

**La «doble respectividad» gnoseológica a la luz de la ontología del conocimiento tomista. Una aproximación desde la metafísica de Francisco Canals Vidal**

The gnoseological «double respectivity» in the light of the Thomist ontology of knowledge.  
An approach from the metaphysics of Francisco Canals Vidal

David Suescun Martínez<sup>1</sup>  
*Universitat de Barcelona*

Recibido: 09.10.2020  
Aceptado: 13.12.2020

## Resumen

Buena parte del nervio metafísico radica en el esfuerzo, en ocasiones ímprobo, de remontarse al plano de lo *quoad se* (lo que es «en sí») sin dejarse eclipsar por la seductora inmediatez de lo *quoad nos* (lo que es «para nosotros», anclados en nuestra propia perspectiva), aun cuando, como en el caso del conocimiento, el objeto tematizado nos toque tan de cerca. De hecho, no se logra abordar satisfactoriamente la realidad del conocimiento *en su taleidad*, si se parte, en exclusiva, de un primado indiscutible en la línea de lo receptivo, puesto que en tal caso sólo cabe entender el *proprium* del conocimiento como mero mecanismo «ordenador», entregado sin residuos a la tarea de interconectar y desmadejar una serie de *impresiones o datos de conciencia* que ya siempre aparecen en él en calidad de «huellas», presumiblemente procedentes desde un «afuera» nouménico que resulta ignoto por principio. Por esto mismo, desde el tomismo, el estudio del conocimiento humano no se puede realizar a espaldas de la íntegra y fundamental constitución metafísica de la persona humana, en cuanto acto de ser

---

<sup>1</sup> david.suescun.martinez@gmail.com

esencializado humanamente y singularizado por una materia signada, cuyo fundamento último descansa en la participación ontológica por la que Dios, *Ser y Entender* subsistente, da el ser a las creaturas.

**Palabras clave:** Tomás de Aquino, Francisco Canals Vidal, Jaime Balmes, ontología del conocimiento, doble respectividad, entendimiento agente

**Abstract.** Much of the metaphysical nerve lies in the effort, sometimes arduous, to stay on the *quoad se* level (what is “in itself”) without being overshadowed by the seductive immediacy of the *quoad nos* level (what is “for us”, rooted in our own perspective), even when, as in the case of knowledge, the thematic object is very close to us. In fact, the reality of knowledge cannot be properly addressed in its selfhood as long as we exclusively consider it from an indisputable primacy in the line of receptivity, since, in such a case, we can only understand the *proprium* of knowledge as mere “computer” mechanism, only committed to the task of interconnecting and unraveling a series of *impressions* or *data of consciousness* which always appear in it as “traces”, presumably coming from a noumenal “outside” that rests unknown by principle. For this very reason, from the Thomistic perspective, the study of human knowledge cannot be carried out without paying attention to the integral and fundamental metaphysical constitution of the human person, as an act of being humanly essentialized and singularized by a *materia signata*, whose ultimate foundation rests on the ontological participation by which God, subsisting Being and Understanding, gives the being to creatures.

**Keywords:** Thomas Aquinas, Francis Canals Vidal, James Balmes, ontology of knowledge, twofold manner, active intellect

## 1. El entendimiento agente, objeto de secular polémica

Con tal de delinear mínimamente la aristada problemática que se procede a estudiar, conviene empezar por presentar, a modo de caso paradigmático, la objeción que Jaime Balmes

interpone, en su *Filosofía Fundamental*, al quicial doctrina gnoseológica tomista del entendimiento agente, que aquí se reproduce en su integridad:

Las especies sensibles contenidas en la imaginación, y verdadero retrato del mundo externo, no eran inteligibles por sí mismas, a causa de andar envueltas, no con materia propiamente dicha, sino con formas materiales, a las que no puede referirse directamente el acto intelectual. Si se pudiera encontrar una facultad que tuviese la incumbencia de hacer inteligible lo que no lo es, se habría resuelto satisfactoriamente el difícil problema; porque en tal caso, aplicando su actividad a las especies sensibles el misterioso transformador, podrían éstas servir al acto intelectual, elevándose de la categoría de especies imaginarias, *phantasmata*, a la de ideas puras o especies inteligibles. Esta facultad es el entendimiento agente: verdadero mago que posee el maravilloso secreto de despojar a las especies sensibles de sus condiciones materiales, de quitarles toda la parte tosca que las impedía ponerse en contacto con el entendimiento puro, transformando el grosero pábulo de las facultades sensitivas en purísima ambrosía que pudiera servirse en la mesa de los espíritus. (Balmes, 1846, 44)

El ínclito filósofo vicense está señalando, por medio de una portentosa admonición, lo que, a su parecer, constituye el carácter *ad hoc* del entendimiento agente, al que no duda en calificar tanto de «misterioso transformador» como de «verdadero mago», toda vez que lo estima como una suerte de *deus ex machina* que se propone, en exclusiva, con tal de escapar de un gnoseológico «callejón sin salida»: el de espiritualizar, por las buenas, lo que no es sino una especie sensible. Dada la manifiesta vis receptiva de nuestro entendimiento, nos encontramos con que, en caso de no postular tamaña *virtus* activa «espiritualizante», restaríamos sumidos en un escenario paradójico, y es que debiéramos afirmar, entonces, que la realidad sensible *qua* sensible es la que termina inmutando y perfeccionando a nuestra alma espiritual. Ahora bien, el mismo santo Tomás nos advierte, a cabalidad, que «nada corpóreo puede influir en algo incorpóreo» (*S. Th.* I<sup>a</sup>, q. 84, a. 6, in c.). De lo contrario, insistimos, lo espiritual en tanto

que espiritual estaría siendo perfeccionado por lo sensible en tanto que sensible, rebajando *velis nolis* la dignidad ontológica del espíritu en cuanto tal.

Es la vigencia misma del entendimiento agente la que está puesta en entredicho, lo que, dicho sea de paso, no es una cuestión no menor, por lo que justificaremos esta noción en el marco más amplio de la «doble respectividad» gnoseológica del entendimiento humano, a la luz de la «ontología del conocimiento» tomista, que el profesor Francisco Canals Vidal cultivó con sobreaguda maestría. En lo tocante a este punto, el mismo Canals (2004, 175) advierte que «el equilibrado edificio de la síntesis gnoseológica tomista tiene su clave de bóveda en la doctrina, objeto de secular polémica, del ‘entendimiento agente’».

## 2. La doble respectividad

En la décima cuestión del *De veritate*, el Doctor Angélico detalla los dos vectores principales, de tipo *acto-potencial*, por los que la mente humana se relaciona con las cosas sensibles:

En efecto, cuando nuestra mente se compara con las cosas sensibles que están fuera del alma, se encuentra que posee respecto de ellas una doble relación. De un modo, como el acto respecto de la potencia, a saber, en cuanto que las cosas que están fuera del alma son inteligibles en potencia mientras que la mente misma es inteligible en acto; y en consonancia con eso se pone en el alma el entendimiento agente, el cual hace que los inteligibles en potencia sean inteligibles en acto. De otro modo, como la potencia se relaciona con el acto, a saber, en cuanto que en nuestra mente las formas determinadas de las cosas están sólo en potencia mientras que en las cosas fuera del alma están en acto; y en consonancia con esto estableció en nuestra alma el entendimiento posible, cuya función es recibir las formas abstraídas de las realidades sensibles, hechas inteligibles en acto mediante la luz del entendimiento agente. (*De veritate*, q. 10, a. 6, in c.)

Canals traduce la *duplici habitudine* de santo Tomás, bien como «doble relación» (Canals, 2004, 181), bien como «doble respectividad» (Canals, 1975, 120). Sea como fuere, el fragmento en cuestión nos invita a considerar la realidad cognoscitiva de una manera profundamente alejada de toda caracterización unilateral que trata de clausurar la intelección en una estructura exclusivamente dualista: agente-paciente; sujeto-objeto; causa-efecto; restando por saber, tan sólo, a cuál de las dos realidades involucradas (el ser que entiende y el ser entendido) se le confiere *tal o cual* papel. De todos modos, para extraer, en mayor medida, las virtualidades que este fragmento encierra, conviene aclarar dos cuestiones previas:

De acuerdo con la doctrina hilemórfica, en el compuesto entitativo de la cosa sensible encontramos siempre un co-principio formal. Esta forma substancial se ordena intrínsecamente a su otro co-principio, la materia, puesto que es la forma la que, desde su actualidad, *da el ser* (i.e., la *actualitas omnium actuum*) a la materia según cierta participación. Por lo tanto, la materia participa del único ser del compuesto entitativo a través de la forma, en cuanto es actuada por ella. A la luz de esta «articulación trascendental potencia-acto» (Quevedo, 1989, 17) diremos, en consecuencia, que los co-principios de la forma sustancial y de la materia prima se revelan en su mutua referencia u ordenación, por la que la materia se refiere a la forma como la potencia al acto. Así pues, por cuanto que la actualidad es el *principio de inteligibilidad*, se concluye que sólo el principio formal del ente sensible puede considerarse como inteligible en potencia. De aquí se sigue, también, la ulterior convertibilidad de lo inmaterial con lo inteligible e intelectual, así como la negación de la inteligibilidad directa del singular material en tanto que material (puesto que la materia no posee una actualidad *per se*). La forma, a un tiempo, existe en acto en el ser natural del ente sensible como se encuentra en potencia —extrínseca— con respecto al entendimiento posible («en nuestra mente las formas determinadas de las cosas están sólo en potencia» [*De veritate*, q. 10, a. 6.]), por cuanto no pueden existir, al decir del Aquinate, inteligibles en acto *extra animam*, esto es, inteligibles subsistentes no pensados por nadie en concreto. En breve, «lo inteligible en acto no

es algo que exista en el orden de la realidad natural sensible, que no subsiste sin la materia» (*S. Th.* I<sup>a</sup>, q. 79, a. 3, ad 3).

La mente humana posee, según lo reflejado *ut supra* (*De veritate*, q. 10, a. 6, in c.), una estructura acto-potencial, en virtud de la cual se debe afirmar que, en lo que a su vertiente actual respecta, «la mente misma es inteligible en acto» (*idem*). Esta afirmación se enraíza en la señera fórmula tomista de Cayetano según la cual el entender, con su *continuatio* sensitivo-intelectiva, «no es sino cierto ser [*quoddam esse*]» (*In De Anima* III, c. 5), situando así la perfección cognoscitiva en la línea del *esse*. Conviene recordar, por consiguiente, que en el tomismo la última línea de actualidad no conviene a la forma, sino al ser (*esse*), que es el acto de todo otro acto, e incluso de las formas mismas; unas formas que, por consiguiente, en su respectividad al ser, dicen relación potencial. Avanzamos, por el momento, que la mente humana, si bien es actualizada en el orden formal por la *species intelligibilis*, no por ello deja de infundir a esta especie un *modus essendi* propio y connatural, es decir, espiritual. En el tomismo, lo que el sujeto cognoscente imprime al objeto conocido no es —como en el kantismo— la forma (*dator formarum*), sino la misma actualización existencial (*dat esse*). Por esta precisa razón, santo Tomás podrá caracterizar al entendimiento agente, en tanto que luz<sup>2</sup> connatural al alma (esto es, el principio intrínseco-constitutivo de actualidad inteligible), radicada en su misma substancia, como «el acto de los mismos inteligibles» (*S. Th.* I<sup>a</sup>, q. 87, a. 1, in c.), esto es, se atribuye el ser en acto de la especie inteligible a la misma *virtus* activa (o mejor, «factiva») del entendimiento agente. Santo Tomás emplea una primorosa analogía de proporcionalidad que resulta sumamente esclarecedora a este propósito, a saber: «así como el ser sigue a la forma, así también el entender sigue a la especie inteligible» (*S. Th.* I<sup>a</sup>, q. 14, a. 4, in c.). Canals vuelve sobre esta analogía en los siguientes términos: «el entendimiento entiende por la *especie*, así como algo es por la forma. Pero el *ser* de tal forma es el mismo entender, acto de los inteligibles» (Canals, 1987, 517; cursiva FC).

---

<sup>2</sup> Por el término *luz* se entiende, en sentido metafísico, «todo aquello que lleva a cabo una manifestación» (*S. Th.* I<sup>a</sup>, q. 67, a. 1, in c.); más concretamente, en lo relativo al orden cognoscitivo, luz significa la «manifestación de una verdad conocida» (*S. Th.* I, q. 106, a. 1, in c.), esto es, aquel «acto —ser— del inteligible (es decir, de la esencia del ente) que se manifiesta y declara al expresar la esencia del ente» (Canals, 2004, 202; cursiva FC).

De este modo, santo Tomás caracteriza el entendimiento agente como una *virtus* causativa o factiva *ex parte intellectus* que «se refiere al entendimiento posible como el ‘acto’ a la ‘potencia’» (Canals, 2016, 389) en la medida en que es «el acto de los inteligibles que recibe» (Canals, 1987, 515), dotando así a las imágenes de un ser inteligible proporcionado a él. Así pues, hay que afirmar la presencia de ambas dimensiones en el entendimiento humano, dado que éste, «o bien está en pura potencia con respecto a lo inteligible, como el entendimiento posible, o bien es el acto de las especies inteligibles abstraídas de las imágenes, como el entendimiento agente» (*S. Th.* I<sup>a</sup>, q. 87, a. 1, ad 2). Puesto que el entendimiento posible se relaciona con el entendimiento agente *sicut potentia ad actum*, su unidad no es accidental ni extrínseca (*unum per accidens*), como si se tratara de la unión de dos cosas independientes y ya perfectamente constituidas en sí mismas, sino que su unión es inmediata, como la que corresponde a la potencia con su acto propio.

En el orden de la perfección intencional, el entendimiento y lo entendido sólo difieren entre sí en cuanto ambos están en potencia (Cf. *Contra Gentes*, I, c. 51), pero la actualidad cognoscitiva, en que consiste el *intelligere*, tan sólo acaece en la medida en que «de ellos se ha hecho ya algo uno» (Canals, 2004, 154). Empero, sólo se hacen «algo uno» en el seno del *esse intentionale*, en donde el acto de la forma substancial del ente sensible ya existe como lo entendido *secundum modum cognoscentis*, o sea, a modo de especie inteligible, abstraída, por la luz del entendimiento agente, de las concreciones singularizantes impuestas por su materia signada. A este respecto, Canals (1987, 427) nos recuerda que «el entendimiento en cuanto tal, incluso el entendimiento considerado en cuanto en potencia cognoscente y necesitado de ser movido por el objeto y de recibir de él, no es una capacidad para mirar fuera de sí mismo, sino que está destinado a traer las cosas a sí mismo y considerarlas dentro de sí mismo». Luego, el hecho de *traer las cosas a sí* es un movimiento exigido dentro de la ontología del conocimiento, puesto que, tal y como advierte santo Tomás, lo conocido sólo está en el cognoscente *secundum modum cognoscentis* (*S. Th.* I<sup>a</sup>, q. 12, a. 4, in c.). Con todo, esto último no puede equipararse a una suerte de profesión de inmanentismo gnoseológico, de cuño típicamente moderno y postmoderno, por cuanto el entendimiento agente únicamente se limita

a descubrir, en el fantasma, la esencia que está latente, pero no es eficiente ni formativo de la entidad substancial que se expresa a través de nuestra *intentio intellecta*.

### 3. Receptividad y sensibilidad

La esencia del alma con respecto a las potencias es como su principio eficiente y final, y también principio receptivo, bien por sí misma, bien aisladamente o en unión con el cuerpo, y por ser el agente y el fin mucho más perfectos, y, por su parte, el principio receptivo menos perfecto, hay que concluir: aquellas potencias del alma que son las primeras según el orden de naturaleza y perfección también son el origen de las demás en cuanto fin y principio eficiente. También el sentido existe en razón del entendimiento, pero no al revés. Por ser el sentido como una participación incompleta del entendimiento, su origen natural ha de tenerlo en el entendimiento como lo imperfecto en lo perfecto. Pero, si consideramos la línea del principio receptivo [*secundum viam susceptivi principii*], sucede todo lo contrario. Pues las potencias más imperfectas son el principio con respecto a las más perfectas. De este modo, el alma, en cuanto dotada de potencia sensitiva, en cierto modo es considerada como sujeto y materia del entendimiento. Por eso, las potencias más imperfectas son anteriores en el proceso de generación, pues antes es engendrado el animal que el hombre. (*S. Th.* I<sup>a</sup>, q. 77, a. 7, in c.)

La esencia del alma humana, así como su luz connatural, no sólo dice anterioridad *in ordine perfectionis*, sino que termina «constituyendo incluso la raíz entitativa de la que emana la propia capacidad receptiva del entendimiento posible» (Canals, 1987, 460). En efecto, el texto tomista expresa explícitamente que el alma, en cuanto tal, es como el principio eficiente y final de sus propias potencias, pese a que, desde otro orden de consideración, también dice ser principio receptivo por cuanto nuestra forma está unida substancialmente con el cuerpo. No obstante, puesto que el ser agente y fin es más perfecto que el ser principio receptivo, debemos concluir que es nuestra sensibilidad la que existe en razón de nuestro entendimiento y no al revés. Santo Tomás ve en los sentidos *quaedam deficiens participatio intellectus*. Esta misma

idea es abordada desde una perspectiva más general en la tercera cuestión de la *Summa Theologiae Prima Secundae*, al advenir, a propósito de la perfección última del hombre (*hominis beatitudo*), que nada inferior perfecciona a algo superior, «a no ser que en lo inferior haya alguna participación de lo superior» (*S. Th.* I-II<sup>a</sup>, q. 3, a. 6, in c.). En este contexto, la sensibilidad se nos presenta como ya imbuida de cierto grado de intelectualidad, por cuanto participa de ella. Canals (1987, 455), a su vez, hablará de una «implantación originaria de la sensibilidad en la mente»; una implantación tal por la que dicha sensibilidad se termina definiendo, precisamente, «por la conexión y continuidad que (...) tiene con la perfección inteligible del alma» (ibídem). En armonía con esto último, Jaime Bofill (1967, 26) defiende que, de no ser por una «presentida posibilidad de universalización, nunca el objeto sensible atraería la atención de nuestra inteligencia», toda vez que:

Nuestra sensibilidad actúa, al contacto con la realidad, no simplemente como una fuerza de retención, de evocación, de valoración de datos, sino, además, como una *fuerza de ejemplificación*; y ello no es posible sin la presencia *vitalmente actuante* (consciente o no) de una *inteligencia directiva* (idem; cursiva JB).

Ahora puede apreciarse que Jaime Balmes, en su admonición, está prescindiendo por completo de esta —*a priori*— *refluencia de la intelectualidad*, ínsitamente entrañada en la sensibilidad, y por la que el conocimiento sensible se ordena intrínsecamente al intelectual, según una esencial *continuatio*. Balmes obvia, por su planteamiento univocado y unilateral, que es la misma autoconciencia del yo la que, en su estructura unitaria, constituye la condición posibilitante en lo que respecta a la misma *viam susceptivi principii*, por lo que ésta no puede absolutizarse terminantemente. Esto es así porque, en la línea de la causalidad formal, «ninguna receptividad sensible sería posible sino desde aquella raíz originaria de la capacidad de ‘sentir que sentimos’» (Canals, 1987, 452), o sea, desde la conciencia sensible, al mismo tiempo que ésta adquiere toda su vuelta sobre sí o *reditio*, aunque pálida, de su participación —«deficiente», al decir de santo Tomás— de la conciencia intelectual, su raíz fontal.

El primado de las potencias sensibles *in via generationis*, esto es, en la línea de la causalidad material, no debe oscurecer que «es la materia por razón de la forma y no a la inversa» (Canals, 1987, 454), por lo que su primacía no puede ser en modo alguna absoluta, sino en coordinación, subordinándose *secundum ordinem perfectionis et naturae* a la actualidad del alma humana. En la medida en que esta luz o *virtus activa ex parte intellectus* es el «principio intrínseco de actuación de su propia potencia intelectual» (Canals, 2016, 388) estamos legitimados a advenir que, por medio de su vis receptiva-especificativa, el entendimiento humano no hace sino proceder a la perfección que le compete en virtud de su naturaleza. A este respecto, encontramos en Cayetano la formulación más cumplida de esta tesis capital de ontología del conocimiento, a saber: «el entendimiento que procede de la potencia al acto no procede sino hacia la perfección de su propio ser» (*In De anima* III, c. 5).

#### 4. Fundamento hilemórfico

En el tomismo, el alma humana *tenet ultimum locum* en el género de los inteligibles en la medida en que es pura potencia intelectual, por lo que viene a ser como la materia prima en el orden de los objetos sensibles. Esto es así porque la posesión intrínseca de su luz connatural no basta para alcanzar un conocimiento intuitivo, siempre en acto, de su propia esencia. En consecuencia, nuestra alma tampoco posee, de suyo, ni actual ni habitualmente, ninguna especie inteligible, siendo así que «no está connaturalmente actuada para la intelección de una esencia objetiva: es, al contrario, pura ‘materia’ o ‘sujeto’ intelectual e inteligible» (Canals, 2004, 208). La mente humana sólo se actualiza, existiendo como inteligente, *ad faciendum intelligibilia in actu*, lo que presupone la recepción de la especie inteligible en el entendimiento posible. «Por lo mismo, y por razón de que es lo actual lo que es por sí mismo cognoscible, tampoco podemos atribuirle [al entendimiento humano] en sí mismo la actual inteligibilidad en virtud de su esencia, de modo que por virtud de ella fuese siempre para sí mismo poseído como su principio intrínseco de actual intelección» (Canals, 1987, 458). Santo Tomás no atribuye al alma humana una inteligibilidad intrínseca ya siempre en acto de entenderse intuitivamente a sí misma en su esencia, sino que «nuestro entendimiento se

conoce a sí mismo no por su esencia, sino por su acto» (S. Th. I, q. 87, a. 1, in c.), toda vez que, según su esencia, sólo es capacidad de entender.

No obstante, la mente humana, por cuanto es esencialmente inmaterial, posee una habitual reflexión sobre sí, previa a la iluminación abstractiva de sus contenidos especificativos, por la que cuenta con una aptitud intrínseca para la actual autoconciencia de sí misma. Esta percepción íntima e incommunicable del propio ser se corresponde, recurriendo a la doctrina tomista de la *duplex cognitio*, con aquel tipo de conocimiento del alma *según que tiene ser en tal individuo*. Un tipo de *cognitio* que, en cuanto tal, no se mueve, en modo alguno, en el horizonte de las esencias objetivas alcanzables por el hombre a través de su vertiente intencional-conceptual, sino que, para tener tal cognición, «basta la presencia de la misma mente, que es el principio del acto por el cual la mente se percibe a sí misma» (Prevosti, 2014, 386). Este modo de conocimiento «acompaña, radical y constitutivamente, a todo acto de entender por el que la mente está en posesión de un contenido objetivo: *in hoc quod cogitat aliquid, percipit se esse*» (Canals, 2016, 406). Conviene reparar en que este «acompañar a todo» (*consequens omne*) no es sino el constitutivo formal de la trascendentalidad como tal. De aquí que tenga sentido aquella afirmación canalsiana según la cual Kant llevó a cabo, con su *yo pienso en general*<sup>3</sup>, el «redescubrimiento de la trascendentalidad del sujeto pensante» (ibíd., 437), por más que desde el inmanentismo fenomenista del regiomontano sea imposible reconocer el fulcro de dicha trascendentalidad en la «autoposición del yo según su ser» (Canals, 2004, 172).

Empero, ¿cuál es el venero profundo del que proceden estas afirmaciones precedentes? Creemos identificar fielmente el nervio de la cuestión al ubicar la potencialidad del alma humana en su constitutiva unión substancial con el cuerpo material, al que informa. En la hipóstasis humana, la naturaleza del alma (forma) se deprime hasta la pura potencialidad a causa de su unión substancial, en el compuesto humano, con el cuerpo (materia). Así pues, el alma humana es el co-principio de índole formal en la unidad del único ser del compuesto y, en tanto que principio formal, da el ser (i.e., *actus actuum*) al principio material (estrictamente

---

<sup>3</sup> «El Yo Pienso tiene que poder acompañar todas mis representaciones» (KrV, B 132).

potencial), esto es, al cuerpo. La unión del cuerpo y del alma no es *per accidens*, cual, si se tratase de la unión agregativa de dos entes ya perfectamente constituidos en acto, sino substancial, en donde la unidad del compuesto está garantizada por la misma relación intrínseca, acto-potencial, de sus co-principios metafísicos: el cuerpo (materia) participa del único ser del compuesto por su unión con el alma (forma), en cuanto es actuado por ella. Esta estructuración hilemórfica del ser humano no sólo da cumplida cuenta de que el *primum cognitum* (el objeto primero y proporcionado de nuestro entendimiento) sea el *ens concretum quidditati sensibili*, sino que también explica el movimiento por el que las cosas sensibles se ordenan a participar de las potencias cognoscitivas, en virtud del poder atractivo que éstas ejercen sobre aquéllas:

[...] y, por esto, porque [el alma humana] tiene más potencia entre las otras substancias inteligibles, de tal manera está próxima a las cosas materiales, que la cosa material es atraída a participar su ser [*res materialis trahatur ad participandum esse suum*], así que del alma y del cuerpo resulta un único ser en un único compuesto». (*De ente et essentia*, c. 3)

Sin lo anterior no sería posible calibrar la profunda advertencia que Canals (2004, 211) nos da a este respecto, a saber: «la atribución a la mente de una más perfecta inteligibilidad es incompatible con la unidad substancial del hombre; pero, si no se reconociera ni tan siquiera esta, no podría explicarse la ‘virtud receptiva’ de la mente respecto a los inteligibles».

Llegados a este punto, contamos ya con suficiente sustentáculo como para ubicar aquella apertura intencional infinita al ente en su ser, *remedium* ontológico por el que el hombre trasciende su propia finitud entitativa, en la misma esencia de la mente o alma intelectual en cuanto que posee el ser al margen de la materia. El hombre se percibe en su ser de acuerdo a una estructura de autopresencia que exige, constitutivamente, un retorno hacia su esencia: «Retornar a su esencia no significa, sino que algo subsiste en sí mismo. Pues la forma, en cuanto que perfecciona a la materia, dándole el ser, de algún modo se derrama sobre ella; pero, en cuanto que tiene el ser en sí misma, retorna a sí misma» (*S. Th.* I<sup>a</sup>, q. 14, a. 2, ad 1).

Por su inmunidad ontológica de la materia, el alma informante del cuerpo humano también es espiritual, esto es, un alma intelectual dotada de cierto grado de subsistencia, por él puede alzarse con las formas entitativas ajenas. De este modo, se sigue que toda inmunidad de la materia es condición constitutiva tanto de la intelectualidad como de la inteligibilidad. Aunque en el caso del ser humano la forma no esté completamente «hundida» en el opaco espesor irreflexivo de la materia, este exceso o rebasamiento formal mantiene, aun así, una ordenación intrínseca, esencial, hacia su materia corporal correspondiente, por cuanto «del alma y el cuerpo resulta un único ser en un único compuesto» (*De ente et essentia*, c. 3). El alma espiritual, al igual que su luz connatural, no posee un ser separado e independiente al del compuesto humano, tal que se sobreañada ulteriormente a su esencia a modo de agregado o aditamento extrínsecamente sobrevenido, sino que forma parte de su realidad substancial, esto es, encuentra su arraigo en el mismo orden del *esse hominis*. Luego, por tanto, el principal foco de atención debe orientarse, en este punto, hacia el constitutivo formal de esa misma forma espiritual, con tal de desentrañar, en definitiva, por qué estamos ante una forma «que, aunque da el ser a la materia es ella misma independiente de la materia» (Canals, 1987, 473). En este punto, Canals se está refiriendo al señero pasaje tomasiano del *De ente et essentia* en donde santo Tomás afirma que el único *esse* del compuesto humano «en cuanto es del alma, no depende del cuerpo» (*De ente et essentia*, c. 5); esto quiere decir, en suma, que el alma espiritual se caracteriza por poseer intrínsecamente el ser, lo que está en perfecta consonancia con apuntado *ut supra*: cuando la forma tiene el ser en sí misma, *in seipsam redit*, siendo esta *reditio* hacia su esencia su subsistir en sí misma. En síntesis: esta autoposición del ser según su *inseidad* subsistente es lo propio del ente inmaterial o espiritual como tal.

## 5. Fundamento teológico

La concepción analógica del entender debe ponerse en correspondencia con la pertenencia del mismo al orden de la perfección como tal, en cuanto «grado de ser», por cuanto patentiza la posesión de una mayor *ratione essendi*: «el conocer es el vivir propio de los entes que participan del ser de un modo más perfecto que los no vivientes» (Canals, 2004, 105), toda

vez que tanto la *via analogiae* como el *gradatim* de las perfecciones encuentran su fundamento último en la noción ontológica de la participación del ser, de suyo dinámica y multiforme.

Al haber descubierto la subsistencia inmaterial de la mente espiritual en la autopresencia del acto de una forma no hundida en la materia, no solamente estamos ante el principio, *secundum ordine perfectionis*, del conocer humano, sino que hemos encontrado, al mismo tiempo, el punto de partida para un ulterior *regressus*, en la escala analógica de los grados del acto intelectual, con vistas a alcanzar la plenitud misma de la presencia del acto a sí mismo, esto es, la suma autopresencia consciente en tanto que perfecta subsistencia en sí de la entidad inmaterial espiritual. El término de este ascenso regresivo sólo se da cuando, una vez removida cualquier sombra de potencialidad, acontece la perfecta convergencia de las líneas entitativa e inteligible: «subsistir por sí mismo es algo que en grado sumo le corresponde a Dios. Por eso (...) Él mismo es en grado sumo el que retorna a su esencia y el que se conoce a sí mismo» (*S. Th.* I<sup>a</sup>, q. 14, a. 2, ad 1).

Retornando vía *progressus* hasta nosotros, los seres humanos, advertimos nítidamente que, si el *esse intentionale* remedia, en efecto, la finitud entitativa de nuestro *esse naturale* lo está haciendo, únicamente, en razón de esa misma finitud (resultante de un acto de ser contingentemente participado por una esencia finita), y no tanto porque el mismo *esse naturale* sea «imperfecto» o «remediable» *per se*. Dicho otro modo: en las criaturas, la distinción entre el *esse* específico y el *intelligere* obedece a que este último, *de sui ratione, habet infinitatem simpliciter* y, por lo tanto, si en el caso humano el *intelligere*, en lugar de caracterizarse como *quoddam esse*, se identificara, sin más, con el *esse* del hombre, nos veríamos forzados a afirmar que el *esse hominis* es infinito, por lo que, en vez de *capax Dei*, el hombre sería directamente Dios. Por esto, «la diferencia entre el entender y el ser, entre la perfección intencional y la real, {es} que son solo distintas en la criatura, porque como remedio de su limitación específica, es aquella un accidente distinto de su ser natural» (Canals, 2016, 221; cursiva FC). En definitiva, por más que el ser inmaterial confiera, en la línea de la perfección inteligible, actualidad connatural al entendimiento, no es sino la potencialidad, ora esencial, ora material, la que imprime cierto defecto e imperfección en la

línea de la actualidad entitativa; y es por esta precisa razón por lo que llegamos distinguir, en primer lugar, entre la perfección entitativa (consistente, a nivel creatural, en un *esse* específico, contingentemente participado por una esencia finita) y la perfección inteligible (que trasciende cualquier límite óntico por cuanto, de suyo, dice *simpliciter* infinidad). De lo anterior, se sigue que «una substancia inmaterial tiene tal *esse naturae* que es asimismo *esse intelligibile*» (ibíd., 403), pero su identificación plena, en rigor, sólo se da en Dios, que es acto puro tanto *in genere entium* como *in genere intelligibiliun*. Sólo en Dios, Ser por esencia que goza de aseidad, su *Esse* no está limitado por su *Essentia* (infinita), sino que, antes bien, ambos se identifican por completo, a diferencia de lo que ocurre con la *abaleidad* de los entes, cuya esencia finita es actuada por el ser.

## 6. La luz del entendimiento agente como reflejo y participación de la Luz subsistente

Una vez alcanzadas —analógicamente— estas cotas, estamos en disposición de emprender el *progressus*, vía participación descendente, hasta el último grado en la escala de la actualidad intelectual, constituido por la luz del entendimiento agente, acto de los inteligibles en potencia. Según hemos visto, el alma humana, si bien no posee *per essentiam* una inteligibilidad intrínseca ya siempre en acto de entenderse a sí misma, sí posee connaturalmente el principio de su propia actualidad inteligible, precisamente por cuanto «el entendimiento agente es concebido como una participación, *por parte de la mente humana, de una luz que es reflejo y efecto* de la Luz subsistente, del Sol inteligible, fuente de todo ser y de toda inteligibilidad» (Canals, 2016, 392; cursiva FC). En palabras del Salmista: «en tu luz vemos la luz» (Sal 36:9). Es desde esta perspectiva desde donde Canals nos invita a replantear la fundamentación tomista del entendimiento agente, no tanto desde una gnoseología estrictamente aristotélica, sino más bien desde las coordenadas metafísicas del ejemplarismo agustiniano. De este modo, se desciende, en la «escala analógica de los grados del acto intelectual» (Canals, 1987, 532), desde el supereminente inteligible en acto puro hasta su ínfimo grado de participación, o sea, el acto de los inteligibles en potencia, radicado en la última de las substancias intelectuales, que es la propia del hombre. Por consiguiente, el entendimiento agente no es sino el modo humano de participar de aquella Luz subsistente en que consiste el mismo *Esse* en cuanto tal:

«El acto y luminosidad intelectual que hemos llamado 'luz' no es sino el acto y comunicabilidad del *esse* cuando, o bien subsiste en sí mismo como *Esse subsistens*, o, por lo menos, es participado en la diafanidad de una forma no hundida en la materia» (Canals, 2016, 410; cursiva FC).

La potencia material, en la línea de la composición esencial, junto con la potencia esencial, en la línea del *actus essendi*, sumen al alma humana en un grado tal que, con vistas a alcanzar su actualidad, requiere la recepción, por parte de los entes corpóreos —*in concreto* a través de sus imágenes—, de las «determinaciones formales o contenidos que la constituyen en la semejanza actual con la naturaleza del objeto sensible» (Canals, 2004, 183). Esto es así, en efecto, en la línea de la especificación o determinación formal del entender, pero el *esse ut actus* (en cuanto actualidad de toda forma o naturaleza) de tales especies proviene, desde la perspectiva de la ontología del conocimiento, de la luz del entendimiento agente, principio de actuación de la propia potencia intelectual. Luego, en la medida en que una creatura espiritual posee el ser en sí misma, se erige, por ello mismo, como participación y reflejo del *Ipsum Intelligere Subsistens* (formalísimamente idéntico con el *Ipsum Esse Subsistens*), que se ha respecto al ente universal como acto de todo ente.

## Conclusiones

Desde la perspectiva de la ontología del conocimiento tomista, se advierte que la crítica balmesiana de la doctrina del entendimiento agente se funda en un acervo de conceptos metafísicos en el que están ausentes dos claves fundamentales e íntimamente conexas: la *analogia entis* y la noción de participación ontológica. Debido a esta insuficiente fundamentación metafísica, Balmes se muestra incapaz de reconocer, en sede ontognoseológica, cualquier destello de luz inteligible procedente del alma humana y por la que ésta hace los inteligibles en acto. Por este motivo, cuando Balmes procede a criticar el —presunto— estatuto *ad hoc* del entendimiento agente, no lo hace sino desde un marcado unilateralismo univocante del proceso cognoscitivo, forjado *ab initio*, y que le lleva a centrarse, en exclusiva, en la especificación cognoscitiva en tanto que especificativa, esto es,

aproximándose al conocimiento únicamente *secundum viam susceptivi principii*, obviando, por ende, la doble respectividad que, para con las cosas materiales, compete a todo entendimiento humano, por cuanto éste entraña, de suyo, pura potencialidad *in genere intelligibilium*. Por todo lo anterior, Balmes, a diferencia de santo Tomás, no puede plantearse, en este contexto, lo entendido como algo constituido y formado por la operación del entendimiento, sino como la invención de un *verdadero mago*, al que recurren los escolásticos con tal de escabullirse de lo que, de lo contrario, no sería sino un «callejón sin salida» en sede gnoseológica. Sin embargo, a nuestro juicio, en este «callejón sin salida» no se sume tanto la filosofía tomista cuanto el mismo Balmes, al adoptar la senda del unilateralismo univocista.

## Referencias

Alarcón, E. (2001-2020). S. Thomae de Aquino, Opera omnia. Pamplona: Corpus Thomisticum. Recuperado de [www.corpusthomicum.org/iopera.html](http://www.corpusthomicum.org/iopera.html)

Balmes, J. (1846). Filosofía Fundamental. Tomo III. Barcelona: Imprenta de Antonio Brusi.

Bofill, J. (1967). Obra filosófica. Barcelona: Ediciones Ariel.

Canals Vidal, F. (1975). Verdad trascendental y subsistencia espiritual en santo Tomás. *Convivium: revista de filosofía*, (46), 110-129. Recuperado de <http://hispanidad.info/trascendental.pdf>

Canals Vidal, F. (1987). Sobre la esencia del conocimiento. Barcelona: Promociones Publicaciones Universitarias (PPU).

Canals Vidal, F. (2004). Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador. Barcelona: Scire Selecta.

Canals Vidal, F. (2016). Francisco Canals Vidal. Obras Completas. Volumen 6: Escritos filosóficos (I). Barcelona: Editorial Balmes.

Cayetano. (1938). Commentaria in De Anima Aristotelis. Ed. a cargo de I. Coquelle. Roma: Institutum «Angelicum».

Prevosti, A. (2014). El autoconocimiento del yo según Santo Tomás. Espiritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana, 63(148), 381–402. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4885210>

Quevedo, A. (1989). «Ens per accidens». Contingencia y determinación en Aristóteles. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA).