientras que el segundo creía que la realidad se encontraba en un continuo devenir. La historia de la filosofía y del pensamiento ha avanzado, pero las problemáticas de esta índole han calado fuerte y profundamente en nuestra cultura, pues bastantes siglos después, concretamente en el XIII, Santo Tomás se torna heredero de estas cuestiones y decide desarrollar una teoría que le permita conocer la verdad.

Tomás nos habla de esto en el artículo 4 de la cuestión 10 del *De Veritate*, pero también lo hace en la *Suma Teológica*, por lo que nos vemos obligados, so pena de perder una visión de conjunto, a consultar qué dice allí y por qué. Las cuestiones 84, 85 y 86 giran en torno al conocimiento intelectual del mundo físico, cosa que vemos en relación nuestra cuestión a analizar. Tanto en una como en otra, la preocupación es la misma, esta es, la posibilidad de sostener algún conocimiento, de conocer y legitimar si realmente podemos tener alguna certeza sobre el conocimiento, o si por el contrario, estamos instalados en unas creencias o hábitos que no nos muestran la verdad. Al hablar de conocimiento intelectual del mundo físico, se ponen en juego tres conceptos, a saber, el intelecto, los sentidos y la imaginación. Además, al hacerlo se sitúa por encima de las ciencias naturales, cuya posibilidad le interesa defender. “La ciencia está en el intelecto. Por tanto, si no hay conocimiento intelectual de los cuerpos, tampoco habrá ciencia de los cuerpos, y eso será el fin de las ciencias naturales, que tienen por objeto los cuerpos y sus cambios” (*S. Th.* libro I, q.84, a.1), continuación implícita de lo que señaló con relativa anterioridad en el *Sed contra* de la cuestión 4 del libro décimo del *De veritate*: “Las cosas que pertenecen a la ciencia natural son conocidas por la mente; pero la ciencia natural versa sobre las realidades materiales; luego la mente conoce las realidades materiales” (*D. Vr.* q.10 a.4).

De esta relación entre lo escrito en una y otra obra, podemos sacar en claro que el mundo que nos rodea es material y cambia constantemente; ¿cómo, pues, puede haber un conocimiento inmaterial de él?

La respuesta preliminar de Tomás es que todo cambio presupone algo que no cambia: cuando una cosa cambia de color, sus cualidades sensoriales varían, pero la sustancia sigue siendo la misma; cuando el vino se convierte en vinagre, una forma sustancial es sustituida por otra, pero la materia permanece. Las cosas mudables tienen relaciones fijas: que Sócrates está sentado es una verdad contingente, pero que si está sentado no está de pie, es una verdad inmutable. Al captar verdades inmutables acerca de objetos mudables, se posibilita la ciencia física (Kenny, 2000, p. 97).

De este fragmento podemos deducir dos cosas principales en relación a nuestra investigación. La primera es que -y a riesgo de resultar repetitivos y casi maniáticos con querer cerrar el trabajo en sí mismo y relacionar constantemente a los diversos puntos- tal y como dijimos en las primeras líneas del apartado 3.1, la teoría del hilemorfismo aristotélico está detrás de todo esto, pues las «cosas mudables» no son más que la forma, que de algún modo se relacionaba con lo transitorio, mientras que la «sustancia» tiene que ver con la materia. De todos modos, esta es una tesis que asume muchas diferencias y es muy matizable, si bien guarda cierta relación como hemos mostrado. La segunda cosa, y esta es para nosotros la más importante, es que de este texto se deduce a la perfección el objetivo que perseguimos durante todo el trabajo: la certeza se encuentra claramente aquí, en estas verdades inmutables, en este Sócrates que si se encuentra sentado no está de pie, cosa que en realidad corresponde al principio de no contradicción aristotélico. La base de la ciencia se construye sobre estas certezas inmutables, universales y generales, que captando la verdad acerca de los objetos mudables, posibilita la ciencia física. Y como dice en el *Sed contra* (1): “las cosas que pertenecen a la ciencia natural son conocidas por la mente; pero la ciencia natural versa sobre las realidades materiales; luego la mente conoce las realidades materiales” (*D. Vr. q.10 a.4*). Y con un argumento parecido termina este *sed contra*, afirmando que las realidades materiales provienen de los sentidos, y que el conocimiento de la mente tiene su origen en el sentido, por lo que también la mente conoce las realidades materiales. Se nota, una vez más, todo el esfuerzo del Aquinate por tejer sus argumentaciones con una perfecta y pulida lógica,

que no deja escapatoria a otra posible respuesta porque sería, básicamente, ir en contra de las leyes de esta.

Por último, para respaldar aún más sus argumentos, Santo Tomás da una respuesta final al respecto de si la mente conoce las realidades materiales. Dirá, en pocas líneas, que el modo de conocimiento de una cosa se produce según la condición del cognoscente (sujeto que conoce), en el que la forma es recibida conforme a su modo de ser. Esto suena demasiado moderno, incluso algunos podríamos pensar que Tomás adelanta por la izquierda a Kant. En cambio, no se habla ni se expresa en los mismos términos. La tesis principal de Santo Tomás aquí es que no conocemos a las cosas en su esencia, sino que la mente humana está limitada a conocer sus formas, que las saca directamente de las cosas. En la mente divina o en la angélica, esto no sucede así, puesto que en ella existen las formas de las cosas, de las que fluye el ser de las cosas, común a la materia y a la forma. A nosotros, en el mejor de los casos, no nos queda otra que conocer la materia por medio de una analogía con las formas, “mediante la semejanza de la forma es conocida la misma realidad material, como si alguien por el hecho de conocer la chatez, conociera la nariz chata” (*D. Vr. q.10 a.4*). Concluimos con estas palabras que efectivamente la mente sí que conoce las realidades materiales, aunque de un modo imperfecto y más material que la mente divina o la angélica, pues al fin y al cabo, esa analogía que hacemos para conocer lo inmaterial de las realidades materiales, es una creencia, una epistemología del riesgo que no comprende, como la divinidad, la certeza absoluta.

4.3.2 Artículo 5: Si nuestra mente puede conocer las realidades materiales en su singularidad

Dentro de la problemática histórico-filosófica de cómo la mente tiene conocimiento acerca de la materia o de las cosas sensibles, han existido siempre varias vertientes que enriquecen a esta cuestión que aquí nos subyace. Una de las preocupaciones era la de si nuestro intelecto capta las cosas en su esencia (o su materia prima) o simplemente capta sus formas. De ello se deriva otro factor que está muy próximo al anterior y que consiste en determinar y pensar acerca de si nuestra mente puede conocer las realidades materiales en su singularidad. Por supuesto, la historia de la filosofía también ha tratado este tema ampliamente con el problema de los universales y

de los particulares, y la Edad Media, en concreto en la escolástica, se estudió con total profundidad e integridad, hasta el punto de que fue uno de los temas de los que más se escribió. En el anterior apartado hemos visto si es posible o no que la mente conozca la realidad material, pero de lo que se trata ahora es de saber sobre lo que nuestro entendimiento conoce en las cosas materiales, y más en concreto, ¿conoce o no conoce lo singular?

Este tema también lo trata en la Suma Teológica, en la cuestión 86, artículo 1, aunque de una forma quizá menos prolongada. Allí, se llevan a cabo muchos argumentos que también se estudian en *Las cuestiones disputadas sobre la verdad*, por lo que iremos entrelazando los de una y otra obra. Tomás aborda esta cuestión rechazando las objeciones que dan vía a que sí podamos conocer a las cosas en su singularidad. Entre esas objeciones, destaca la de que el singular posee el ser a causa de la materia, por lo que igualmente también se llaman realidades naturales aquellas cosas que en su definición poseen materia; pero la mente, aunque sea inmaterial, puede conocer las cosas naturales; por tanto, por la misma razón puede conocer las cosas singulares. Pero responderá que el conocimiento que se tiene de la materia según la analogía de la forma (relación con el apartado anterior), es suficiente para ello, pero no para conocer a la cosa en su singularidad (*D. Vr. q.10, a.5*). Además, en la Suma Teológica, deja caer el argumento de que algunos filósofos piensan que un objeto podría identificarse como individuo por la lista de características o propiedades que tiene. Una propiedad, según dicen, entrañan algún universal. Pero Tomás rechaza radicalmente esta tesis y dirá que, por larga que fuera la lista de esos universales, es lógicamente posible que correspondan a más de un individuo (Kenny, 2000). La clave del asunto está en que el intelecto, a todo objeto al que se dirija o se decline (recordemos que el conocimiento es intencional) lo hará de una forma universal, entonces ¿cómo puede haber conocimiento intelectual de algo singular? A ello responde en la cuestión 86, artículo 1 que mencionamos con anterioridad:

Directa y primariamente, nuestro intelecto no puede conocer lo singular en las cosas materiales. Esto se debe a que el principio de individuación en las cosas materiales es la materia individual y a que nuestro intelecto, como antes decíamos, actúa abstrayendo de esa materia la especie inteligible. Ahora bien, lo que se abstrae de la materia individual es universal. Por eso nuestro intelecto sólo conoce directamente los universales (*S. Th. q. 86, a.1*).

Esta manera de tratar el problema soluciona y nos pone de relieve varias cosas. La primera es que de nuestra mente siempre se deriva o se abstrae una especie inteligible, que a pesar de que proviene de la individuación de la materia, esta no puede ser captada por la propia naturaleza del intelecto. Por su puesto que Santo Tomás reconoce que la información empieza por los sentidos, pero la imagen que estos cogen y que imprimen en la imaginación hasta convertirlo en fantasma, esperando a que el intelecto agente conceptualice, es abstraída por el intelecto, que solo conoce al universal.

Como lo subraya Tomás, no hay individuación posible con el mero enunciado de una serie de atributos. Sólo, tal vez, señalando expresamente a esa persona o llevando a alguien a verla, podemos establecer, sin asomo de duda, de quién se trata; y el hecho de señalar o de ver van más allá del puro pensamiento intelectual (Kenny, 2000). Lo particular lo podremos conocer después de una reflexión, de forma indirecta, porque como dice Tomás en la Suma, “incluso después de haber abstraído las especies inteligibles, no puede entender en acto por ellas a no ser volviendo a las representaciones imaginarias en las que entiende las especies inteligibles” (*S. Th.* q.86, a.1).

Y poniendo en relación esto que hemos dicho con el apartado anterior, si el hombre no tenía la capacidad para conocer la esencia de las cosas, o la verdad de las mismas en un sentido muy amplio, tampoco tendrá suficientes recursos como para reconocer al particular antes que nada, a pesar de que lo primero que conoce por los sentidos es esto mismo. Nuestro intelecto actúa abstrayendo de esa materia la especie inteligible, y lo que se abstrae de la materia individual es universal, por eso nuestro intelecto sólo conoce directamente los universales. Nos recuerda esto a unas sabias palabras que la tinta del genial Chesterton dejó a modo de sentencia y que recorre y sustenta, a modo de columna vertebral, todo lo que estamos hablando y lo que nos queda por hablar:

El tomista empieza por algo sólido como el sabor de una manzana, y después deduce una vida divina para el intelecto, mientras que el místico empieza por agotar al intelecto y termina por decir que sentir a Dios viene a ser como el sabor de una manzana (Chesterton, 1934, p. 74).

Parece que Santo Tomás hace una revaloración de los sentidos, de lo mundano, del sentido común, y en este apartado se ve especialmente bien, cuando humildemente vislumbra la naturaleza del hombre y reconoce que nuestro modo de conocer y de

acercarnos al mundo es tan vago y tan alejado de la verdad, que lo único que nos queda son las formas y aún estamos tan alejados del objeto particular en sí, que no podemos conocerlo; aceptando esto, el sabio de Aquino nos descifra una naturaleza sumisa y obediente a otras mentes que tienen la verdad en sí misma, como lo son las de naturaleza divina. Estas, conocen la materia o la esencialidad de las cosas y también las particularidades de las mismas, cosa que nuestra mente no y que solo sostiene una creencia a través de una analogía. El conocimiento de lo particular, de igual forma, llegaría por después de una reflexión: “Mientras que el universal es inteligido, el singular es sentido” (*D. Vr. q.10 a.5*). Nos gustaría cerrar el punto con unas palabras que dedica Gilson al tema y que no requieren de una lectura pormenorizada ni lenta, sino que, gracias a su elegante y sencillo estilo, lo deja todo más que aclarado:

El hombre está situado en un universo en el que lo inteligible no se encuentra en estado puro y la imperfección de su intelecto, además, es tal que la intuición de lo inteligible puro le es completamente negada. El objeto propio del intelecto humano es la quiddidad, es decir, la naturaleza existiendo en una materia corpórea particular. No tenemos que reconocer la idea de piedra, sino la naturaleza de tal piedra determinada y esta naturaleza resulta de la unión de una forma con su materia propia. Asimismo, la idea de caballo no es el objeto de nuestro conocimiento; tenemos que conocer la naturaleza del caballo realizada en tal caballo concreto, determinado. En otros términos, los objetos del conocimiento humano comportan un elemento universal e inteligible, asociado a un elemento particular y material (Gilson, 1919, p. 395).

4.3.3 Artículo 6: Si la mente humana recibe el conocimiento de las realidades sensibles

Este artículo lo trataremos de un modo más breve que los predecesores, dado que los datos aportados por los anteriores apartados complementan en su mayoría a los de este. No obstante, y teniendo en cuenta que este artículo trata ahora sobre el origen del conocimiento en la mente (donde debe estar todo lo conocido), deberemos esbozar cuales

son los argumentos principales por los que parece que la mente sí recibe de las realidades sensibles el conocimiento, y también por los que no (objeciones).

Esta cuestión ha sido de igual forma muy trabajada en la filosofía antigua. Algunos, como los platónicos (y los neoplatónicos en la Edad Media) creían que la verdad del conocimiento provenía de una causa exterior separada de la materia. De desarrollar esto se encarga Tomás de Aquino en la respuesta. Dice que esta postura, la de concebir el comienzo de la ciencia en lo exterior a la mente, ha sido suficientemente refutada por el filósofo, pues demuestra que las formas de las cosas sensibles no se pueden poner más que en la materia sensible, y como queda demostrado en el anterior apartado, las formas naturales ni siquiera pueden ser entendidas sin la materia sensible universal, como por ejemplo un chato sin nariz. Pero su crítica no queda ahí, sino que aprovecha para arremeter contra la postura de Avicena. Sobre esta cuestión pensaba el ilustre persa que como las formas sensibles no se adquieren en la materia sensible más que por influencia del entendimiento agente (que no pertenece al alma, sino que es una substancia separada que conceptualiza), tampoco las formas inteligibles se imprimen en las mentes humanas más que procedentes del entendimiento agente. Pero esta concepción acerca del intelecto agente y de la forma de acercarse al conocimiento de la realidad sensible es fuertemente rechazada por el Aquinate, porque considera que bajo estos presupuestos no sería necesaria la dependencia entre el conocimiento de la mente y las potencias sensitivas, mientras es claro lo contrario (*D. Vr. q.10, a.6*). Y es claro por el sentido común al que apela Tomás en las siguientes líneas de la respuesta, porque se refiere a la incapacidad de los sentidos como como negación de la capacitación de la ciencia, es decir, puesto que todos tenemos sentidos y sabemos que en ocasiones existen personas, o nosotros mismos, a los que nos falta algún sentido, o este se ve dañado, nos daremos rápidamente cuenta de que, si falla algún sentido, falla la ciencia correspondiente a sus objetos sensibles, como por ejemplo -y eso lo diré en otras ocasiones-, aquel que no dispone del sentido de la vista no puede estar adiestrado en la ciencia de los colores. Incluso aquellas cosas que la mente conoce de modo habitual, nos dirá Tomás, tampoco podremos conocerla en acto en nuestra mente, a pesar de que forme de ella algunos fantasmas.

Estas dos posturas que critica, la platónica y la de Avicena, mantienen que el comienzo de nuestra ciencia, de nuestro conocimiento, proviene de una causa exterior separada de la materia. Pero se ocupará también de derrumbar a aquellas dos posturas que, igualmente sostenedoras del error, han defendido que el comienzo de la ciencia

procede de una causa interior. Ejemplo de este último tipo, son las que defienden que el alma conoce en sí a todas las cosas, pues se trata de recordar para alcanzar el conocimiento acerca de todo. Según esta teoría, no conocemos propiamente, sino que desvelamos lo que nuestra alma contiene, es decir, recordamos. A nosotros, aunque esto no lo diga explícitamente Tomás de Aquino, nos recuerda a la teoría de la reminiscencia, y posiblemente se esté refiriendo a los pitagóricos, ya que su posterior crítica a este “grupo” recae sobre la unión del alma y el cuerpo. Estos, creían que el cuerpo estorbaba a la hora de recordar, que suponía un obstáculo. Pero como ya se sabrá, Tomás sí que valora la función del cuerpo, pues en este se insertan los sentidos, que son en realidad las condiciones de posibilidad de todo conocimiento. Por ello, no le parecerá razonable ver al cuerpo como algo “malo” o como un “defecto del alma” bajo la perspectiva filosófica ni tampoco bajo la teológica. El segundo grupo de estos que defienden que el comienzo de la ciencia se encuentra en el interior son aquellos que creen que el alma forma en sí, con la presencia de las realidades sensibles, las semejanzas de las cosas sensibles (*D. Vr. q.10 a.6*). No será razonable básicamente porque ningún agente obra más que en cuanto está en acto, de lo que se sigue que el alma forma en sí misma las semejanzas de todas las cosas, se cae de nuevo en el error anteriormente refutado.

La postura de nuestro pensador atenderá a la consideración aristotélica de que la ciencia de nuestra mente procede de lo intrínseco, pero del mismo modo también de lo extrínseco, es decir, procede no sólo de las cosas que están separadas de la materia sino también de las cosas sensibles mismas. Pero, ¿cómo es esto posible? Tomás explica en la respuesta de este artículo que Aristóteles, que está en lo cierto, establecía que nuestra mente establece una doble relación cuando se compara con las cosas sensibles que están fuera de nuestra alma.

La primera, como el acto respecto de la potencia, es decir, los objetos de fuera del alma se presentan como inteligibles en potencia mientras que la mente misma en inteligible en acto, por lo que se sigue que se establece luego en el alma el entendimiento agente, el cual hace que lo inteligible en potencia, sea inteligible en acto. Esto, que, aunque suene muy abstracto y difuso, lo que nos quiere decir en realidad es que la mente puede conocerlo todo en potencia, pero tan solo algunas cosas son demandadas a conocerse, y cuando les llega el momento, se convierten en acto (inteligible, por supuesto). La mente puede conocerlo todo, no encuentra límites potencialmente, aunque sí de acto; por ejemplo, yo podría conocer todos teoremas matemáticos del mundo y

estudiarlos, pero al no implicarme en ello, no los conozco como acto, quedando la posibilidad remota de que algún día me acerque a ellos.

La segunda, tiene que ver con cómo la potencia se relaciona con el acto, pero en el siguiente sentido: en tanto que la mente conserva en sí las formas de las cosas como potencia, mientras están en las cosas como acto. Será tan sólo mediante la luz del intelecto agente cuando se abstraigan del objeto conocido las formas en acto. Bajo este desarrollo la mente solamente tiene la posibilidad de unirse al acto, que en sí misma no es una posibilidad, sino una potencia en el sentido estricto aristotélico, por lo que queda lejos de ella el aprehender las cosas en su auténtica realidad, o conocer las cosas con total certeza, pues lo único que nos queda es unir la potencia con el acto de esta forma, esto es, reposar(nos) en la creencia, entendiendo por creencia la única alternativa de conocimiento posible una vez hemos visto que es imposible agotar el fenómeno conocido en su totalidad o tener certeza completa de él. De este modo se ve cómo sí la mente humana recibe la información de las cosas sensibles, aunque de un modo matizado, pues al fin y al cabo no dejamos sino de aplicar las formas en potencia a las formas en acto.

4.3 Artículo 8: Si la mente se conoce así misma por esencia o por medio de una especie

Este octavo artículo supone el último de nuestra elección para ver la temática que nos concierne. Saltándonos el artículo siete porque bajo nuestro punto de vista, si la imagen de la Trinidad está en la mente en cuanto conoces las cosas materiales, es un tema más teológico que filosófico, nos adentramos ahora a uno de los artículos o problemáticas más complejas, pero a la vez más importante que recogen los escritos de Aquino. Se nota además que es uno de sus temas preferidos, pues se extiende más que en la mayoría de los demás artículos de la misma cuestión.

El artículo se cuestiona si la mente se conoce a sí misma por esencia o por medio de una especie. Nos debe sonar aún más atractivo una vez que hemos dejado claro que la mente no es la esencia del alma, sino que es una potencia y que las cosas no son conocidas en su esencia misma sino en su especie. Pero, ¿qué pasará con la mente misma? ¿Se conoce así misma por sí misma o la entiende como cualquier otro objeto aún a sabiendas que es de ella misma de lo que se trata?

En todo momento debemos tener en cuenta de que lo que está cuestionándose aquí Tomás no es el autoconocimiento del ser humano, sino de la propia “autoconciencia” del intelecto humano. Esto lo estudia pormenorizadamente en la Suma dedicándole una cuestión por completo, la ochenta y siete. La esencia del ser humano viene, según Tomás, individuada por su propio poseedor, es decir, mi esencia viene en tanto que mi alma, mi esencia y mi intelecto son entes individuales que me pertenecen. Pero al preguntar Tomás si el intelecto se conoce por esencia, en realidad está criticando a los platónicos:

si el intelecto humano fuera un espíritu puro en contacto con algún mundo de puras Ideas, no cabe duda que su conocimiento de sí mismo sería una especie de autotranslucidez espiritual. Mas nuestras mentes no son así, al menos en esta vida (Kenny, 2000, p. 130).

Nos afirma en el *sed contra* (3) de este artículo, echando mano de la autoridad del Filósofo, que como este dice en el libro III de *Sobre el alma*, “en aquellas cosas que están separadas de la materia es lo mismo lo que es entendido y aquello por lo que es entendido; pero la mente es una cierta realidad inmaterial” (*D. Vr.*, q.10, a.8) Por este argumento simple y perfectamente lógico, que atañe una vez más al sentido común, podríamos fijar ya la respuesta de que la mente se conoce así misma por esencia, y no por especie, puesto que esta participa de la inmaterialidad de la que habla Aristóteles. Pero para seguir con su demostración, arremete Tomás con una de sus críticas mejor construidas y más demoledoras a nuestro entender, como es la que plantea a la primera objeción. Esta dice que, según Aristóteles, nuestro intelecto no entiende nada sin fantasma, y para la negatividad de la respuesta, no se puede recibir un fantasma de la misma esencia del alma (pues entraríamos en una contradicción de los términos por su uso), por lo que nos encierra este argumento a decir que la mente se conoce así misma por especie (abstraída de los fantasmas), y no por esencia. Tomás, para contrarrestar esto, dirá que nuestro intelecto, nada puede entender en acto, y esto es bien sabido, antes de abstraer de los fantasmas, ni tampoco puede tener un conocimiento habitual de las cosas distintas a él antes de la propia abstracción, pues tendrían que ser innatos en nosotros para conocerlos, tesis rechazada radicalmente por el Aquinate. Al negar el conocimiento de acto y el de hábito sin la abstracción, lo único que le queda por afirmar es que la esencia sí que es innata, por lo que no tiene necesidad de adquirirla de los fantasmas. Por tanto, la mente, antes de abstraer de los fantasmas, posee un conocimiento habitual de sí misma por el que puede percatarse de que existe (*D. Vr.* q.10, a.8). A partir de este argumento principal

contesta a las demás objeciones, pero tengamos en cuenta que este es más que suficiente para darnos cuenta de que la mente se concibe así misma por esencia. Y en ese mismo tono gira la cuestión ochenta y siete de la Suma de Teología, que básicamente nos dice que la mente, en cuanto conocimiento intelectual, se conoce así misma en su esencia de dos modos.

La primera, y la más fácil (diríamos casi obvia), es por la que “basta la presencia de la propia mente, que es el principio del acto por el que se percibe así misma” (*S. Th.* libro I, q. 87, a.1).

Pero la segunda, y más difícil, se descifra en tanto que la mente misma percibe su correspondiente actividad, o lo que es lo mismo, el conocimiento de sí por esencia viene a raíz de que el intelecto tiene de sus propios actos una anterioridad a sus disposiciones o aptitudes. Esto quiere decir, básica y llanamente, que cuando pensamos en algo, ya va implícito que pensamos: “si está justificado decir que conozco «p», lo está también decir que conozco que conozco «p»” (Kenny, 2000, p.132).

Este tema se tomará a lo largo de toda la Edad Moderna, y será el gran objetivo donde apunten filosofías como la de Descartes. Pero debemos de saber que quien primero formuló esta problemática en estos términos fue Aquino; la base de todo autoconocimiento es que, cuando pensamos, sabemos que estamos pensando, y por ello tenemos la certeza de que conocemos a nuestro intelecto. Culminamos con esta cita de Tomás de Aquino, que resume en esencia (nunca mejor dicho) esta temática, y que repasa, de algún modo, todo lo escrito en el presente trabajo:

Lo primero que conoce el intelecto humano es ese objeto; en segundo lugar, conoce la actividad misma por la que se conoce el objeto; y finalmente, por medio de esta actividad, el intelecto se conoce a sí mismo al pensar, que es su función propia (*S. Th.* Libro I, q. 87, a.3).

5. Conclusiones

Después de recorrer los diversos artículos que hemos tratado, así como varias obras más del Aquinate y también de sus principales estudiosos, como Gilson, Pieper, Sellés, Torrell o el fabuloso Chesterton, debemos poner fin a este trabajo. Y hemos de ponerle fin habiéndonos preguntado, ¿se puede conocer?, ¿es nuestro conocimiento sobre las cosas cierto, si estas están en constante movimiento y degeneración? ¿es nuestra memoria una forma de conocimiento?

Y también hemos de ponerle fin habiendo dejado claro que existe, detrás de la teoría del conocimiento de Tomás de Aquino, un conocimiento que no se sustenta en nada plenamente cierto, como por ejemplo el conocimiento de inmaterial de las realidades materiales, es decir, el conocimiento de su esencia; lo único que nos queda son las formas, el propio conocimiento de acto en el que el cognoscente se acerca al objeto, pero pierde en este sentido, todo conocimiento general o esencial, alejándose así de la verdad misma del objeto a conocer. Lo único que nos quedan son las analogías como método de conocer las esencias. Analogías basadas únicamente en las formas, porque la materia, de algún modo, sólo la conoce Dios, el cual es acto puro. De estas analogías, nos dirá Tomás con un gracioso ejemplo, se nos posibilita el conocimiento, como si alguien por el hecho de conocer la chatez, conociera la nariz chata. Efectivamente la mente sí que conoce las realidades materiales, aunque de un modo imperfecto y más material que la mente divina o la angélica, pues al fin y al cabo, esa analogía que hacemos para conocer lo inmaterial de las realidades materiales, es una creencia, una “epistemología del riesgo” que no comprende, como la divinidad, la certeza absoluta.

Pero también existe otro que cuenta con la certeza indudable, como, por ejemplo, el último artículo que hemos analizado. La mente se conoce así misma no por especie, es decir, no como ese acto psíquico que da a conocer un aspecto sensible de la cosa conocida (o representada como objeto bien en la fantasía o bien en la memoria), sino como esencia. La mente, antes de conocer, ya sabe que conoce, y esto, adelantando a Descartes, supone un cogito irrefutablemente certero, si bien debemos guardar las distancias con el francés, pues mientras este último apunta hacia dentro, el otro lo hace hacia fuera.

No obstante, en estas conclusiones del trabajo no nos queda otra que acometer la injusticia de presentar los puntos principales muy por encima y dejar a otros muchos

fuera. La verdadera potencia de este escrito se encuentra refugiada en el tercer punto, donde tras una breve pero necesaria biografía, y un entusiasmado pero cauteloso estudio de la obra, se abre paso al análisis de los artículos 1, 2, 3, 4, 5, 6 y 8, que bajo nuestro punto de vista son los que mejor contienen una relación con el tema de la creencia y de la certeza.

Por supuesto, también existen otros muchos puntos que guardan relación con el tema que nosotros hemos tratado aquí, pero que, por cuestiones prácticas de orden, tiempo y extensión, hemos dejado a un lado. La más clara, y que expondré muy brevemente, es la que Sellés, quien en *Hábito y Virtud* (1998) nos recuerda que en un tipo de hábitos se encuentra la certeza. Este tipo de hábitos son los de los primeros principios, a saber, los entendidos como a) *sindéresis* (hábitos de los primeros principios prácticos) y b) *entendimiento* (hábitos de los primeros principios teóricos): ambos no conocen discursivamente y, por lo tanto, no pueden errar, por lo que claramente mantienen una certeza en la que luego se desarrolla el conocimiento mundano. Esto mantiene muchas consideraciones y una gran influencia aristotélica, pero no nos extenderemos más puesto que esto demandaría otro trabajo de igual calibre al presente centrado en la temática de los hábitos.

Creemos haber demostrado, entonces, que la mente como potencia, y no como esencia del alma, la memoria, y el conocimiento de las realidades materiales tienen que ver con los modos de conocer el mundo, con las creencias o con las certezas que tenemos de este, pero también de nosotros mismos. Creemos haber demostrado, además, que el conocimiento es activo a cualquier nivel (sensible, racional o intelectual), que existe una jerarquía entre los objetos conocidos y los actos de conocer, que no cabe objeto conocido sin acto de conocimiento, que el objeto conocido como tal es puramente intencional, que el objeto formal en los sentidos es precedido en el órgano por una especie impresa (sentidos externos) o retenida (internos), que la verdad es el objeto propio de la inteligencia y que en sentido propio reside en ella aunque en sentido impropio se puede decir que está en la realidad, y que, por último, el ser de las cosas es causa de la verdad en el entendimiento. En definitiva, esperamos haber arrojado durante todas estas páginas algo de luz a la inigualable e inestimable obra de Santo Tomás de Aquino, tan revalorado y apremiado a finales del siglo pasado, pero tan olvidada y maltrata en los inicios del nuestro.

6. Bibliografía

Fuentes

- Aquino, T. (1956). *Quaestiones quodlibetales*. Edición de Marietti.
- Aquino, T. (2001) *Suma de teología*. Biblioteca de autores cristianos (B.A.C). Edición de Regentes de Estudios de las Provincias Dominicas en España.
- Aquino, T. (2005). *Sobre el Verbo*. Eunsa. Edición de Sellés, J.
- Aquino, T. (2014) *Suma teológica mínima: los pasajes filosóficos esenciales de la Suma teológica de Santo Tomás de Aquino*. Tecnos. Edición de Kreeft, P.
- Aquino, T. (2014). *Sobre la verdad: cuestiones disputadas sobre la verdad*. Biblioteca Nueva. Edición de Velarde, J.
- Aquino, T. (2015). *Cuestiones disputadas sobre la verdad*. EUNSA. Edición de Sellés, J., González, A., Idoya, M^a.
- Aquino, Tomás. (1954) *Opuscula philosophica. De fallaciis ad quosdam nobiles artistas*. Edición de R. Spiazzi.
- Aquino, Tomás. (2005) *Las creaturas espirituales: cuestión disputada acerca de las creaturas espirituales*. Ed. Gladius. Edición de Martínez, A.

Bibliografía secundaria

- Aristóteles. (1978). *Acerca del alma*. Gredos.
- Aristóteles. (2014). *Metafísica*. Gredos.
- Bacon, F. (1620). *Novum organum*. Lib. I, afor. 78. Trotta.
- Beuchot, Maurice. (2009). *Cuerpo y alma en el hilemorfismo de Santo Tomás*. Ed. UNAM.
- Burckhardt, J. (2004). *La cultura del Renacimiento en Italia*. Akal.
- Canals, F. (1987). *Sobre la esencia del conocimiento*. PPU.
- Chesterton, G.K. (2009) *Santo Tomás de Aquino*. Editorial homolegens.
- Gilson, É. (1978). *El tomismo: introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*. Ediciones Universidad de Navarra.
- Gilson, É. (2004). *La unidad de la experiencia filosófica*. RIALP.
- Gilson, É. (2005). *El ser y los filósofos*. Ediciones Universidad de Navarra.
- González, M. (1999). *Medievo y Renacimiento ¿Ruptura o continuidad?* Universidad de Santiago de Compostela.
- Guénon, R. (2001). *La crisis del mundo moderno*. Paidós.
- Hipona, A. (1956). *Sobre la trinidad*. Biblioteca de autores cristianos.

- Kenny, A. (2000). *Tomás de Aquino y la mente*. Herder.
- Pieper, J. (2021). *Introducción a Tomás de Aquino*. Rialp.
- Polo, L. (1984). *Curso de teoría del conocimiento*, vol. I. Eunsa.
- Polo, L. (1985). *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II. Eunsa.
- Polo, L. (1988). *Curso de teoría del conocimiento*, vol. III. Eunsa.
- Polo, L. (1994). *Curso de teoría del conocimiento*, vol. IV /1. Eunsa.
- Polo, L. (1996). *Curso de teoría del conocimiento*, vol. IV/ 2. Eunsa.
- Searle, J. (1996). *El descubrimiento de la mente*. Crítica.
- Torrell, J.P. (2002). *Iniciación a Tomás de Aquino. Su vida y su obra*. Eunsa.

Revista y artículos:

- Echevarría, M. La mente como *imago Dei* según Tomás de Aquino. *Espíritu LXVIII*. 157. p. 223-252.
- González, D. (2007). Escuela de Traductores de Toledo. *Infodiversidad, Sociedad de Investigaciones Bibliotecológicas*. 11(1)
- Mayne, M y Klenner, N. (2017). El Mal en Santo Tomás de Aquino y el problema de la responsabilidad humana. *Intus-Legere filosofía* 11(2), p. 87-120.
- Sanguineti, J. (2011). La especie cognitiva en Tomás de Aquino. *Tópicos*. 40. p. 63-103.

Web:

- Brock, Stephen. *Philosophica*:
<https://www.philosophica.info/voces/aquino/Aquino.html#Torrell2008>
- Alarcon, Enrique. *Corpus thomisticum*: <https://www.corpusthomisticum.org/>

