El conocimiento teológico natural y la teoría del maestro interior en Tomás de Aquino.

*Javier Perna*

(UBA)

**Abstract**

En la teoría epistémica de Tomás de Aquino la *lumen rationis* desempeña la función de causa última del inventario completo del conocimiento humano natural. La tesis de acuerdo a la cual esa luz es puesta en nosotros por Dios justifica, de acuerdo al autor, la aserción de que la divinidad es el único y auténtico maestro interior del hombre. Ahora bien, en la visión beatífica la *lumen naturale* es perfeccionada por una luz sobrenatural, y la unión cognitiva con lo conocido tiene lugar por la presencia real de Dios mismo en el entendimiento humano, única instancia en la que resulta conocido tal como es. Restringidos, en cambio, al *modus intelligendi* natural, la presencia cognitiva de la realidad divina solo puede ser representacional y, por lo tanto, según el autor, limitada, lo que repugna esencialmente a la divinidad. La esencia divina, en este caso, solo puede ser concebida de manera deficiente: por espejo y en enigma.

En este trabajo intentamos explorar las diferencias entre ambos tipos de cogniciones tomando en cuenta los dos modos correlativos en que Dios nos enseñaría acerca de sí: ya de manera perfecta, como en la visión beatífica, ya de manera obscura, es decir, en enigma.

**Introducción.**

La teoría epistémica elaborada por Tomás de Aquino se nos presenta como un aparato complejo en el que a partir de un pequeño conjunto de principios comunes se intenta dar cuenta de dos registros cognitivos bien diferenciados entre sí por el autor, a saber, por un lado, el del conocimiento asequible por medio de la sola luz natural y, por el otro, el del conocimiento asequible exclusivamente a través de una intervención sobrenatural en la dinámica cognitiva del sujeto epistémico. Esta distinción, por otra parte, no debe conducirnos a pensar que el teólogo medieval adscriba un rol cognitivo a la actividad divina exclusivamente en el plano del conocimiento sobrenatural. Por el contrario, Tomás se ha ocupado de argumentar explícitamente que aún el conocimiento natural no puede prescindir del ejercicio de la acción divina. La adquisición de una ciencia, argumenta, tanto por descubrimiento (*inventio*) como por enseñanza requiere de la posesión por parte del intelecto que descubre o aprende de un inventario de axiomas y definiciones fundamentales que son aprehendidas de manera inmediata por el entendimiento agente, y Dios es, precisamente, el que dota al hombre de esta capacidad de ver. Es en este mismo sentido que puede decirse, de acuerdo al autor, que Dios es propiamente maestro y más aún el único Maestro Interior.

En este trabajo intentamos indagar específicamente de qué manera este Maestro nos enseñaría sobre sí mismo en cada uno de los dos registros anteriormente mencionados, el natural y el sobrenatural[[1]](#footnote-2). En cuanto a la cognición sobrenatural, por otra parte, nos enfocamos exclusivamente en lo que el autor entiende por “visión beatífica”. La visión beatífica es el el caso límite de la cognición sobrenatural, en el que la esencia divina resulta conocida tal como es en sí misma, en lo que se denomina una visión cara-a-cara (*facie ad faciem*). Hay otros rangos de cognición sobrenatural, como por ejemplo la profecía y la fe. En el extremo más bajo del conocimiento teológico se encuentra la cognición natural en la que Dios es conocido, de acuerdo a Tomás de Aquino, por espejo y en enigma.

En lo que sigue tratamos, entonces, de reconstruir, diferenciar, y articular estos dos registros de su epistemología, correlativos a los dos modos extremos en los que el Maestro Interior enseñaría acerca de sí: en un caso, tal como es en sí mismo, perfeccionando la potencia cognoscitiva con la luz de la gloria; en el otro, por enigmas en cuanto nos dota con la sola luz natural.

**I. Epistemología sobrenatural.**

La posibilidad de que haya conocimiento intelectual requiere del cumplimiento, dentro la teoría epistémica articulada por Tomás de Aquino, de dos condiciones : [1] que el cognoscente cuente con una capacidad cognitiva adecuada a su objeto, y [2] la unión de lo visto con la visión[[2]](#footnote-3).

El conocimiento humano, por otra parte, es caracterizado desde este marco teórico como necesariamente mediacional. En el *Comentario a las Sentencias* podemos encontrar una distinción pormenorizada de medios cognitivos. De acuerdo a Tomás hay tres clases de mediaciones[[3]](#footnote-4): (i) *medium sub quo* (ii) *medium quo* y (iii) *medium in quo*. El *medium sub quo* (i) es aquél que, como la luz en el caso de la visión corporal, no determina la especie de lo visto, sino que posibilita su visión. Este es el único tipo de mediación que ha de encontrarse necesariamente presente, como veremos, en toda cognición humana, a diferencia de los otros dos. El *medium quo* (ii) es, en cambio, precisamente, el que determina la visión hacia un objeto específico. Por ejemplo, por la forma (o *species*) de la piedra se conoce la piedra. El *medium in quo* (iii) finalmente, es aquél medio presente en los casos en lo que a partir de la visión de una cosa (como la representación de algo en un espejo) somos conducidos hacia otra -como hacia aquello que se encuentra representado en el espejo. El *Comentario a la Epístola de los Corintios*, ofrece un cuadro más detallado de este último tipo de mediación. Una semejanza por reflejo en un espejo, según se establece allí, puede ser de dos maneras: [1] clara y abierta (caso en el que se aplica más propiamente la metáfora del espejo, propia de la visión alegórica -*allegoricae visionis*), o [2] obscura y oculta, esto es, enigmática (*visio aenigmatica*)[[4]](#footnote-5).

En lo que sigue intentaremos determinar de qué manera se ubican el conocimiento sobrenatural de la esencia divina y el conocimiento teológico natural a la luz de este cuadro clasificatorio, y las implicaciones cognitivas que ello comporta. Comenzaremos analizando el caso del conocimiento sobrenatural más alto: la visión beatífica.

La inclusión de la *visión beatífica* dentro de las posibilidades cognitivas del entendimiento humano viene acompañada, en el desarrollo de la articulación teórica de Tomás de Aquino, de una ampliación de la epistemología natural, tanto en lo que hace a los elementos intervinientes en el acto epistémico como a su funcionamiento normal.

El entendimiento humano, limitado a su sola capacidad, carece de la posibilidad de conocer la esencia divina *per essentiam*, esto es, de conocerla *secundum quod in se est.*

En apoyo a esta tesis Tomás esgrime dos razones: [1], que la manera y alcance naturales del conocimiento están limitados *vis-a-vis* por la naturaleza del que conoce, y [2] que Dios excede el modo de ser de cualquier ente creado[[5]](#footnote-6).

De aquí que solo queda remanente la posibilidad de una ampliación del alcance cognitivo del entendimiento creado recurriendo a la tesis de una intervención sobrenatural.

En el artículo segundo de ST I q. 12[[6]](#footnote-7), Tomás desarrolla específicamente una teoría sobre el modo en que se llevaría a cabo esa intervención, los elementos intervinientes en el acto cognitivo que la misma posibilita, y el funcionamiento del entendimiento en este tipo de cognición excepcional.

En cuanto a la capacidad de visión natural, del todo insuficiente en orden al conocimiento de la esencia divina tal como es (*ut in se est*), el aquinate sostiene que precisa ser perfeccionada por una luz superior a la natural. A partir de aquí se explica la introducción de la *lumen gloriae*, una luz creada sobrenatural, a la que se adscribe la función de capacitar al entendimiento para la visión de la esencia divina.

En cuanto a la unión con lo visto Tomás introduce otra importante modificación respecto de la manera natural de conocer.

La visión de la esencia divina tal como es en si (*ut in se est*) supone una doble modificación de la manera natural de conocer. En primer lugar, en cuanto, sobrenaturalmente, la realidad objeto del entendimiento humano viene a ser una forma no-corpórea, que no es conocida a partir de las formas de las creaturas corpóreas sino a partir de si misma, y que viene a ser entendida tal como es en si. En segundo lugar, y en este punto nos detendremos, este conocimiento intuitivo de la realidad inteligible no se realiza tampoco mediante una especie (*per speciem creatam*) que Dios podría eventualmente infundir en el entendimiento.

En el artículo segundo[[7]](#footnote-8) de la misma *quaestio* se esgrimen tres razones por las cuales resultaría imposible conocer la esencia divina tal como es mediante alguna semejanza: [1] en tanto que la esencia divina es superior a cualquier semejanza (*similitudo*) que pueda hallarse en una especie creada (*specie creata*); [2] en tanto que la esencia de Dios es su mismo ser, en lo que no puede convenir ninguna especie creada; y [3] en tanto que la esencia divina es algo incircunscripto, que contiene eminentemente toda perfección cognoscible, mientras que toda especie esta determinada por alguna razón -*per aliquam ratione*[[8]](#footnote-9)*.*

Sobre la base de estos supuestos Tomás concluye que la única manera de conocer la esencia divina tal como es, queda condicionada a que la forma del entendimiento sea la mismísima realidad divina, esto es, solo es posible conocer la esencia divina *per suam essentiam*.

Examinemos lo que llevamos dicho hasta aquí a la luz de nuestro cuadro. En lo que hace al *medium sub quo*, hemos visto que este no es otro, en este caso, que la *lumen gloriae*. No hay, por otra parte, un *medium in quo*: como vimos, la esencia divina no es conocida a través de su semejanza en otra cosa. Y, por último, no se encuentra presente tampoco un *medium quo*, dado que la esencia divina no resulta conocida a través de una mediación representacional, sino por la presencia de Dios mismo en el entendimiento.

El conocimiento que posibilita este funcionamiento sobrenatural del entendimiento, presenta un inventario de características que parecerían, a primera vista, incompatibles entre sí. Tomás no es inconsciente de esta dificultad, razón por la cual se ocupa de explorar esas tensiones con cierto detalle. La problemática salta a la vista con solo enumerarlas. Por un lado, se trata de un conocimiento que [a] versa sobre la esencia divina tal como es, y [b] se extiende a la totalidad de esa esencia, y, sin embargo, [c] admite gradación, y más aún [d] deja a la esencia divina incomprehendida.

Repasemos sucintamente en qué consiste cada una de estas características, y qué razones arguye Tomás para defender su compatibilidad. Resulta conveniente comenzar realizando algunas precisiones en torno al último punto, que junto al tercero parecen los más difíciles de conciliar con el resto.

Hacia el artículo séptimo de *ST* I, q. 12[[9]](#footnote-10) Tomás se ocupa de defender específicamente la tesis de la incomprehensibilidad de la esencia divina aún en el caso de la visión gloriosa. Se trata de una afirmación que se desprende sin sobresaltos de las características que posibilitan el acto epistémico que ya hemos examinado. Dios es infinitamente cognoscible. Ahora bien, ninguna luz creada puede ser infinita, y la única manera que tenemos de ver a Dios tal como es, requiere del perfeccionamiento que produce en el entendimiento la lumen gloriae, que es una luz creada. Pero todo esto no implica, por otra parte, que Tomás rechace, sin embargo, que en un sentido menos propio pueda afirmarse que en la visión beatífica hay una cierta comprehensión, lo que asume explícitamente, pero en ese caso, el término alude unicamente a que la esencia divina es alcanzada, y de ninguna manera a que sea abarcable.

En consideración del carácter creatural de la *lumen gloriae* se sustenta también la admisión de grados en la visión beatífica: una luz creada puede ser más perfecta o menos perfecta, y así capacitar con mayor o menor grado de perfección al entendimiento creatural, lo que, por lo tanto, implica, en definitiva, un conocimiento de grado variable de perfección[[10]](#footnote-11).

La compatibilidad de este grupo de características con las dos primeras encuentra su fundamento en una distinción de dimensiones hacia el interior del acto de visión, entre modalidad de la visión de parte del vidente (*ex parte videntis*), y modalidad de la visión en cuanto a la cosa vista (*ex parte rei visae*). La estrategia de Tomás de Aquino consiste en ubicar incomprehensibilidad y gradación del lado de los modificadores de la modalidad de visión de parte del vidente, y dejar el resto de las características para la otra dimensión[[11]](#footnote-12).

La estrategia no carece de efectividad, en tanto ofrece ciertamente un marco de coherencia a afirmaciones aparentemente contradictorias, como que la esencia divina es totalmente vista y, sin embargo, no es perfectamente comprehendida. Es totalmente vista ex parte rei visae, e imperfectamente vista ex parte videntis[[12]](#footnote-13).

**II. Epistemología teológica natural**

Habiendo considerado las características del conocimiento de la realidad divina en el caso de la visión beatífica pasaremos a examinar las particularidades del conocimiento teológico natural.

La investigación teológica, siguiendo el modelo aristotélico de *scientia[[13]](#footnote-14)*, de acuerdo a Tomás de Aquino, comienza remontándose de la creatura al creador, demostrando causalmente su existencia (*an sit*). No puede, sin embargo, darnos a conocer su esencia tal como es en sí. La metodología precisa adaptarse al objeto, y al punto de partida desde el que resulta posible abordarle. Tomás de Aquino sostiene que el método adecuado para conocer de manera natural aunque sea deficientemente la esencia divina es el de la *triplex viae*, de causalidad, remoción y eminencia[[14]](#footnote-15):

*﻿* “... ipsam naturam Dei prout in se est, neque Catholicus neque Paganus cognoscit, sed uterque cognoscit eam secundum aliquam rationem causalitatis vel excellentiae vel remotionis...”[[15]](#footnote-16)

El fundamento ontológico de esta metodología lo encuentra Tomás en la relación de semejanza que va de la creatura al creador, con quien comparte una comunidad formal.

En la cuarta cuestión de ST I Tomás se detiene a determinar las características, alcance y límites de la relación de semejanza[[16]](#footnote-17). El punto ciego de la articulación se encuentra en la premisa, demostrada en el artículo anterior, de la preexistencia, en grado eminente, en Dios, de las perfecciones presentes en todas las cosas (en las que se encuentran, en cambio, en grado deficiente), en lo que viene implicada la presencia de una cierta comunidad de forma entre la realidad divina y la creatural. Partiendo de esta base, Tomás determina la noción de semejanza, en el artículo siguiente, en términos de comunidad formal. Este movimiento le posibilita deducir los distintos modos de similitudo tomando, precisamente, a la conveniencia en la forma, como hilo conductor: cuantos modos existan de comunidad en la forma, serán los modos y grados posibles de semejanza.

Ahora bien, se puede convenir en una forma de tres maneras: [1] según la misma ratio simpliciter (este es el máximo de conveniencia posible y, por lo tanto, de semejanza); [2] según la misma ratio, pero en distinto grado; [3] según una ratio distinta, y en este caso, ya [3.1] compartiendo sin embargo todavía la misma razón genérica, o [3.2] no compartiendo ni siquiera la misma razón genérica, sino por analogía, a la manera en que todas las cosas convienen en el ser (por lo que se trata del grado más más bajo de comunidad formal y, por lo tanto, también de semejanza).

Dado que la realidad divina no se encuentra circunscripta o limitada de ninguna manera bajo las condiciones de la realidad creatural, sino que, por el contrario, se caracteriza por trascender eminentemente todo género y especie, solamente puede admitirse entre ambas una conveniencia del último tipo. Esto significa, a tenor de lo expuesto mas arriba, que la forma que se encuentra en Dios bajo la ratio perfecta, se encuentra también en la realidad creatural, pero bajo una ratio deficiente. De donde se sigue, argumenta Tomás, que la relación de semejanza que va de las creaturas a Dios solo alcanza un grado mínimo.

Como ha señalado Rocca[[17]](#footnote-18), Tomás utiliza la triple vía de diversas maneras, determinadas según el contexto. Tomás utiliza la triple vía de diversas maneras, determinadas según el contexto. En ocasiones, cada vía individual es utilizada con independencia de las otras. En esta línea podemos notar que hacia la cuestión segunda de *ST* I, en el marco de demostrar la existencia de Dios, predomina la vía causal; en la tercera *quaestio* predomina la negativa, y en la cuarta, la de eminencia[[18]](#footnote-19). En otras ocasiones, la triple vía es utilizada como un todo integral. En esta instancia se suele comenzar estableciendo, por medio de la vía causal, la existencia en Dios de alguna perfección. En tanto esa forma se halla en la realidad divina de acuerdo a una ratio diferente a como se encuentra presente en la creatura, el método prescribe que esa ratio deficiente sea negada respecto de Dios, en lo que redunda el despliegue de la vía negativa. El conocimiento natural procede ubicando a la realidad sobre la que versa en un género y una especie. Pero, en el caso de Dios, que trasciende todo el entramado categorial esto no resulta posible. Queda, sin embargo, esta otra posibilidad metodológica: las negaciones, señala Tomás, nos permiten, no menos que las afirmaciones diferenciar una realidad del resto[[19]](#footnote-20). La aplicación de este método a nuestras representaciones de las perfecciones que encontramos en las creaturas nos permite, negando lo puramente creatural en ellas (finitud, mutabilidad, temporalidad, etc.), producirnos representaciones de esas mismas perfecciones que bajo la modalidad ahora aludida, aunque no comprehendida, solo se encuentran a Dios. Negar que la forma se encuentre presente de acuerdo a la misma ratio, no significa, en esta línea, ni negar la presencia de esa forma, lo cual se ha establecido causalmente, ni negar que la manera en que esa forma se encuentra en la realidad creatural carezca de semejanza con el modo en que se halla en la divina. Este carácter relativo de las negaciones, entronca manifiestamente con la *vía eminentiae*, por medio de la que se llega a afirmar, aunque sin llegar a alcanzar a verla en sí misma, la presencia en Dios de esa misma forma aunque de acuerdo a una ratio más elevada, excesiva en relación a la ratio en que se halla presente en la creatura y, por lo tanto, cognitivamente incomprehensible, bajo esa modalidad eminente, a la razón desprovista de la *lumen gloriae; s*uficiente, sin embargo, en consideración de Tomás, para establecer la posibilidad de dos maneras de conocer la esencia divina: [I] tal cómo es en sí misma (*secundum quod in se est*) y [II] tal cómo se encuentra representada en las perfecciones creaturales (*secundum quod repraesentatur in perfectionibus creaturarum*)[[20]](#footnote-21).

A la luz del cuadro del que dimos cuenta más arriba, el conocimiento teológico natural presenta las siguientes particularidades. El *medium sub quo* en este caso es el intelecto agente. Hay un *medium quo,* a diferencia de lo que sucedía en la visión beatífica, ya que en este caso, la esencia divina no es conocida por la presencia real de Dios en el entendimiento, sino mediante *species*. Y hay un *medium in quo*: las creaturas, en las que se encuentra una semejanza de la realidad divina. Esa semejanza, por otra parte, no es clara y abierta (de otro modo podría darnos un conocimiento comprehensivo de aquello a lo que se asemeja), sino, por el contrario, deficiente en relación a la misma y, en cuanto tal, obscura y enigmática.

El conocimiento adquirido de esta manera presenta un inventario de características que podemos sumariar, comparándolo con el anterior, de la siguiente manera: [a] no versa sobre la esencia divina tal como es sino tal como las creaturas pueden darla a conocer, [b] es necesariamente parcial y [c] deja a la esencia divina incomprehendida en cualquiera de los dos sentidos examinados más arriba.

**Conclusión.**

En este trabajo intentamos dar cuenta sumariamente de dos de los registros cognitivos que Tomás intenta articular en su teoría epistémica. En ambos casos, como hemos visto, ningún conocimiento sería posible, de acuerdo al teólogo medieval, sin la donación de parte de Dios de un cierto rango de capacidad intelectual, lo que lo hace, dentro de este marco teórico, el único Maestro Interior. En el caso de la visión beatífica el conocimiento se produce por la presencia real de Dios mismo en el entendimiento. Cuando el entendimiento se encuentra circunscripto exclusivamente a su capacidad natural, en cambio, no le es imposible acceder cognitivamente a la realidad divina sino representacionalmente, y su punto de partida son creaturas, en las que apenas si se encuentra contenida una semejanza obscura y oculta, esto es, enigmática, de la misma. Este conocimiento por enigma de la esencia divina, si bien cierto, es sumamente limitado y deficiente. En ambos casos, sin embargo, Dios nos ofrece, de acuerdo a Tomás de Aquino, un conocimiento acerca de sí. En este sentido, ya nos enseñe sobre sí por medio de sí mismo (*per suam essentiam*) ya por medio de enigmas (*per aenigmata*), es el Maestro mismo el que, con ello, ofrece al intelecto una cognición de quien es, en definitiva, su propia condición de posibilidad de conocer. En un caso, como decíamos, mostrandose por sí mismo. En el otro, a través de un rodeo que parte de sus vestigios e imágenes para dar, si bien de manera deficiente, en definitiva, también con Él.

**Bibliografía**

Gilson, Etienne; (1951) *El Tomismo*; Buenos Aires, Desclee de Brouwer.

Rocca, Gregory; (2004) *Speaking the Incomprehensible God*; Washington, CUA Press.

Te Velde, Ruddy; (2006) *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*; Burlington, Ashgate Publishing Company.

1. Cf. *DV* q. 11 a.1 co. [↑](#footnote-ref-2)
2. Cf. *ST* I q. 12, a. 4. [↑](#footnote-ref-3)
3. Cf. *SS* lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1. ad 1 [↑](#footnote-ref-4)
4. Cf. *Super I Cor.*, cap. 13 l. 4 [↑](#footnote-ref-5)
5. Cf. *ST* I q. 12, a. 4. [↑](#footnote-ref-6)
6. Cf. *ST* I, q.12 a. 2. [↑](#footnote-ref-7)
7. Cf. *ST* I q.12 a. 2. [↑](#footnote-ref-8)
8. *Ibidem.* [↑](#footnote-ref-9)
9. Cf. *ST* I q. 12, a.7. [↑](#footnote-ref-10)
10. Cf. *ST* I q.12 a.6. [↑](#footnote-ref-11)
11. *Ibidem.* [↑](#footnote-ref-12)
12. Si bien la estrategia es exitosa en términos decoherencia interna, la idea misma de conocer la esencia divina tal como es en sí y, sin embargo, no comprehenderla resulta dificil de concebir. Rocca, a nuestro entender, acertadamente, la ha puesto del lado de la fe calificando el asunto como misterioso. Cf. Rocca, Gregory; (2004) *Speaking the Incomprehensible God*; Washington, CUA Press, p. 46-47. [↑](#footnote-ref-13)
13. Te Velde, Ruddy; (2006) *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*; Burlington, Ashgate Publishing Company, pp. 72-73 [↑](#footnote-ref-14)
14. Gilson ha defendido la tesis, en cambio, de que Tomas no considera de ningún modo que por esta vía sea asequible un conocimiento ni perfecto ni imperfecto de la esencia divina: cf. Gilson, Etienne; (1951) *El Tomismo*; Buenos Aires, Desclee de Brouwer, pp. 142-162. [↑](#footnote-ref-15)
15. Cf. *ST* I, q. 13, a. 10 ad 5. En el mismo sentido, cf:  *BDT* III, q. 6 a. 3. [↑](#footnote-ref-16)
16. Cf. *ST* I q. 4 a.3. [↑](#footnote-ref-17)
17. Cf. Rocca, Gregory; (2004) *Speaking the Incomprehensible God*; Washington, CUA Press, p. 55. [↑](#footnote-ref-18)
18. Cf. *ST* I q. 2; q.3. [↑](#footnote-ref-19)
19. Cf. *BDT* III, q. 6 a. 3. También cf. *SS* I d. 8 q. 1 a. 1 co., y cf. *DP* q. 7 a. 5 [↑](#footnote-ref-20)
20. Cf. *ST* Iq. 13 a. 2 ad 3. También Cf. *ST* I, q. 13 a. 2 ad 1. [↑](#footnote-ref-21)