

# La actualidad del entender y del amor indeterminado que el alma tiene de sí y de Dios

María del Rosario Neuman

## I. Infinitud y apertura al universo de los entes

En la siguiente exposición propondré una interpretación de un texto del Comentario a las *Sentencias de Pedro Lombardo* en el que santo Tomás afirma que el alma tiene un amor de sí y de Dios indeterminado. Lo leeré desde el conocido pasaje del *De Veritate* q. 10, a. 8, en el que el Aquinate presenta la distinción entre el conocimiento existencial y esencial del alma, asimismo me apoyaré en el pensamiento de Francisco Canals Vidal sobre la subsistencia de una forma inmaterial y su lectura del entendimiento agente.

Como es sabido, desde la consideración del acto de ser como perfección de toda perfección, se ha de afirmar que todo ente creado, por su misma razón de creatura, es *simpliciter* finito. En términos absolutos, sólo Dios es infinito. Ahora bien, como el mismo santo Tomás precisa, no hay inconveniente en afirmar que “algunas creaturas sean de algún modo infinitas”<sup>1</sup>: los entes corpóreos son infinitos según la materia, las substancias inmateriales lo son según la forma. Como es patente, una y otra razón de infinitud son opuestas. Mientras que la infinitud por parte de la materia supone potencialidad, la infinitud de una forma inmaterial no es sino la posesión perfecta de su propio acto<sup>2</sup>. Toda forma simple, por cuanto no se encuentra recibida

---

Artículo recibido el 25 de enero de 2016 y aceptado para su publicación el 4 de abril de 2016,

<sup>1</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 50, a. 2, ad 4.

<sup>2</sup> Cf. M. R. NEUMAN, *Metafísica de la inteligibilidad y la autoconciencia en Tomás de Aquino*, c. 1.

en un sujeto o contraída por la materia, es de suyo infinita<sup>3</sup>. En efecto, es de la razón de forma en cuanto tal el no tener “límite”. Si una forma no es infinita, es puesto que es la forma de un compuesto material.

Ahora bien, se ha de determinar qué supone esta infinitud formal para una realidad inmaterial. Si pensamos la infinitud en términos de extensión, tal propiedad remite a la ausencia de límites. Aquello que es infinito se nos presenta como inabarcable; el punto, en contraposición, como perfectamente definible. Al pensar en la naturaleza de una realidad inmaterial, sin embargo, la imagen que primeramente se nos presenta es la del punto. Entendemos que a diferencia de la materia, que tiende a la expansión, lo intelectual e inteligible ha de estar perfectamente en sí. Ahora bien, en el orden de lo inteligible, lo denso, lo concentrado, es justamente lo capaz de trascenderse, lo abierto a lo otro que sí. En efecto, como ha subrayado Canals, “la sustantividad del espíritu no consiste, pues, en una concreción física, espacialmente limitada y concretada en la individuación cuantitativa, ni tampoco podría ser entendida sobre el esquema de tal imagen “óptica”, como la de un núcleo o punto metafísico cerrado sobre sí y capaz de poseerse conscientemente con independencia de su apertura al universo de los entes”<sup>4</sup>.

Aunque dar cuenta de esta cuestión escapa a los límites de este escrito, se ha de señalar que esta apertura tiene su fundamento en la perfección del acto de ser participado. Siendo entitativamente finita, una forma separada lo será de algún modo todo, puesto que participa de un acto de ser que la trasciende como sujeto<sup>5</sup>. En efecto, la forma separada es el “lugar” en el que

---

<sup>3</sup> “Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse quam essentia earum, quamvis essentia sit sine materia. Unde esse earum non est absolutum, sed receptum et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis, sed natura vel quiditas earum *est absoluta*, non recepta in aliqua materia. Et ideo dicitur in libro de causis quod intelligentiae sunt infinitae inferius et finitae superius. Sunt enim finitae quantum ad esse suum, quod a superiori recipiunt, non tamen finiuntur inferius, quia earum formae non limitantur ad capacitatem alicuius materiae recipientis eas” (TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, c. 4), la cursiva es mía. Cf. *De substantiis separatis*, c. 8. “Et propter hoc dicitur in libro de causis, quod intelligentia est finita superius, in quantum scilicet recipit esse a suo superiori; sed est infinita inferius, in quantum non recipitur in aliqua materia” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 50, a. 2, ad 4). Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De substantiis separatis*, c. 8.

<sup>4</sup> F. CANALS, “Sobre el punto de partida y fundamento de la metafísica”, 127.

<sup>5</sup> Tal como señal Canals, la autopresencia e indistinción respecto de sí misma, ordena a la forma inmaterial a participar del ser según un modo perfecto en el que “no se acorta y deprime la presencia del acto a sí mismo” (F. CANALS, “Sobre el punto de partida y el fundamento de la metafísica”, 144).

reluce la infinitud del *esse*: en cuanto se comporta como sujeto directo del ser, toda forma es resplandor. Así lo afirmó explícitamente santo Tomás: “la forma, comparada con el ser, es como la luz con la iluminación o la blancura con el hecho de blanquear”<sup>6</sup>. Se entiende que bajo la denominación “forma separada”, por cuanto posee el ser por sí, también se nombra al alma humana, última sustancia en el orden de lo inteligible. Tal como recuerda Canals, el hombre posee una esencia que se “refiere a su ser como un acto que en sí trasciende los límites ópticos del hombre como sujeto”<sup>7</sup>.

Retomando lo anterior, una realidad es infinita en cuanto que es capaz de trascenderse a sí misma siéndolo todo; y lo puede ser todo, puesto que su acto de ser es manifestativo. Canals ha venido a poner de relieve esta cuestión: “La intimidad de la reflexión por la que cada uno de los entes intelectuales creados se percibe a sí mismo como existente, *le constituye en luminoso e iluminador ‘sub rationes entis’ de cuanto existe en su conciencia como apto para ser manifestado y declarado*”<sup>8</sup>. La luz “que el ser conscientemente poseído tiene en sí”<sup>9</sup>, da al alma “un parentesco connatural con todo ente según que tiene ser”<sup>10</sup>. La razón de ente unifica la realidad toda posibilitando que un ser finito diga para sí lo otro que sí.

Este “connatural parentesco que tiene el alma con todo ente en cuanto que tiene ser”, no es sino el sello de la luz divina presente en el hombre. Precisa santo Tomás que si los hombres somos a imagen de Dios, es puesto que “estamos marcados por la luz inteligible”<sup>11</sup>. A esta iluminación se refiere el

<sup>6</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, II, 54.

<sup>7</sup> F. CANALS, “Sobre el punto de partida y fundamento de la metafísica”, 127.

<sup>8</sup> F. CANALS, “El ‘lumen intellectus agentis’ en la ontología del conocimiento de santo Tomás”, 31. “El ser individual de un ente que, por la inmaterialidad de su forma, está por su misma estructura ontológica dispuesto para la autoconciencia, es, en la línea de lo cognoscitivo e inteligible, iluminador y patentizador de la verdad de todo ente” (F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, 475). “Encontramos, pues, afirmada por santo Tomás, con anterioridad radical y originarte respecto de la inteligibilidad objetiva de las esencias de las cosas materiales, una ‘inteligibilidad’ que no consiste en la ‘objetividad’, sino en ‘presencia’, y que es patencia o manifestación del espíritu para sí mismo, no ‘según su razón propia’ sino según el ser que tiene en el individuo” (F. CANALS, “Verdad trascendental y subsistencia espiritual en santo Tomás”, 194). “La reflexión estrictamente dicha es imposible, carece de sentido, sin esa previa autopresencia no objetiva” (A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, 237).

<sup>9</sup> F. CANALS, “Sobre el punto de partida y fundamento de la metafísica”, 127.

<sup>10</sup> *Ibidem*. “Las cosas están ópticamente inscritas en el ser del hombre antes de estarlo conscientemente, pues está constitutivamente abierto a ellas” (J. BOFILL, “Concepto y método de la metafísica”, 31).

<sup>11</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In De Trinitate*, pars 1 q. 1 a. 1.

salmista —en el versículo 7 del salmo 4— cuando proclama: “La luz de tu rostro, Señor, ha sido marcada en nosotros”. En diversos textos del *Corpus*, el Aquinate comenta este versículo<sup>12</sup> relacionándolo con la luz del entendimiento agente. En *De anima*, por ejemplo, afirma que el entendimiento agente es “cierta virtud participada [*quasi quaedam virtus*] de alguna sustancia superior, es decir de Dios”<sup>13</sup>. Por tanto, concluye, podemos afirmar que la luz de Dios está sellada en nosotros. Precisa que no otra cosa quiso significar Aristóteles cuando afirmó que el entendimiento agente es hábito y luz<sup>14</sup>. En el artículo 10 de *De spiritualibus creaturis*, agrega que gracias a esta luz impresa el hombre discierne no sólo lo verdadero de lo falso sino también el bien del mal<sup>15</sup>. Pertenece de modo particular a cada alma y se multiplica conforme se multiplican éstas.

Este sello de la luz divina, me parece, no debe ser entendido, sin más, como un “algo” que se posee. El sello es el mismo acto de ser, participado sin los límites impuestos por la materia. En efecto, afirma santo Tomás que en cuanto una realidad participa directamente del acto de ser, vuelve sobre sí subsistiendo inmaterialmente: se tiene presente. En este tenerse presente el ser poseído es luz manifestativa. Las palabras de Canals a este respecto son muy sugerentes: A diferencia de los accidentes propios de un ente corpóreo, que se mantiene contenido “en los límites cuantitativos de su concreta delimitación y figura, cuyos límites no traspasa, la ‘noticia’, en cambio, que la mente tiene de sí, es constitutiva y radicalmente desbordante de su propia entidad y por sí misma destinada a dar a la mente, como ‘memoria de sí misma para sí misma’, aquella dimensión infinita por la que la memoria posee en sí la inmensidad y diversidad del universo conocido”<sup>16</sup>. Es desde esta autopresencia que tiene el alma de sí desde donde brota la luz del entendimiento agente. Como señala el mismo santo Tomás, en virtud de la presencia de Dios en la mente, ésta participa la luz intelectual para poder entender”<sup>17</sup>. Encontramos, por tanto, aquí fundada la “connatural conexión” del alma con todo ente según que tiene ser.

<sup>12</sup> La misma cuestión será tratada cronológicamente más tarde en el artículo 5 de *De anima*; en el artículo 10 de *De spiritualibus creaturis*; y en la primera parte, cuestión 79, artículo 4 de *Summa Theologiae*.

<sup>13</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De anima*, a. 5.

<sup>14</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In III De Anima*, lect. 10.

<sup>15</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De spiritualibus creaturis*, a. 10.

<sup>16</sup> F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, 300.

<sup>17</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 10, a. 7, ad. 2.

Tal como el mismo santo Tomás reconoce, y ha sido en profundidad estudiado por la llamada *Escuela Tomista de Barcelona*, esta (auto)presencialidad puede ser perfectamente identificada con la memoria *sui* agustiniana. Es la autoposición del propio ser, la autopresencialidad a modo de memoria de sí, lo que formalmente funda la imagen de Dios en el hombre<sup>18</sup>.

## II. Entender indeterminado de sí y de Dios

Lo hasta ahora señalado nos da la clave para interpretar un “misterioso” pasaje del *Comentario a las Sentencias de Pero Lombardo* en el que santo Tomás afirma que el alma por naturaleza posee un entender y un amor indeterminado de sí misma y de Dios. Una lectura apresurada de este pasaje podría dar por sentado que el adjetivo *indeterminado* viene a significar lo confuso o vago; aquello que por una posterior profundización podría alcanzar una mayor claridad. Para esto, habría que comenzar por conceder que santo Tomás pone en el alma algo así como un conocer innato de su propia esencia y de Dios, cuestión evidentemente contraria a su síntesis. En la línea de una aprehensión objetiva, el alma no se conoce a sí, ni a Dios, sin previa inquisición. Siendo presente para sí, no posee un conocimiento inmediato de su propia esencia; de ahí que el objeto proporcional al entendimiento humano sean las esencias del ente corpóreo. Sólo a partir del conocimiento de lo que es sólo inteligible en potencia, el hombre puede llegar a conocer cuál es su naturaleza y adquirir algún saber analógico respecto de Dios.

Ahora bien, esta cuestión tiene interés puesto que en el desarrollo de la misma, santo Tomás precisa que el pensar no es mero sinónimo de discernir y entender. Discernir es “conocer una cosa mediante su diferencia con las demás”, pensar es “considerar una cosa en sus partes y propiedades, y entender, “indica la simple mirada del entendimiento a lo que le es presente como inteligible”. Para las dos primeras operaciones se requiere que la cosa conocida esté presente “bajo el aspecto de objeto”, y “la intención

---

<sup>18</sup> “All created beings are made in some manner like to God. In material things this likeness is vague, and similar to that of a shadow with respect to the physical object that is its cause. By reason of this intellect, however, man has been made like to God in the likeness of image. It is a reasonable, therefore, to suppose that he should possess some slight participation of the perfectly intuitive knowledge which God possesses of Himself” (J. RUANE, “Self-Knowledge and the Spirituality of the Soul in St. Thomas”, 439).

del cognoscente”. Pero, precisa santo Tomás, “en cuanto que el entender no indica cosa distinta de vislumbrar (*intuitum*), que no es más que la presencia del objeto inteligible al entendimiento de cualquier modo, así el alma siempre se entiende a sí misma y entiende a Dios de manera indeterminada (...)”<sup>19</sup>.

La diferencia que presenta santo Tomás se cifra en el modo en que lo inteligible está en la mente. El primer modo, “bajo el aspecto de objeto”, se asume sin problema, en efecto, es el modo en que tradicionalmente se entiende que está lo conocido en el cognoscente: de modo intencional. Ahora bien, hay un segundo modo en que algo puede estar “frente” a la mente: “de cualquier modo”. Este “de cualquier modo”, como el mismo santo Tomás precisa, tiene que ver con el vislumbrar, intuir, y, por tanto, con la presencia de la cosa en su ser real, ya no intencional.

Lo sostenido en este pasaje se puede leer en perfecta armonía con la distinción, presente en *De Veritate*, q 10, a. 8, entre el conocimiento existencial y esencial del alma. Decir que el alma se entiende a sí misma, no es otra cosa que afirmar que posee un conocimiento existencial de sí *secundum quod habet esse in tali individuo*. En el pasaje del *Comentario de las sentencias*, no obstante, se precisa que además de sí, el alma posee un conocimiento innato de Dios<sup>20</sup>. En virtud de su ser principio, Dios está presente por esencia en cada ente. Al volver sobre sí, el alma se conoce de un modo indeterminado a sí misma y a Dios<sup>21</sup>.

Ahora bien, tal como precisa santo Tomás en la cuestión mencionada, el conocimiento existencial que tiene el alma de sí es un conocer según aquello que le es propio, su propio ser. Este conocer se puede dar en hábito o acto. “Por lo que atañe al conocimiento actual por el que alguien considera en acto que posee alma, afirmo que el alma se conoce por sus actos”<sup>22</sup>. Nadie se percibe existiendo, sin realizar alguna operación vital intencional. Ahora bien, por lo que se refiere al conocimiento habitual, “el alma se ve a sí misma mediante su propia esencia, es decir, por el hecho mismo de que su esencia le es presente, es capaz de pasar al acto del conocimiento de sí misma”<sup>23</sup>. El paralelo con el pasaje *del Comentario a las Sentencias* es evidente. El cono-

<sup>19</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, d. 3, a. 5.

<sup>20</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 10, a. 7, ad. 2

<sup>21</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 3, q. 4, a. 4; *De veritate*, q. 10, a. 11, ob. 11; a. 2, ad. 5.

<sup>22</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 10, a. 8.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

cimiento que el alma tiene de sí y de Dios es indeterminado, porque no es un conocer objetivo, no porque sea vago o confuso. En de *Veritate*, santo Tomás precisa que este entender puede ser habitual o actual, pero en ambos casos, queda fundado en la misma presencia que tiene el alma de sí.

En la misma cuestión del *De veritate*, en el artículo siete, santo Tomás llama a este entender, memoria, y explícitamente la distingue del conocimiento de Dios. Se llama memoria a la presencia de Dios en la mente<sup>24</sup>. Aunque no nos podamos detener en la consideración formal de esta cuestión, vale la pena al menos señalar que, en virtud de esta presencia de Dios en la mente, ésta “participa la luz intelectual para poder entender”. En la cuestión comentada del *Comentario a las Sentencias*, precisa santo Tomás que, puesto que Dios y el alma misma siempre le son presente a la mente, “el entendimiento, respecto a ellas, siempre está en acto”<sup>25</sup>. La luz del entendimiento agente es el sello de la luz divina en cada alma individual.

### III. Amor indeterminado de sí y de Dios

En lo que resta nos detendremos a analizar lo que santo Tomás ha denominado “amor indeterminado”. ¿Qué quiere decir que sea indeterminado? Se podría pensar que tal indeterminación está en la línea de la potencialidad: mediante la elección de bienes particulares, la indeterminación de la voluntad se iría actualizando. En otras palabras, se apetece primeramente el ser en un sentido vago y confuso, y luego los bienes concretos. Así, cada vez que se ejerciera la voluntad, este primer amor quedaría actualizado, determinado. En este sentido, respecto al ejercicio del amor elícito, el amor de sí y de Dios se comportaría como sujeto. Quedaría así justificada en este

<sup>24</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q, 10, a. 7, ad. 2.

<sup>25</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 3, q. 4, a. 5 s.c. 1 Mateo de Aquasparta precisa: “así como es doble el acto de la luz, así es doble el acto del intelecto agente. Uno es el acto primero, esto es, lucir; otro el acto segundo, a saber, iluminar. En cuanto al acto primero, que es como lucir, siempre entiende, y no entiende alguna vez y no entiende alguna otra vez; en cuanto al acto segundo, que es como iluminar, no siempre entiende, incluso según Aristóteles y Avicena, ya que ni el posible recibe siempre, ni el agente abstrae siempre. Este ejemplo lo pone expresamente Agustín en el libro X *De Trinitate*, donde dice que el alma siempre se recuerda, siempre se conoce, siempre se ama, lo cual no se puede entender en cuanto al acto segundo, que es discernir y considerar, ya que no está siempre en acto de entender, sino en cuanto al acto que está en aptitud, y que en cuanto de sí depende, siempre está en acto, como la luz luce siempre, y no siempre ilumina” (J. F. SELLÉS, *El intelecto agente y los filósofos*, 141-142).

primer amor aquella indeterminación de la naturaleza humana por la que el hombre puede ser sujeto de una posterior perfección. Ahora bien, me parece que tal interpretación no es fiel al pensamiento de santo Tomás. La indeterminación de este amor no designa potencialidad.

Lo primero a precisar es dónde se ha de situar este amor. Santo Tomás ha afirmado que sigue al entender de sí y de Dios, luego no puede ser un acto de la voluntad. Como es sabido, para que el apetito elícito sea actual se requiere previamente la posesión intelectual de alguna forma abstracta<sup>26</sup>. En el entender, como fue expuesto, lo entendido no comparece ante el alma a modo de objeto; luego, no hay forma que pueda mover a la voluntad. Así queda descartado que el adjetivo “indeterminado” designe la liberalidad del alma respecto de estos objetos: Dios y la misma alma no caen en el ámbito de lo elegible.

En el *Corpus* del Aquinate, y por una clara influencia de san Agustín, el conocimiento y el amor de sí no han de ser pensados predicamentalmente: formalmente son subsistentes:

El conocimiento por el que el alma se conoce a sí misma no pertenece al género de los accidentes en cuanto a aquello por lo que es conocida habitualmente, sino sólo en cuanto al acto de conocimiento, el cual es un cierto accidente; por eso también san Agustín dice, en el libro IX de *Sobre la Trinidad*, que el conocimiento está presente a la mente *de modo sustancial*, por cuanto la mente se conoce a sí misma<sup>27</sup>.

Lo mismo afirma san Agustín del amor:

Pero el alma puede amar otras cosas fuera de sí con el mismo amor con que se ama a sí misma. Y, del mismo modo, el alma no se conoce solamente a sí misma, sino otras muchas cosas. Luego el amor y el conocimiento no radican en el alma como en un sujeto, sino que son, al parigual de la mente, su sustancia<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Cf. MILLÁN-PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, 371.

<sup>27</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 10, a. 8 ad 14. La cursiva es mía.

<sup>28</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *De trinitate* IX, c. 4.

Este amor de sí ha de ser identificado con el *pondus* del alma<sup>29</sup>, el conocimiento de sí con la *noticia*. En esta noticia que tiene el alma de sí, como lo ha puesto de manifiesto Canals, se funda la inteligibilidad del alma, y, por lo mismo, la actualidad del entendimiento agente. Así, es posible profundizar en este amor estableciendo un paralelo con la luz del entendimiento agente.

Como es sabido, para santo Tomás la luz del entendimiento trasciende toda determinación específica. En efecto, en cuanto que es acto de lo inteligible en cuanto tal, la luz es formal: más allá del conocimiento de uno u otro ente, la razón de inteligibilidad sigue a la iluminación del agente. En palabras de santo Tomás: el entendimiento no es “acto de todas las formas inteligibles en cuanto a este u aquella forma, sino solamente en cuanto inteligible”<sup>30</sup>. Respecto a cualquier determinación, la luz se comporta como lo actual, como aquello que dota de inteligibilidad a la especie. En virtud de esta actualidad el entendimiento goza de trascendentalidad. Ningún objeto conmensura su universalidad; de aquí la infinitud del entendimiento. En este sentido se debe entender el “connatural parentesco que tiene el alma con todo ente en cuanto que tiene ser” afirmado para Canals: el alma lo es todo, por la trascendentalidad de su acto, apto para referirse a cualquier especie como su perfección inteligible.

A la hora de establecer un paralelo con la voluntad, lo primero a considerar es que, mientras que el ser inteligible no compete a ningún ente corpóreo en ser natural, los entes son apetecibles en virtud de su propia bondad. En efecto, puesto que el ente corpóreo sólo es inteligible en potencia, es el cognoscente el que constituye formalmente la inteligibilidad del objeto, no ocurre lo mismo con la voluntad. La razón de apetecibilidad no pone nada en la cosa apetecida. En palabras de Millán-Puelles: “el apetecer, no puede, (...), conferir a su objeto ninguna clase de apetecibilidad, sino que ya la presupone en él, es decir, en lo que él es en sí mismo”<sup>31</sup>. Efectivamente, “lo que

<sup>29</sup> “El “amor” sustancialmente existente como inclinación y “pondus” de la “mens” ha de afirmarse, como la “notitia”, como constitutivamente presente en la “memoria”. Es, pues, preintencional y por él apetece la mente el desarrollo e “infinitación” de la misma mente como “memoria sui” en la “intelligentia” pensante, expresiva e intencional a la que siguen la “voluntas” y el amor elicito e intencional. Porque la mente misma es *mens*, *notitia* y *amor*, emana de ella, por la *intelligentia*, la voluntad que sigue a la palabra del espíritu. No podría concebirse lo bueno en el ente si no emanase el entendimiento de una mente “que apetece lo que es”. F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, 673, nota 36.

<sup>30</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 8, a. 8, ad. 3

<sup>31</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, 99.

es objeto de la volición no está en la potencia volitiva”<sup>32</sup>. De este modo, no se da en el plano del querer algo directamente analogable a la luz del agente.

Ahora bien, salvada esta cuestión, se ha de afirmar que si no se diera en el alma un amor original anterior al acto de la voluntad, ésta no se constituiría. La voluntad brota de la esencia de una sustancia que, por cuanto participa del ser en sí, ontológicamente está “vuelta” hacia sí misma y hacia Dios. En esta vuelta sobre sí se enraíza la inclinación a la plenitud de su ser específica del ser personal. Inclinación que como bien señala Canals, “se identifica con la inclinación consciente natural de la voluntad al bien en sí mismo-raíz de la inclinación según el libre albedrío”<sup>33</sup>. En este sentido, se debe señalar que respecto a cualquier elección particular, este primer amor se comporta como lo formal: no como constituyendo su objeto, como es el caso del conocer, sino que constituyendo intrínsecamente el dinamismo de la voluntad. En efecto, como precisa el mismo santo Tomás: si “Dios no fuese el bien del hombre, no habría razón de amar”<sup>34</sup>.

En cada acto de elección concreto, en virtud de este principio, el hombre se está amando indeterminadamente a sí mismo y a Dios. En palabras de santo Tomás: “como quiera que nada es bueno sino en cuanto es cierta semejanza y participación del sumo bien, este mismo bien es apetecido de algún modo al ser apetecido cualquier bien”<sup>35</sup>. En este sentido, de “algún modo” tiene el mismo alcance que indeterminado. Es aquí en donde, me parece, se puede establecer más propiamente el paralelo con el conocer. Afirma santo Tomás que aunque no sea directamente lo conocido, la luz del agente comparece «de algún modo» en todo acto de conocimiento intelectual. En efecto, así como “la luz corporal no se ve por sí misma salvo en cuanto se convierte en razón de la visibilidad de los objetos visibles (...) de modo semejante también la luz del intelecto agente *es entendida por nosotros por sí misma*, en cuanto es *la razón de las especies inteligibles*, haciendo que ellas sean inteligibles en acto”<sup>36</sup>. Si en cada acto de conocimiento la

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> F. CANALS, “La ordenación de la persona a asemejarse a Dios, fundamento de la moralidad humana”, 320.

<sup>34</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 26, a. 13, ad. 3. Citado por F. CANALS en “La ordenación de la persona a asemejarse a Dios, fundamento de la moralidad humana”, 319. Si bien esta afirmación está en el contexto de la vida bienaventurada, lo afirmado tiene carácter de fundamento: Dios no puede sino ser el bien del hombre.

<sup>35</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In Liros Ethicorum Aristotelis Expositio*, L. I, lect. 1., 11.

<sup>36</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 10, a. 8, ad sc 10. “Nec tamen oportet quod etiam ipsum lumen inditum sit primo a nobis cognitum. Non enim eo alia cognoscimus sicut

luz del entendimiento agente es conocida por el cognoscente de un modo indirecto, en cada acto de amor, Dios y el amante son indeterminadamente amados.

La comparación, me parece, tiene interés, pues permite acentuar el carácter actual de este amor. Afirma san Agustín que “el alma puede amar otras cosas fuera de sí con el mismo amor con que se ama a sí misma”. Como es evidente uno y otro amor no están en la misma línea. El amor a sí y, en última instancia, el amor a Dios, son fundamento o raíz de cualquier otro amor.

Ahora bien, ningún amor finito alcanza la universalidad del bien divino, no obstante, tenga razón de bien honesto, como lo es la persona. Por esto, la voluntad no descansa hasta poseer este su primer amor. Si en el plano del conocimiento la infinitud del alma se manifiesta en la trascendentalidad de la luz del entendimiento agente; en el de la voluntad, se patentiza en la apertura e indeterminación de la voluntad frente a los bienes finitos. Así como ningún ente finito conmensura la extensión de la luz inteligible, ninguno abarca la universalidad de la razón de bien. Como recuerda Canals, parafraseando a santo Tomás, no podría concebirse lo bueno en el ente si no emanase el entendimiento de una mente “que apetece lo que es”<sup>37</sup>. Todo ente finito es apetecible en cuanto que es, pero ninguno agota en sí la razón de ser; de ahí que la voluntad no quede determinada por ningún ente creado.

Ahora bien, se ha de precisar, no obstante, que la ordenación del hombre a su perfección, como lo puso de manifiesto genialmente san Agustín, no consiste en despreciar todo bien finito en vistas a la consecución del bien divino. El problema es un problema de orden. Vivir en la verdad consiste precisamente en conformarse con este amor indeterminado, de suerte que se amen todos los bienes no como fines en sí mismo, sino en virtud de su ordenación al bien Primero. El decir perfecto acerca del orden del universo supone esta ordenación.

---

cognoscibili quod sit medium cognitionis, sed sicut eo quod facit alia esse cognoscibilia. Unde non oportet quod cognoscatur nisi in ipsis cognoscibilibus, *sicut lux non oportet quod primo videatur ab oculo nisi in ipso colore illustrato*” (TOMÁS DE AQUINO, *In De Trinitate*, pars 1, q. 1, a. 3, ad 1), la cursiva es mía. “Alio tamen modo, secundum philosophos, intelligitur quod anima semper se intelligit, eo quod omne quod intelligitur, non intelligitur nisi illustratum lumine intellectus agentis, et receptum in intellectu possibili. Unde sicut in omni colore videtur lumen corporale, ita in omni intelligibili videtur lumen intellectus agentis; *non tamen in ratione objecti sed in ratione medii cognoscendi*” (TOMÁS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 3, q. 4, a. 5), la cursiva es mía.

<sup>37</sup> F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, 673, nota 36.

Se podría objetar que así como es necesario un primer amor que sea fundamento de toda inclinación, éste, a su vez, también debería estar fundado en un amor más original, y así hasta el infinito. La respuesta a esta cuestión viene dada por el hecho de que este amor es subsistente; de él se sigue todo otro amor, porque “la semejanza es la causa del amor”<sup>38</sup>.

María del Rosario Neuman  
*Universidad Eclesiástica San Dámaso*  
 rosaneuman@yahoo.es

### Referencias bibliográficas

- AGUSTÍN DE HIPONA. (2006). *La Trinidad*. Madrid: BAC.
- BOFILL, J. (1967). *Obra filosófica*. Barcelona: Ariel.
- CANALS, F. (1981). *Cuestiones de fundamentación*. Barcelona: Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona.
- (1987). *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: PPU.
- (2004). *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*. Barcelona: Scire Selecta.
- MILLÁN-PUELLÉS, A. (1967). *La estructura de la subjetividad*. Madrid: Rialp.
- (1985). *Fundamentos de filosofía*. Madrid: Rialp.
- (1995) *El Valor de la libertad*. Madrid: Rialp
- NEUMAN, M, R. (1914). *Metafísica de la inteligibilidad y la autoconciencia en Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA.
- RUANE, J. (1958). Self-Knowledge and the Spirituality of the Soul in St. Thomas. *The New Scholasticism*, 32, 425-44.
- SELLÉS, J. F. (2012). *El intelecto agente y los filósofos: Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre I. Siglos IV a.C.-XV*. Pamplona: Eunsa.
- TOMÁS DE AQUINO (2000ss.). *Opera Omnia*. En E. ALARCÓN (Coord.), *Corpus Thomisticum* <<http://www.corpus-thomisticum.org/iopera.html>> (Consultado entre octubre de 2014 y enero de 2016).

<sup>38</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 27, a. 3. Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación “Ampliar la razón” financiado por la OIRI de la Universidad Eclesiástica San Dámaso.