

*Luis Mariano BÀRTOLI*

---

LA ACCIÓN DE ENSEÑAR EN EL ORDEN DE LA  
PROVIDENCIA Y DEL GOBIERNO DIVINO SEGÚN  
SANTO TOMÁS DE AQUINO

*Tesis Doctoral  
dirigida por  
Enrique MARTÍNEZ GARCÍA*

Universitat Abat Oliba CEU  
**Facultad de Ciencias Sociales**  
**Departamento de Humanidades y Ciencias de la Educación**  
*Programa de Doctorado en Estudios Tomísticos*

---

2015



Cómo se puede enseñar si no se ha recibido de Dios nueva inspiración  
(Guillermo de Tocco)

¿Hay alguna obra mayor que la de educar la mente y modelar las  
costumbres de los jóvenes? (San Juan Crisóstomo, *Homilía 60*)



## **Resumen**

Las corrientes pedagógicas actuales, herederas de la Ilustración, han puesto al maestro en una encrucijada, puesto que al exaltar la autonomía y principalidad del discípulo, han desnaturalizado la acción del maestro negándole su carácter de causa eficiente de la ciencia en otro. En esta investigación se pretende estudiar la acción de enseñar en el pensamiento de Tomás de Aquino, a fin de apreciar cómo la consideración de la enseñanza en el orden del gobierno divino, no solo posibilita una mayor comprensión de la naturaleza de la acción docente, sino que posibilita superar las antinomias en las que el pensamiento contemporáneo ha puesto al maestro. Junto con ello, se estudia cómo ese orden del gobierno divino en el que está considerada la acción de enseñar, es en realidad un orden que sigue la línea de la iluminación, de modo que la acción del maestro puede entenderse como una acción iluminativa por la que se causa la ciencia en el discípulo.

## **Resum**

*Els corrents pedagògics actuals, hereus de la Il·lustració, han posat al mestre en una cruïlla, ja que en exaltar l'autonomia i principalitat del deixeble, han desnaturalitzat l'acció del mestre negant-li el seu caràcter de causa eficient de la ciència en un altre. En aquesta recerca es pretén estudiar l'acció d'ensenyar en el pensament de Tomás d'Aquino, a fi d'apreciar com la consideració de l'ensenyament en l'ordre del govern diví, no només possibilita una major comprensió de la naturalesa de l'acció docent, sinó que possibilita superar les contradiccions en les quals el pensament contemporani ha posat al mestre. Juntament amb això, s'estudia com aquest ordre del govern diví en el qual està considerada l'acció d'ensenyar, és en realitat un ordre que segueix la línia de la il·luminació, de manera que l'acció del mestre pot entendre's com una acció il·luminativa per la qual es causa la ciència en el deixeble.*

## **Abstract**

*Recent pedagogical theories, heirs of the Enlightenment, have put the teacher at the crossroads, for they have exalted the autonomy and primacy of the pupil and have distorted teacher's action, thus preventing him to become the efficient cause responsible for the transmission of knowledge to his student. This research aims to study the action of teaching within the thought of Thomas Aquinas, to see how an understanding of teaching in the order of providence, not only enables a deeper comprehension of the nature of teaching, but also helps overcoming the contradictions into which contemporary thought has fallen. Along with this, we will study how the order of divine government in which the act of teaching is considered, is actually an order that follows the line of lighting, so that the action of the teacher can be seen as the enlightening action through which the science in the disciple is caused.*

## **Palabras claves / Keywords**

Maestro – Enseñanza – Gobierno divino – Iluminación – Nuevas pedagogías
---



# SUMARIO

<b>SUMARIO</b> .....	<b>7</b>
<b>TABLA DE ABREVIATURAS</b> .....	<b>13</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	<b>15</b>
<b>PRIMERA PARTE: LA ACCIÓN DEL MAESTRO EN EL PENSAMIENTO PEDAGÓGICO CONTEMPORÁNEO</b> .....	<b>29</b>
<b>I. FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DE LAS CORRIENTES PEDAGÓGICAS CONTEMPORÁNEAS</b> .....	<b>31</b>
1.- Antecedentes generales de las nuevas pedagogías .....	32
1.1.- La Modernidad racionalista: Descartes y la afirmación de la subjetividad .....	32
1.2.- Francis Bacon y la utilidad práctica como fin de la ciencia .....	38
1.3.- Racionalismo y empirismo como antecedentes remotos de las corrientes pedagógicas contemporáneas .....	41
2.- La Ilustración como antecedente inmediato de las corrientes pedagógicas contemporáneas .....	45
2.1.- ¿Qué es la Ilustración?.....	45
2.2.- Rousseau y Kant como precursores de las nuevas pedagogías .....	49
2.2.1.- El pensamiento pedagógico de Jean Jacques Rousseau .....	49
2.2.2.- Immanuel Kant y el fundamento epistemológico de las nuevas pedagogías .....	61
<b>II. LA ACCIÓN DEL MAESTRO EN LAS CORRIENTES PEDAGÓGICAS CONTEMPORÁNEAS</b> .....	<b>75</b>
1.- Los primeros pedagogos rousseauianos .....	76
1.1.- Johan Henrich Pestalozzi (1746-1827).....	76
1.2.- Frederich Fröebel (1782-1852).....	78
1.3.- León Tolstoi (1828-1910) .....	81
1.4.- Ellen Key (1849-1926).....	83
2.- El movimiento pedagógico de la “Escuela Nueva” .....	85
2.1.- El pragmatismo de Dewey y Claparède .....	86
2.2.- María Montessori y Ovide Decroly.....	93
3.- El constructivismo pedagógico: Paradigma fundamental de la educación contemporánea..	101
3.1.- El constructivismo epistemológico.....	102
3.2.- El constructivismo pedagógico .....	106
3.3.- El maestro constructivista.....	109
4.- Pedagogías antiautoritarias .....	114
4.1.- Alexander S. Neill y las ideas que fundaron Summerhill .....	114
4.2.- Carl Rogers y la no directividad.....	117
4.3.- Paulo Freire y la educación liberadora .....	119
5.- Síntesis de la primera parte .....	122
<b>SEGUNDA PARTE: LA ACCIÓN DEL MAESTRO EN LA OBRA DE TOMÁS DE AQUINO: LAS FUENTES Y LOS LUGARES PRINCIPALES EN LOS QUE SE TRATA LA CUESTIÓN</b> .....	<b>125</b>
<b>III. LA RECEPCIÓN DEL PENSAMIENTO CLÁSICO SOBRE EL MAESTRO EN LA OBRA DE TOMÁS DE AQUINO</b> ...	<b>127</b>
1.- El pensamiento pedagógico en Platón y Sócrates: La memoria y la función del maestro ....	129

1.1.- Sócrates, conocimiento de sí y acción de enseñar .....	129
1.1.1.- “Conócete a ti mismo” .....	129
1.1.2.- “Solo sé que no sé nada” .....	131
1.1.3.- Ironía y Mayéutica .....	132
1.2.- La memoria en la acción de enseñar según Platón.....	134
1.2.1.- La Teoría de las Formas o de las Ideas como fundamento de la acción de enseñar..	134
1.2.2.- La alegoría de la caverna .....	136
1.2.3.- El hombre es el alma.....	137
1.2.4.- Lo universal como objeto de la ciencia.....	138
1.2.5.- Conocer es recordar.....	139
2.- El maestro como causa de la ciencia en Aristóteles.....	144
2.1.- El alma como forma del cuerpo.....	145
2.2.- El alma es en cierto modo todas las cosas .....	146
2.3.- El hombre desea por naturaleza saber .....	147
2.4.- La ciencia como conocimiento causal.....	148
2.5.- La ciencia tiene por objeto lo universal y necesario .....	149
2.6.- La ciencia se adquiere a partir de principios preconocidos .....	150
2.7.- La enseñanza entendida como hacer pasar al discípulo de no saber a saber .....	151
3.- El pensamiento cristiano y el <i>De Magistro</i> de san Agustín .....	153
3.1.- En el interior del hombre se encuentra la verdad .....	153
3.2.- Doctrina de la iluminación .....	155
3.3.- Memoria de sí.....	158
3.4.- Verbo y palabra interior .....	160
3.5.- Comunicación de la ciencia y enseñanza del maestro humano .....	162
3.6.- Cristo, único Maestro .....	166
4.- Recepción y ordenación del pensamiento clásico en la reflexión de Tomás de Aquino sobre el maestro.....	168
4.1.- Memoria de sí e interioridad de la acción de aprender.....	168
4.2.- Conocimiento preexistente .....	170
4.3.- Causalidad del maestro y exterioridad de la acción de enseñar .....	171
4.4.- Dios como Maestro interior.....	173
4.5.- Toda enseñanza exige una palabra .....	174
4.6.- Iluminación y maestro .....	175
<b>IV. LA ACCIÓN DE ENSEÑAR EN LA OBRA DE TOMÁS DE AQUINO Y SU LUGAR EN LA <i>SUMMA THEOLOGIAE</i> ..</b>	<b>177</b>
1.- La acción de enseñar en las obras de Tomás de Aquino .....	179
1.1.- <i>Scriptum super Sententiis</i> .....	179
1.2.- Lección inaugural: <i>Rigans montes de superioribus sui</i> .....	184
1.3.- Cuestiones Disputadas: <i>De Veritate</i> .....	186
1.4.- <i>Summa Contra Gentiles</i> .....	188
1.5.- <i>Sermón Puer Iesus</i> .....	191
1.6.- Otros lugares en los que se trata la cuestión del maestro.....	192
1.6.1.- <i>De spiritualibus creaturis</i> .....	192
1.6.2.- <i>De unitate intellectus</i> .....	194



2.- La acción de enseñar y su originalidad en la <i>Summa Theologiae</i> .....	195
2.1.- La <i>Summa Theologiae</i> , obra de madurez .....	195
2.2.- La doctrina de la acción de enseñar en la <i>Summa Theologiae</i> .....	196
2.2.1.- La acción de enseñar: acción por la que se causa la ciencia a otro.....	196
2.2.2.-La acción de enseñar como acción transeúnte .....	198
2.2.3.- La acción de enseñar como acción del entendimiento práctico .....	200
2.2.4.- La acción de enseñar como acción perteneciente al orden de la causalidad eficiente.....	202
2.3.- Lugar de la cuestión 117 en la <i>Prima pars</i> de la <i>Summa Theologiae</i> .....	203
3.- ¿Es la acción de enseñar la única acción por la que un hombre mueve a otro en el orden del gobierno divino?.....	206
3.1.- La acción de orar.....	206
3.2.- La acción de amar al prójimo .....	208
3.3.- La acción de engendrar.....	214
3.4.- Las acciones de nutrir o sanar .....	216
3.5.- La acción de educar .....	218
3.6.- Las acciones de combatir a los enemigos y gobernar.....	220
4.- Razón última del lugar que ocupa la acción de enseñar en la <i>Summa Theologiae</i> .....	224
4.1.-Razón fundada en la acción creadora de Dios.....	224
4.1.1.- Dios ha querido un fin para las creaturas: La comunicación de su propia bondad.....	224
4.1.2.- La bondad divina consiste en la perfección del entendimiento.....	227
4.1.3.- El fin último del hombre y la verdad.....	228
4.1.4.- La felicidad humana en esta vida presente también consiste en el conocimiento de la verdad.....	233
4.1.5.- Contemplación y enseñanza .....	235
4.2.- Razón fundada en la acción propia del hombre .....	240
4.2.1.- El bien como principio de la vida humana .....	241
4.2.2.- La verdad como perfección del entendimiento .....	243
4.2.3.- Primacía de la verdad sobre el bien de modo absoluto.....	246
5.- Síntesis de la Segunda parte.....	250
<b>TERCERA PARTE: LA ACCIÓN DE ENSEÑAR Y SU CONSIDERACIÓN EN EL ORDEN DE LA PROVIDENCIA Y DEL GOBIERNO DIVINO .....</b>	<b>251</b>
<b>V. LA CREACIÓN COMO COMUNICACIÓN DE BIEN Y EL ORDEN DEL UNIVERSO .....</b>	<b>253</b>
1.- Principios metafísicos para fundamentar la acción de enseñar en el orden del gobierno del mundo.....	254
1.1.- El ente como “ <i>id quod habet esse</i> ”.....	255
1.2.- El esse como acto del ente y raíz de toda perfección .....	257
1.3.- El ente y la noción de participación .....	259
1.4.- Jerarquía de los entes creados .....	263
1.5.- El carácter dinámico del esse.....	265
1.6.- El carácter difusivo del bien.....	267
2.- La creación como comunicación de ser y de bondad.....	270
2.1.- Dios como creador de todas las cosas.....	271

2.1.1.- Creación, participación y causalidad .....	272
2.1.2.- Dios causa eficiente de la realidad .....	276
2.1.3.- Dios como causa ejemplar de toda la realidad .....	281
2.1.4.- Dios como causa final de toda la realidad .....	284
2.1.5.- El esse como efecto propio de Dios .....	289
2.1.6.- La presencia de Dios en las cosas .....	292
2.1.7.- Creación y comunicación de bondad .....	295
3.- Distinción de las creaturas y orden del mundo .....	298
3.1.- Dios busca comunicar su semejanza a la creatura .....	298
3.2.- Dios manifiesta su bondad por medio de la distinción de las creaturas .....	300
3.3.- Dios manifiesta más la bondad comunicando la perfección de causar .....	302
3.4.- Dios quiere la desigualdad de perfecciones en la creación.....	304
3.5.- Dios quiere que existan seres intelectuales .....	305
3.6.- El orden del universo como reflejo de la bondad divina .....	308
<b>VI. EL ORDEN DE LA PROVIDENCIA Y DEL GOBIERNO DIVINO.....</b>	<b>315</b>
1.- La providencia: plan eterno de la sabiduría divina.....	316
2.- El gobierno divino como ejecución del plan de la sabiduría de Dios. ....	320
2.1.- Cuestiones previas sobre el gobierno divino .....	320
2.2.- Dios gobierna mediante causas segundas.....	323
2.3.- Dios gobierna mediante las criaturas intelectuales a las demás .....	324
2.4.- Las creaturas intelectuales más perfectas gobiernan a las menos perfectas .....	326
3.- Efectos del gobierno divino: conservación y moción de las creaturas al Bien .....	327
3.1.- Conservación de las cosas en el bien .....	328
3.2.- Moción de las cosas al bien .....	330
3.2.1.- Dios obra en todo el que obra como principio de acción final, eficiente y formal .....	331
3.2.2.- Las creaturas como principio de sus propias acciones .....	334
3.2.3.- Cómo Dios mueve al entendimiento creado.....	338
4.- El obrar de las causas segundas en general.....	342
4.1.- Como todas las cosas buscan asemejarse a Dios .....	342
4.2.- Cómo buscan las creaturas asemejarse a Dios siendo causas unas de otras.....	345
5.- La acción de enseñar: Aplicación al maestro de la doctrina estudiada .....	346
<b>VII. LA GÉNESIS DE LA CIENCIA Y LA CAUSALIDAD DE LA ACCIÓN DEL MAESTRO .....</b>	<b>351</b>
1.- La acción del maestro como verdadera causa de la ciencia .....	353
1.1.- Algunas objeciones a la causalidad del maestro.....	354
1.1.1.- Primera objeción: Dios como única causa de la ciencia en el discípulo.....	354
1.1.2.- Segunda objeción: Platón y la preexistencia de la ciencia en el alma del discípulo ....	355
1.1.3.- Tercera objeción: la existencia de un entendimiento separado.....	356
1.1.4.- Cuarta objeción: El discípulo construye el conocimiento sin intervención del maestro.....	358
1.2.- El maestro como verdadera causa de la ciencia en su discípulo .....	359
1.2.1.- Noción de causa.....	359
1.2.2.- Diferencias entre “causa” y “condición” .....	362
1.2.3.- ¿Es el maestro causa de la ciencia en su discípulo, según Tomás de Aquino? .....	362

2.- La esencia de la acción de enseñar: el maestro como causa coadyuvante de la ciencia en el discípulo.....	366
2.1.- El maestro como causa eficiente de la ciencia .....	366
2.1.1.- Naturaleza de la causa eficiente.....	367
2.2.- Aplicación de la doctrina a la acción del maestro .....	372
2.2.1.- El maestro, ¿causa eficiente principal? .....	374
2.2.2.- La analogía médico-maestro .....	377
2.2.3.- La acción de enseñar como imitación de la naturaleza: El maestro como causa coadyuvante de la ciencia .....	380
2.2.4.- El maestro, ¿causa instrumental? .....	386
3.- La génesis de la ciencia en el hombre.....	392
3.1.- La ciencia como conjunto de juicios sobre la realidad o sentido objetivo de la ciencia .	395
3.2.- La ciencia en sentido subjetivo o la ciencia como hábito .....	401
3.2.1.- La noción de hábito operativo .....	402
3.2.2.- La ciencia como hábito intelectual.....	404
3.3.- La Inventio o el modo natural por el que el hombre genera la ciencia por sí mismo ....	408
3.3.1.- Necesidad radical de un principio intrínseco en la génesis de la ciencia en el hombre ....	411
3.3.2.- Necesidad radical de un principio extrínseco en la génesis de la ciencia en el hombre ....	428
4.- La disciplina o el modo en el que el maestro coadyuva al discípulo en la adquisición de la ciencia.....	433
4.1.- La interioridad del pensamiento y la exterioridad de la acción docente.....	433
4.2.- Verba doctoris y plenitud de ciencia .....	437
4.3.- Modos por los que el maestro causa la ciencia en el discípulo a través de su palabra .	440
4.3.1.- Los modos por los que el maestro enseña la ciencia en la <i>Summa Contra Gentiles</i> .	440
4.3.2.- Los modos por los que el maestro enseña la ciencia en <i>De Veritate</i> .....	442
4.3.3.- Los modos por los que el maestro enseña la ciencia en la <i>Summa Theologiae</i> .....	444
5.- La necesidad y la importancia del maestro.....	459
<b>VIII. LA ACCIÓN DE ENSEÑAR COMO LOCUCIÓN ILUMINATIVA EN EL ORDEN DEL GOBIERNO DIVINO .....</b>	<b>471</b>
1.- La noción de iluminación en Tomás de Aquino .....	473
1.1.- Antecedentes generales sobre la luz y la iluminación. ....	473
1.2.- La luz en el pensamiento de Tomás de Aquino.....	476
1.2.1.- La luz física .....	476
1.2.2.- De la luz física a la luz cognoscitiva .....	480
1.2.3.- La luz intelectual .....	484
1.3.- La iluminación en Tomás de Aquino.....	488
2.- El orden del gobierno divino y la iluminación.....	497
2.1.- Dios mueve el entendimiento creado iluminando .....	497
2.2.- Dios ilumina al entendimiento angélico .....	502
2.3.- Dios ilumina el entendimiento humano.....	505
3.- Ejecución del gobierno divino: La iluminación de las creaturas .....	512
3.1.- El ángel mueve a otro ángel iluminando.....	513
3.2.- El ángel enseña al hombre iluminando.....	516
3.3.- La iluminación de un hombre a otro hombre en la cuestión 117 de la <i>Summa Theologiae</i> ..	519

3.3.1.- Planteamiento del problema.....	519
3.3.2.- Razones plausibles de la ausencia del término “iluminación” en la cuestión 117. ....	520
3.3.3.- Argumentos por los que la acción del maestro humano es una iluminación .....	523
3.3.4.- Análisis de los textos más importantes .....	527
3.3.5.- Intento de una solución a la cuestión planteada: El maestro humano ilumina a su discípulo .....	535
4.- Toda iluminación es una locución, pero no toda locución es iluminación .....	539
4.1.- La locución como manifestación de un concepto a alguien .....	539
4.2.- La formación del verbo mental .....	540
4.2.1.- Verbo y verdad.....	545
4.2.2.- Verbo y luz .....	546
4.3.- La profundidad y la universalidad del concepto.....	548
4.4.- La formación del concepto en las verdades eternas .....	554
4.5.- La manifestación del concepto y la palabra amada.....	560
5.- La iluminación del maestro humano .....	561
5.1.- La necesidad de una palabra exterior para iluminar.....	561
5.2.- Interioridad y exterioridad en la iluminación del maestro.....	565
5.3.- <i>Contemplata aliis tradere</i> .....	569
5.4.- Palabra amada e iluminación del maestro .....	575
6.- La acción de enseñar como participación en el gobierno divino: Iluminación y difusividad de la bondad.....	580
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>593</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>613</b>

## TABLA DE ABREVIATURAS

<i>In I De Anima</i>	<i>Sentencia libri De anima</i>
<i>De Malo</i>	<i>Quaestiones disputatae de malo</i>
<i>De spiritualibus creaturis</i>	<i>Quaestio disputata de spiritualibus creaturis</i>
<i>De potentia</i>	<i>Quaestiones disputatae de potentia</i>
<i>De Veritate</i>	<i>Quaestiones disputatae de veritate</i>
<i>Super Ioannem</i>	<i>Super Evangelium S. Ioannis lectura</i>
<i>De unitate intellectus</i>	<i>De unitate intellectus contra Averroistas</i>
<i>In De divinis nominibus</i>	<i>In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio</i>
<i>In Lib. Boeth. De ebd.</i>	<i>Expositio libri Boetii De ebdomadibus</i>
<i>In I (vel II, etc.) Met.</i>	<i>Sententia libri Metaphysicae</i>
<i>In I (vel II, etc.) Sent</i>	<i>Scriptum super Sententiis</i>
<i>In I de Caelo et mundo</i>	<i>In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio</i>
<i>Super I Cor.</i>	<i>Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura</i>
<i>Super Heb.</i>	<i>Super Epistolam B. Pauli ad Hebraeos lectura</i>
<i>Super de Causis</i>	<i>Super Librum de causis expositio</i>
<i>De Anima</i>	<i>Quaestio disputata de anima</i>



## INTRODUCCIÓN

No es ninguna novedad que nos encontramos en una profunda crisis de la educación, la cual ha sido denunciada por diversos filósofos e investigadores<sup>1</sup>, pero de una manera especial por Benedicto XVI, quien la ha denominado “emergencia educativa” y la ha descrito como una creciente dificultad para transmitir a las nuevas generaciones los valores fundamentales que le dan sentido a la existencia<sup>2</sup>. De manera especial afecta a la familia, pero también y, no menos fuertemente, a la escuela y al maestro. Nuestra propia vocación y amor por la tarea de enseñar nos ha llevado a poner una especial atención en la actividad docente, ya que esta se encuentra cada vez más comprometida. Aquella noble tarea de comunicar a otro lo que con esfuerzo se ha conocido aparece, en nuestros días, duramente cuestionada. La sociedad de la información y del conocimiento en la que vivimos, caracterizada por la globalización, la multilateralidad, la multiculturalidad, el predominio de las nuevas tecnologías, entre otras cosas, parecen exigir al maestro la necesidad de adoptar un nuevo rol que muchas veces no tiene relación con aquello que la naturaleza de su acción requiere. Crece con mucha fuerza el número de aquellos que demandan este nuevo rol<sup>3</sup>. Roger Schank, uno de los investigadores líderes en el mundo de la inteligencia artificial y experto en teorías del aprendizaje cognitivo, fundado en los nuevos descubrimientos de la neurociencia, sostiene que el maestro ya no puede ser un faro que ilumina, sino un guía que acompaña<sup>4</sup>. El rol del docente no puede seguir consistiendo en enseñar, sino que tiene que ser el de facilitador que ayuda, el del mediador que apoya y posibilita la

---

<sup>1</sup> Entre otros, pueden citarse: MARITAIN, J. *La educación en este momento crucial*. Buenos Aires: Ediciones Desclee de Brouwer, 1965; MARITAIN, J. – MARITAIN, R. *Œuvres complètes*. Friburgo: Éditions Universitaires - París, Éditions Saint-Paul, Vol. 8, 1988; ENKVIST, I. *Repensar la educación*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, febrero, 2006; RUIZ PAZ, M. *La secta pedagógica*. Madrid: Grupo Unisón ediciones. Colección Ensayo, 2003; HIRSCH JR, E.D. “Equidad y excelencia: Metas alcanzables por la educación”, *Estudios Públicos*, Santiago, núm. 73, verano 1999, pp. 165-177; LURI, G. *La escuela contra el mundo. El optimismo es posible*. 2ª ed., Barcelona: Ediciones CEAC, 2010; CAPONETTO, A. *Educación y pedagogía: La crisis de la contemplación en la escuela moderna*. Buenos Aires: Cruz y Fierro, Colección Ensayos Doctrinarios, 1981. GERVER, R. *Crear hoy la escuela del mañana. La educación y el futuro de nuestros hijos*. (Tr. Carmen Valle), Madrid: Ediciones SM, Biblioteca Innovación Educativa, 2010; SCHANK, R. *Enseñando a pensar*. Barcelona: Erasmus ediciones, 2013.

<sup>2</sup> BENEDICTO XVI. *Discurso en la Inauguración de los trabajos de la Asamblea Diocesana de Roma: “Jesús es el Señor”*, 11 de junio de 2007.

<sup>3</sup> TAYLOR GATTO, J. *A different kind of teacher. Solving the crisis of American*. Beverly Hills Books, 2002; HOLT, J. *How children fail*. Perseus books, 1995; MINTZ, J. *No homeworks and recess all day. How to have freedom and democracy in education*. Bravura Books, 2000.

<sup>4</sup> SCHANK, R. “El rol del profesor: de faro a guía”, Clase magistral pronunciada en el *Encuentro Internacional de Educación 2012-2013, ¿Cómo debería ser la educación del siglo XXI?*, México D.F, 4 de marzo de 2013; SCHANK, R – JONA, K. *Extracurriculars as the curriculum: A vision of the education for the 21st century*, [http://www.socraticarts.com/docs/Vision\\_of\\_Education.pdf](http://www.socraticarts.com/docs/Vision_of_Education.pdf), [Consulta 10 de mayo de 2015]; López Blanco, M. “Los colegios no deberían existir”. Entrevista a Roger Schank, The Kindsein Magazine, <http://www.kindsein.com/es/21/1/485/> [Consulta: 12 de mayo de 2015].

construcción del conocimiento por parte del alumno. Nada se aprende por medio de lo que diga un maestro, sino que solo se puede aprender haciendo lo que a cada uno le interesa y le apasiona. Más aún, sostiene que es necesario dejar de hablar de “maestro” y comenzar a hablar de “mentor”, porque la pretensión de comunicar conocimiento a otro supone coartar las posibilidades del que aprende. Los maestros, según este experto, deben actuar como trabajadores sociales o consejeros, realizando cursos en los que explícitamente el foco esté en el desarrollo de las competencias sociales e interpersonales, pero no en la comunicación de conocimientos<sup>5</sup>.

Ken Robinson, especialista en temas relacionados con la creatividad y la innovación, es de la misma idea. Sostiene que la escuela tradicional mata la creatividad porque sigue fundada sobre un maestro que enseña lo que sabe y que impide la libertad creativa al alumno. Enseñar solo se dirige a la memoria y coarta la imaginación, que es el fundamento de la creación artística e intelectual. Los niños, afirma, improvisan, no tienen miedo a equivocarse, pero los adultos penalizan el error, lo estigmatizan en la escuela y en la educación y, de ese modo, los niños se alejan de sus capacidades creativas. El maestro debe dejar hacer, guiar, pero no enseñar aquello que el alumno se supone que tiene que saber<sup>6</sup>.

Petra M. Pérez, catedrática de Teoría de la Educación y miembro del Instituto de la Creatividad e Innovaciones educativas, coincide en que el maestro y la escuela enseñan al niño a amoldarse a patrones establecidos, a adquirir un pensamiento convergente en lugar de divergente y, por tanto, anula la capacidad de pensar por sí mismo. Se exige a los profesionales que sean creativos, que piensen por sí mismos, pero la escuela los limita al darle las soluciones a las preguntas que se plantean a través de la enseñanza y la evaluación<sup>7</sup>.

Los ejemplos podrían multiplicarse, pero todos apuntan a reconocer que el paradigma del maestro que enseña debe ser sustituido por el del alumno que aprende. Estas ideas actuales, y muy extendidas, son la concreción y la manifestación más cercana de ideas pedagógicas que se han ido gestando a lo largo de los últimos dos siglos y que han

---

<sup>5</sup> SCHANK, R. “El rol del profesor: de faro a guía”, Clase magistral pronunciada en el *Encuentro Internacional de Educación 2012-2013, ¿Cómo debería ser la educación del siglo XXI?*, México D.F, 4 de marzo de 2013

<sup>6</sup> ROBINSON, K. *El elemento*. Barcelona: Debolsillo, 2011; ROBINSON, K. *La escuela mata la creatividad*, <http://unimooc.com/las-escuelas-matan-la-creatividad-por-sir-ken-robinson/> [Consulta: 16 de mayo de 2015].

<sup>7</sup> PEREZ, P. “Creatividad e innovación: una destreza adquirible”, *Revista Teoría Educativa*, núm. 21, 2009, pp. 179-198.



puesto al maestro en una situación, por lo menos, incómoda<sup>8</sup>. En efecto, Inger Enkvist, estudiosa de la situación actual en la escuela, sostiene que este rechazo a la acción docente se debe a la presencia de unas “ideas pedagógicas que se han ido introduciendo poco a poco en la educación occidental durante el último medio siglo”<sup>9</sup>. La llegada de estas pedagogías a las aulas ha supuesto, continúa la autora, “el fomento de la autonomía del alumno” y “la relativización de la presencia del maestro”<sup>10</sup>. En efecto, esta desfiguración de la acción del maestro está en directa relación con la autonomía que se le ha reconocido al discípulo. Cuanto más se ha insistido en la autonomía del discípulo, más se ha visto con sospecha y recelo la acción del maestro que enseña, puesto que se lo considera como limitador de ella. Estas nuevas pedagogías, sustentadas en el pensamiento de Rousseau, quien exalta la espontaneidad del sujeto humano, y en la exhortación de Kant: “atrévete a saber por ti mismo”, han llevado a afirmar que el maestro, al enseñar desde el exterior transmitiendo aquello que sabe, le priva al discípulo de la posibilidad de adquirir por sí mismo conocimientos significativos. El alumno, entonces, ha sido puesto en el centro de la actividad educativa, constituyéndose en la única y principal causa de su aprendizaje sin otra ayuda más que él mismo. El alumno aprende solo a partir de su encuentro y experimentación con las mismas cosas, no con las palabras del maestro.

Ahora bien, si aprender es adquirir conocimientos por sí mismo sin ayuda exterior, entonces se da la siguiente paradoja: la acción del maestro que enseña para que su discípulo aprenda es precisamente aquella acción que impide la adquisición de conocimientos. Solo aprenderá el alumno si mengua la actividad del maestro. Para que se dé el aprendizaje, el maestro debe evitar enseñar directamente, más bien ha de señalar caminos que permitan la autoenseñanza del alumno. Si bien el alumno sigue necesitando aprender, el maestro ya no está llamado a enseñar, esto es, a comunicar sus conocimientos, a transmitir una herencia cultural, a iluminar con su ciencia a su discípulo, sino a facilitar el aprendizaje. La enseñanza, así, viene a ser sustituida por el aprendizaje. Una no supone a la otra, sino que se incomodan mutuamente. El maestro aparece entonces como un estorbo, un impedimento en la adquisición del conocimiento, un mal menor, que facilita la acción del alumno, pero que no comunica ningún conocimiento. Por supuesto que no se prescinde del maestro, pero su acción no

---

<sup>8</sup> Tanto es así que una maestra como Rachel Boutonnet, por ejemplo, explica que cuando enseña de modo sistemático a sus alumnos, se siente realizando una acción clandestina, prohibida. Similar situación describen Liliane Lurçat, Marc Le Bris, entre otros que lo han hecho público y manifiesto a través de estudios e investigaciones, pero serán muchos los que en el anonimato padecen esta realidad (ENKVIST, I. *La buena y la mala educación. Ejemplos internacionales*. Madrid: Encuentro, 2011, pp. 50-68).

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 23.

consiste en enseñar, sino en algo que es más bien accidental a la adquisición de conocimientos por parte del que aprende. Los principios que fundamentan estas nuevas maneras de entender el aprendizaje hacen imposible la conciliación entre la acción del maestro y la del discípulo. Al punto que afirmar una supone negar la otra.

Esta cuestión es la que nos ha llevado a pensar seriamente sobre el maestro. Porque, a la luz de ciertos estudios recientes, ha sido esa misma falta de la figura docente la causa de los altos índices de fracaso escolar y de los bajos rendimientos académicos por parte de los alumnos, factores que han agravado la crisis de la educación de la que hablamos al comienzo. Ciertamente que son varias las voces que se alzan para reivindicar la importancia del maestro y de su labor educativa, pero en su mayoría son reflexiones basadas en estudios empíricos que dan razón de la conveniencia de contar con la acción del maestro, pero que no consideran la acción en sí misma, desde sus presupuestos metafísicos últimos. Lo que propiamente nos interesa a nosotros es pensar el sentido último que tiene en la vida humana la existencia de los maestros. Para lo cual, hemos considerado la posibilidad de investigar varios autores clásicos que han estudiado en profundidad la acción del maestro, como Platón, Aristóteles o San Agustín, pero nos hemos decidido por el estudio del pensamiento de Tomás de Aquino debido a la vigencia de sus principios, la actualidad de su enseñanza y el rigor de su método. A pesar de la distancia temporal que nos separa de él, creemos que su filosofía, fundada toda ella en la novedad radical del acto de ser, perfección de todas las perfecciones y acto de todos los actos, es la que mejor posibilita que pueda asumirse toda la realidad diversamente participada y, sin reduccionismos ni restricciones, referirla a Dios, causa última de toda la realidad<sup>11</sup>.

Santo Tomás trata sobre la acción de enseñar en diversos lugares, pero de un modo especial, como es bien conocido, en la cuestión 11 de la obra *De Veritate*, dedicada en profundidad al maestro. Se aprecia allí que lo que está considerando no es cualquier comunicación de conocimiento, sino la comunicación de la ciencia que perfecciona el entendimiento del discípulo, para que sea capaz de juzgar con verdad de modo habitual sobre la realidad de las cosas. No se trata de enseñar verdades particulares, como los ríos, las capitales o, incluso, enseñar a hablar, que para esto es evidente que podría no ser necesario el maestro, sino que se trata de causar ciencia, de producir en otros ciertos conocimientos universales y necesarios. Pero, con todo lo profunda que es esta cuestión 11, nos ha llamado especialmente la atención por su profundidad metafísica el

---

<sup>11</sup> TOMÁS DE AQUINO. *De las virtudes*. (Tr. Patricio Serrano; Introducciones, notas y comentarios: Antonio Amado), Santiago de Chile: Universidad de los Andes, 1997, p. X.

tratamiento que da el Aquinate a la cuestión del maestro en la *Summa Theologiae*, puesto que allí lo aborda en el tratado del gobierno divino. No está en el tratado sobre el hombre, ni en el de los hábitos, ni en su reflexión moral, sino en el orden de la providencia<sup>12</sup>, lo cual hace manifiesto el acercamiento a la cuestión desde principios últimos. Ahora bien, más sorprendente nos ha resultado comprobar que en ese orden, al hablar de las acciones por las que un hombre mueve a otro en relación con el fin último de todo el universo, Tomás de Aquino solo considera la acción del maestro y ninguna acción más. Por lo que nos parece que en la reflexión del Aquinate la acción de enseñar es considerada como la acción más perfecta que puede realizar un hombre sobre otro hombre en el orden del gobierno divino. Esto es lo que nos ha hecho ver que, estando tan abundantemente tratada la cuestión del maestro, convenía estudiar, no tanto el proceso por el que el maestro comunica su saber, sino el orden en el que está considerado, el orden en el que se inscribe la acción de enseñar para poder entenderla plenamente. No es esta tesis sobre el maestro y su acción, mucho menos es acerca de las nuevas pedagogías, sino que lo que se busca estudiar e investigar es el orden en el que se ha de entender la acción de enseñar para que sea más profundamente comprendida, insistiendo en que solo nos limitaremos a la enseñanza en tanto que comunicación de la ciencia a otro, dejando de lado todos los aspectos morales que están implicados en dicha acción. *Por ello nos proponemos demostrar en esta investigación que el lugar en el que Tomás de Aquino trata la acción de enseñar la ciencia, posibilita comprender su naturaleza con más profundidad, a la vez que posibilita superar las antinomias o dificultades en las que el pensamiento contemporáneo ha puesto al maestro al dejarlo relegado a la simple condición de facilitador.* Junto con ello, intentaremos demostrar que ese orden del gobierno divino en el que está considerada la acción de enseñar es en realidad un orden que sigue la línea de la iluminación, de modo que la acción del maestro nos aparecerá como una locución iluminativa por la que se causa la ciencia en el discípulo. El maestro no solo causa la ciencia, sino que es verdadera luz para su discípulo. No considerar la importancia de su acción de verdadero causante de la ciencia en el entendimiento del discípulo, en el proceso de enseñanza-aprendizaje, supone dejar al alumno en la más profunda oscuridad. Por otra parte, entender la acción del maestro como una acción iluminativa, posibilita comprender más profundamente por qué está considerado en ese orden y por qué es necesario en la vida humana.

---

<sup>12</sup> Dado que durante toda la tesis se repiten las referencias a Dios y a sus atributos, por una cuestión de orden visual, hemos preferido usar las mayúsculas lo menos posible, reservándolas para Dios, su Ser y sus perfecciones trascendentales: Unidad, Verdad, Bien y Belleza. Para las demás realidades divinas, tales como providencia, gobierno, creador, bondad, etc., se mantendrán las minúsculas, salvo en caso de una cita, donde respetamos el estilo del autor.

## Metodología

Para la elaboración de este estudio acerca del orden en el que se encuentra la acción de enseñar en el pensamiento de Tomás de Aquino hemos acudido a los principales lugares donde el Aquinate se plantea *in recto* la acción de enseñar, pero de modo particular nuestra reflexión se ha centrado en el análisis del “Tratado del gobierno divino” de la *Summa Theologiae*. Las lecturas y análisis de los diferentes textos tomistas de otras obras, así como de otros lugares de la misma *Summa Theologiae*, se han ordenado a comprender más y mejor la acción de enseñar contenida en dicho tratado. Por eso, el método escogido es el diálogo directo con los textos tomistas, así como su profundización y confrontación, a fin de que aparezca más nítidamente lo que el autor quiere decir. Evidentemente, nos hemos servido de las reflexiones de diversos pensadores tomistas que nos han permitido comprender más profundamente el orden del universo y de la providencia, así como los principios metafísicos en los que está fundado. Entre ellos destacan especialmente Francisco Canals y aquellos autores que se han nutrido de su magisterio, entre ellos Enrique Martínez, Antonio Amado, José María Petit, entre otros.

La profundización realizada sobre el orden del gobierno divino es lo que nos ha conducido a plantearnos la acción de enseñar no en sí misma considerada, sino en tanto que participante de ese orden divino. La acción del maestro ha sido largamente tratada por diversos pensadores tomistas en los que nos hemos fundado para la realización de esta investigación. De manera especial hemos considerado las reflexiones de pensadores como Antonio Millán Puelles, Etienne Gilson, Francisco Canals, José María Petit, José María Alsina, Enrique Martínez, Octavio Derisi, entre tantos otros. Estas reflexiones han sido importantísimas para nosotros, especialmente en el capítulo séptimo, en el que abordamos la acción de enseñar. No obstante, como hemos dicho, esta tesis versa sobre el orden en el que está considerada esta acción, asunto sobre el que no hemos encontrado literatura. Si bien en relación con la acción de enseñar los estudios e investigaciones son abundantes, como dijimos, en relación al lugar en el que está ubicada la cuestión, se nos ha hecho difícil encontrar textos que se refieran a ella explícitamente, al menos en lo que respecta a la bibliografía en español, inglés, italiano y francés. Hemos encontrado, sin embargo, excelentes trabajos que se aproximan a ello. En primer lugar, hemos utilizado con mucho fruto el artículo *Truth, knowledge and communication: Thomas Aquinas on the Mystery of teaching* de Vivian Boland O.P., así como su excelente libro *Thomas Aquinas*. En ellos advierte claramente el autor el lugar original en el que ubica la cuestión de la enseñanza. Dice

expresamente, después de afirmar que el ser humano es un socio de Dios en el gobierno del mundo, que la cuestión del maestro se ubica en un contexto teológico y metafísico, “*the context of God’s government of things*”.

En segundo lugar, hemos encontrado otro autor especialmente interesante para la realización de este estudio y cuya lectura ha sido para nosotros un verdadero aporte. Se trata de Matheew Cuddeback, autor del artículo *Thomas Aquinas on Divine Illumination and the authority of the First Truth*. En él presenta el autor una verdadera ontología de la iluminación que nos permitió apreciar cómo Dios gobierna mediante una iluminación y cómo se sirve de las creaturas, que también iluminan, para conducir todo hacia el conocimiento de la verdad. Tanto uno como otro nos han dado pistas de cómo entender los textos tomistas sobre la enseñanza en dicho orden. Pero en ninguno de los dos autores se dan razones fundadas de por qué la acción del maestro está ahí y de la fecundidad que pueda tener entenderla en ese lugar.

Salvo estos casos, la literatura sobre el lugar que ocupa la cuestión de enseñar es muy escasa. Por ello, no hemos hecho propiamente *status quaestionis*, ni hemos ido confrontando posiciones diversas, sino que intentamos presentar la doctrina tomista en diálogo con los textos de autores contemporáneos que, por no considerar la acción de enseñar en sus principios últimos, terminan negando al maestro el lugar que le corresponde en la misma vida humana.

Siendo la cuestión que nos hemos planteado un estudio sobre la razón última por la que Dios ha querido servirse de los maestros en el gobierno de todo el universo, es evidente que la perspectiva formal de estudio no es ni pedagógica, ni antropológica, ni mucho menos, metodológica, sino que es metafísica. Hemos querido pensar la acción del maestro desde sus principios más radicales y últimos, puesto que ese es el modo en el que parece pensarlo Tomás de Aquino. En tal sentido, no descenderemos a cosas prácticas, ni a propuestas pedagógicas concretas, sino que profundizaremos en los principios primeros de la acción de enseñar a fin de que pueda ser comprendida en toda su profundidad.

El estudio sobre las corrientes pedagógicas contemporáneas, por el contrario, no ha pretendido ser exhaustivo, sino de introducción para que se pudiera apreciar la actualidad del tema en cuestión. De allí que nos hayamos servido sobre todo de los textos más fundamentales y de muchas fuentes secundarias, por no ser el tema directo de nuestra investigación.

## Plan de trabajo

En orden a alcanzar lo propuesto hemos dividido esta investigación en tres partes principales:

1.- En la primera parte, titulada *La acción del maestro en el pensamiento pedagógico contemporáneo*, se plantea la actualidad que posee el tema que estudiamos. La situación en la que se encuentra el maestro en la actualidad se debe, en gran medida, a las ideas pedagógicas que se han ido configurando desde el surgimiento de la Modernidad. Por ello, se analiza en esta parte la concepción que poseen estas corrientes sobre el maestro, a fin de evidenciar cómo se ha oscurecido la comprensión sobre su acción propia, al punto de llegar a hablar solo de aprendizaje y suprimir la enseñanza. Esta situación es la que hace necesaria y urgente una profunda reflexión sobre la verdadera naturaleza de la acción docente. Para ello, dividimos esta parte en dos capítulos:

En el capítulo primero, *Fundamentos filosóficos de las corrientes pedagógicas contemporáneas*, se estudian los principios filosóficos que sustentan y dan razón de las ideas enseñadas por las nuevas pedagogías, principios que están encarnados principalmente en el pensamiento de Jean Jacques Rousseau y de Emmanuel Kant. Mientras el primero aporta una nueva manera de entender la enseñanza fundada en la principalidad y autonomía del discípulo, que está en íntima sintonía y continuidad con su filosofía política, el segundo pone los principios epistemológicos que acentúan dicha autonomía, pero que además imposibilitan el acceso a la realidad por parte del entendimiento humano. Según el idealismo alemán, el sujeto es el que crea la realidad a medida que va conociendo, de tal manera que la realidad no tiene nada de valioso que ofrecerle al espíritu humano, por lo que este se vuelve principio y medida del ser de las cosas. La absolutización de la libertad y de la autonomía con respecto a la realidad y a la autoridad supondrá una serie de aporías que los pensadores siguientes no podrán resolver.

En el capítulo segundo, titulado *La acción del maestro en las corrientes pedagógicas contemporáneas*, se estudian de modo particular las reflexiones que sobre la acción del maestro están contenidas en las nuevas pedagogías, herederas del pensamiento ilustrado. No se pretende hacer una historia de las pedagogías actuales, ni siquiera hacer un recorrido exhaustivo por todos los autores que han pensado sobre la acción de enseñar, sino que simplemente se busca analizar aquellos autores que son más

significativos y representativos de la pedagogía moderna y contemporánea, para mostrar cómo en la concepción que tienen sobre el maestro, se va haciendo cada vez más evidente la radical paradoja surgida en la Modernidad, a saber, que cuanto más autonomía y protagonismo intenta darse al alumno, más difícil se vuelve la comprensión de la acción del maestro que desde el exterior busca comunicar lo que sabe. Desde los primeros pedagogos continuadores del pensamiento de Rousseau hasta los más actuales representantes de las pedagogías libertarias o antiautoritarias, se va apreciando de qué manera el alumno es cada vez más generador de sus propios conocimientos, mientras que el maestro progresivamente interviene menos en la adquisición del conocimiento y de la ciencia por parte del alumno, hasta convertirse en un simple facilitador o guía que de ninguna manera causa ciencia en otro. El maestro es necesario e importante en esta nueva manera de entender la enseñanza, pero ya no causa la ciencia en el entendimiento de su alumno. No enseña, sino que ayuda a que el discípulo pueda aprender por sí mismo. Pero, si no enseña, bien puede uno preguntarse: ¿en qué consiste, entonces, la acción de enseñar? Este desconcierto y confusión en relación a la acción del maestro es lo que nos lleva a volver a poner nuestra atención en el pensamiento siempre actual de Tomás de Aquino. A partir de allí se estructura el resto del trabajo.

2.- En la segunda parte titulada: *La acción del maestro en la obra de Tomás de Aquino: las fuentes y los lugares principales en los que se trata la cuestión*, luego de haber visto la actualidad del problema, se pasa a estudiar el pensamiento de Tomás de Aquino sobre el maestro, aunque todavía de un modo preliminar e introductorio. Para lo cual se divide esta en dos capítulos.

En el primer capítulo, *La recepción del pensamiento clásico sobre el maestro en la obra de Tomás de Aquino*, se estudian y analizan las principales fuentes que nutren la doctrina del Angélico sobre el maestro a fin de que se aprecie cómo están en ella contenidas unas doctrinas que, pareciendo en principio contradictorias y opuestas, adquieren en el pensamiento del Aquinate una unidad y una coherencia admirables. Sin ser exhaustivos, se intenta analizar cómo en Tomás de Aquino está recibida una tradición clásica sobre la acción de enseñar, pero de tal modo que no se aprecia repetición de la doctrina, sino una verdadera profundización. Así, está asumida la doctrina platónica, aristotélica, agustiniana sobre el maestro, de tal manera que no se puede decir propiamente que, en relación con el maestro, Tomás de Aquino sea platónico, aristotélico o agustiniano.

En el segundo capítulo, *La acción de enseñar en la obra de Tomás de Aquino y su lugar en la Summa Theologiae*, se estudian los diversos lugares en los que Tomás de Aquino aborda la cuestión del maestro con la finalidad de que aparezca con total claridad el lugar particular y propio que ocupa en la *Summa Theologiae*. Se recorren las obras en las que el Aquinate alude a la acción docente, tales como *Scriptum super Sententiis*, la cuestión disputada *De Veritate* o la *Summa contra gentiles*, entre otras. En ellas se aprecia cómo los contextos y lugares son muy diversos, desde su vinculación con la acción angélica hasta su relación con el entendimiento paciente. Se estudia, a continuación, de manera detallada, el lugar en el que Tomás de Aquino aborda la cuestión del maestro en la *Summa Theologiae*, pudiendo apreciarse cómo está situada en el Tratado sobre el gobierno divino y considerada como la única acción por la que un hombre mueve a otro en dicho orden. Esto, que es lo que de modo especial ha llamado nuestra atención, exige que sean dadas razones plausibles de por qué el Angélico ha decidido estudiar en dicho lugar la acción de enseñar y, sobre todo, por qué es la única allí considerada. De esta manera, se cierra esta segunda parte que constituye así un fundamento adecuado para acometer la tarea de estudiar la acción de enseñar desde sus principios últimos.

3.- Luego de haber justificado suficientemente que el orden del gobierno divino es el lugar más adecuado para tratar la cuestión de enseñar y después de haber visto que la acción del maestro es la única acción que puede ser allí considerada, en la tercera parte titulada *La acción de enseñar y su consideración en el orden de la providencia y del gobierno divino*, se estudia la fecundidad que tiene para la acción de enseñar el hecho de ser considerada en ese orden superior del gobierno divino de las creaturas. En efecto, lo que se pretende demostrar en esta última parte es que la doctrina sobre la acción del maestro enseñada por el Aquinate se vuelve más profunda al ser entendida en el orden del gobierno divino en el que está ubicada y, de ese modo, la misma acción de enseñar aparece con mayor nobleza y dignidad, a la vez que permite superar la encrucijada y el desconcierto en el que se encuentra la acción del maestro en la actualidad. Para poder mostrar lo que se pretende, dividimos esta tercera parte en cuatro capítulos:

En el primer capítulo, *La creación como comunicación de bondad y el orden del universo*, se estudia cómo tanto la creación como el mismo orden del universo han sido queridos por Dios para dar a participar su bondad y manifestar su gloria. En efecto, ha sido Dios mismo, al crear, quien ha querido una diversidad de creaturas y un orden concreto entre ellas, fundado, en última instancia, en su propia bondad. Se busca aquí



poner al maestro en relación con los principios más radicales del ser de las cosas. Puede resultar extraño un estudio sobre la acción del maestro que comience por el acto creador de Dios, pero en la formalidad metafísica en la que nos situamos esto posibilita una conexión más profunda con las causas más altas de la realidad.

En el segundo capítulo, *El orden de la providencia y del gobierno divino*, se estudia con detenimiento dicho orden, dado que es aquel en el que Tomás de Aquino ubica la acción del maestro. Lo que se pretende en este capítulo es ver cómo Dios no solo comunica el ser a las cosas, sino que además las ordena a su bien, puesto que todo ente tiende a su perfección. Ahora bien, Dios ha querido conducir a toda la creación a su fin último sirviéndose de la ayuda y la colaboración de causas segundas, que también tienen la capacidad de conducir a otras hacia aquello que constituye la perfección de todo el universo. El maestro, en tanto que causa de la ciencia en otro, aparece como naturalmente ligado a dicho orden. Pero, para ello, es de suma importancia demostrar que el maestro es verdadera causa de la ciencia en el discípulo. El siguiente capítulo está destinado a ello.

En el tercer capítulo, *La génesis de la ciencia y la causalidad de la acción del maestro*, se estudia con detenimiento la acción de enseñar para poder apreciar la naturaleza de la acción que Tomás de Aquino considera en el orden del gobierno divino. Luego de considerar, a modo de objeciones, las doctrinas que niegan la causalidad del maestro, se estudia en profundidad el pensamiento del Aquinate, con la finalidad de mostrar cómo este considera la acción de enseñar íntimamente ligada a la generación de la ciencia que realiza el hombre por sí mismo en virtud de la luz de su entendimiento, a la vez que afirma con claridad que el maestro es causa de la ciencia en el discípulo. Luego de ello, se estudia con detenimiento los modos por los que el maestro realiza esta comunicación de la ciencia, distinguiendo, principalmente, las acciones de conducir como de la mano desde lo sensible a lo inteligible (*manuducere*) y la acción por la que se fortalece el entendimiento del discípulo mostrándole la conexión que existe entre las premisas y las conclusiones (*confortare*). El capítulo finaliza con una respuesta a las objeciones planteadas haciendo a la vez manifiesta la importancia y la necesidad que tiene el hombre de aprender de los maestros.

En el cuarto capítulo de esta tercera parte, *La acción de enseñar como locución iluminativa en el orden del gobierno divino*, se concluye mostrando cómo Tomás de Aquino se sirve del orden para enseñar más profundamente sobre la naturaleza de la acción del maestro. Para mostrar la fecundidad que tiene la consideración en dicho

orden, seguiremos la línea de la manifestación y comunicación de la verdad, esto es, la línea de la iluminación. La razón por la cual procedemos de este modo es que el orden del gobierno divino, en la mente del Aquinate, no solo supone la comunicación y difusión de la bondad, sino que está pensado según una visión ejemplarista y descendente de comunicación de la luz. De este modo, la acción de enseñar aparece como iluminación del maestro al discípulo, lo cual a la vez permite comprender más perfectamente que no haya otra acción más que esta que pueda ser considerada en este orden.

Como se habrá apreciado, el maestro ha sido puesto en el orden del gobierno divino en el que Dios hace partícipe a sus creaturas de la posibilidad de causar bien en otros, de modo que nos es natural concluir esta introducción, agradeciendo, en primer lugar a Dios Nuestro Señor, fuente de todo bien y, en segundo lugar, a todas aquellas “causas segundas”, de las que tanto bien he recibido y que han hecho posible que esta investigación viese la luz. Como es lógico, son muchos los nombres que debería mencionar aquí, ya que durante todo el proceso de realización de esta tesis, no he dejado de sentir el apoyo de tantas personas que de diversos modos me han transmitido su cariño y su aliento para que pudiese llegar al final de este trabajo. A ellos mi más sincero agradecimiento. Pero de modo particular quisiera agradecer:

A la Universidad Gabriela Mistral y a los amigos con los que allí me formé, porque les debo nada menos que mi vocación docente. A Alicia Romo, Magdalena Merbilhaà, Fernando Moreno, Pilar Cerda, Nora Hernández, Loreto Caviedes, Duby Gálvez, mis amigas Paula, Paola, Rosario, Miguel Ángel, y tantos otros que harían que la lista fuese interminable.

A la Universidad Abat Oliba-CEU, por permitirme defender esta tesis, pero de modo especial al rector Carlos Pérez por su apoyo permanente, a los amigos del personal de administración y servicios que han sufrido conmigo todo este proceso, así como a los profesores del claustro que me han alentado y apoyado en todo momento para llegar hasta aquí. Quiero agradecer especialmente a aquellos que durante estos años se han doctorado antes que yo, como Laura Amado, José Ignacio Castelló, Chus Pesqueira, Andreu Barrabino y Joan d'Ávila Juanola, y que no han dejado de animarme en todo momento.

A José María Petit (*in memoriam*) por la sabiduría que me transmitió en aquellas clases de doctorado y por ser él quien me condujo como de la mano hasta quien me ha guiado

desde el 2005 en este arduo y largo camino: Enrique Martínez. A él le agradezco tanto como puedo, por guiarme desde la sabiduría arraigada en su corazón y por darme permanentemente un ejemplo de verdadero maestro. La amistad maravillosa que me permite compartir no se la agradezco a él, sino que la celebro.

A aquellos que me ayudaron intelectualmente en mi formación y en la realización de esta tesis: A los profesores de la UGM que comenzaron con mi formación, en especial a Fernando Moreno, Eugenio Yáñez y Rodrigo Ahumada; a Javier Barrycoa, por su generosidad en comunicar lo que sabe y su apoyo constante para que llegase al final, a Jorge Martínez, por las conversaciones siempre enriquecedoras que me han ayudado a ponerme de frente con la realidad.

A aquellos que me ayudaron materialmente en la realización de esta tesis, especialmente, a Laura Ventura, quien con infinita generosidad me ha sido de grandísima ayuda; a Francisca Wilson, por su apoyo constante, pero también por ser la que me leyera las primeras impresiones; a Sandro Mini, por la importante ayuda que me brindó con las traducciones; a Stefano Abbate y a Miguel Franquet, por su ayuda con el índice y la bibliografía; a Ana Beriain por sus consejos metodológicos y su permanente estímulo, a Benita, a Nuri y a Cris, por permitirme un lugar donde reflexionar y escribir varias partes importantes de la tesis.

Una consideración especial, y siempre insuficiente, merece el profesor Antonio Amado quien, no solo con su generoso e incondicional apoyo me ha ayudado desde el mismo comienzo de esta tesis, entre comidas y cafés, hasta su final, sino que con su palabra luminosa y su amistad me ha hecho amar más profundamente la docencia y crecer como persona.

No puedo dejar de agradecer a mis amigos, tanto de Chile como de España, que de manera especial me han sostenido y animado en esta tesis haciéndola posible. Por extensión no puedo nombrarlos a todos, pero quiero al menos mencionar a Daniel y Patricio Stagno, Bárbarba Bustamante, Judith Sánchez, Sandra y familia, a los amigos de la Escola de Música, a Ana y Mari Carmen, y de manera especialísima a todos mis alumnos: ellos son la razón de todo lo que hago en mi vida académica. Finalmente, tengo que manifestar mi más profunda gratitud a mi familia, a mi padre y a mi hermana Carolina, por ser mis pilares incondicionales, a mi esposa Victoria y a mi hija Sofía, por el sacrificio silencioso y paciente que me ha estimulado a esforzarme siempre más para

estar a la altura de su gratuidad, y a mi madre (*in memoriam*), a quien le dedico esta tesis, y que me enseñó lo que es enseñar con el corazón.

Barcelona, 15 de julio de 2015, en la fiesta de Nuestra Señora del Carmen

## **PRIMERA PARTE:**

### **LA ACCIÓN DEL MAESTRO EN EL PENSAMIENTO PEDAGÓGICO CONTEMPORÁNEO**

En esta primera parte se pretende mostrar la situación en la que se encuentra la consideración de la actividad del maestro en la actualidad. Para lo cual se estudiarán las principales corrientes pedagógicas contemporáneas, no con la finalidad de hacer un análisis exhaustivo y pormenorizado de todos sus aspectos, sino con la simple pretensión de mostrar en sus aportaciones y en sus textos, la naturaleza y el lugar que se le otorga a la acción de enseñar. Ahora bien, como dichas corrientes responden a un modo de entender la realidad y al hombre, no es suficiente con presentar la exposición de sus métodos o propuestas educativas –muchas de ellas atractivas e incluso renovadoras–, sino que es preciso descender hasta los más profundos fundamentos metafísicos y antropológicos que las configuran.

Por ello en esta parte se estudiará:

- 1) En primer lugar, los principios filosóficos que fundamentan las corrientes pedagógicas actuales, deteniéndonos de modo especial en los aportes de aquellos pensadores que configuran el marco de referencia fundamental de las nuevas pedagogías, a saber, Jean Jacques Rousseau e Immanuel Kant (capítulo 1).
- 2) En segundo lugar, se examinarán los aspectos más relevantes de las corrientes pedagógicas contemporáneas sobre la acción del maestro, analizando de un modo especial la Escuela Nueva, el constructivismo pedagógico y las pedagogías libertarias, no solo por ser las que han tenido influencia más reciente, sino porque además evidencian de una manera muy particular la situación en la que se encuentra el maestro en la actualidad (capítulo 2).



## **I. FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DE LAS CORRIENTES PEDAGÓGICAS CONTEMPORÁNEAS**

Las corrientes pedagógicas no son solo distintas formas de comprender la enseñanza y la comunicación del saber científico; no son simplemente nuevas propuestas didácticas sobre el modo más idóneo de transmitir los conocimientos al discípulo; sino que son el fruto de una nueva concepción de la realidad y, por tanto, también del hombre y del conocimiento. Comprender en profundidad los fundamentos filosóficos de dicha cosmovisión se vuelve, entonces, sumamente necesario para poder dar una razón más profunda de la naturaleza y del lugar que las nuevas pedagogías le asignan al maestro.

Por lo que en este capítulo se estudiará:

- 1) En primer lugar, los antecedentes que han llevado a la configuración de las nuevas pedagogías, entre los que destacan las líneas fundamentales del pensamiento moderno, a saber, el racionalismo cartesiano y el empirismo de Francis Bacon, así como el modo en el que estas corrientes preparan la Ilustración (apartado 1);
  
- 2) En segundo lugar, se buscará penetrar en el pensamiento Ilustrado a fin de ver cómo están allí contenidos los principios esenciales que dan razón de la situación del maestro en la actualidad, sobre todo, a partir de los aportes de Rousseau y Kant, principales precursores de las corrientes pedagógicas contemporáneas (apartado 2).

## 1.- Antecedentes generales de las nuevas pedagogías

Numerosos autores<sup>13</sup> consideran que Jean Jacques Rousseau e Immanuel Kant son los principales precursores o iniciadores de las corrientes pedagógicas contemporáneas; son ellos los pensadores que les dan el fundamento más esencial y definitivo. No obstante, estos autores no pueden entenderse debidamente sin referirlos al marco más general de la Modernidad y de la Ilustración. Allí es donde el mundo moderno comienza a gestarse y, por tanto, es donde se han de buscar los principios más radicales que caracterizarán a las nuevas pedagogías.

### 1.1.- La Modernidad racionalista: Descartes y la afirmación de la subjetividad

Si bien es cierto que a partir del llamado Renacimiento<sup>14</sup> comienza a aparecer una nueva mentalidad que proclama el valor de lo subjetivo y que afirma la primacía del individuo<sup>15</sup> –muchas veces, incluso, contra el mismo Creador<sup>16</sup>–, lo cierto es que el mundo moderno, tierra de cultivo de las nuevas pedagogías, se inicia, según es comúnmente admitido, con la figura de René Descartes. Es este filósofo quien con el “*cogito*” pondrá las bases filosóficas definitivas de la Modernidad. En efecto, movido por un deseo de conocimiento de la verdad, pero un deseo que exige que la verdad alcanzada esté exenta de toda posible duda, el autor francés inicia un camino filosófico

---

<sup>13</sup> AGAZZI, A. *Historia de la Filosofía y de la Pedagogía*, Alicante: Editorial Marfil, 1971; ABBAGNANO, N. – VISALBERGHI, A. *Historia de la pedagogía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964, pp.269 y ss; MORENO, J.M. *et al. Historia de la educación*. Biblioteca de Innovación educativa. 3ª edición, 1977; MARITAIN, J. *La educación en este momento crucial*. Buenos Aires: Ediciones Desclee de Brouwer, 1965, p. 46; VILANOU, C. “La pedagogía al deixant del segle XX”, *Temps d'Educació*, Universitat de Barcelona, núm. 24, 2000, pp. 13-59; VILANOU, C. “Sobre la génesis y evolución de la pedagogía contemporánea (A propósito de la herencia kantiana)”, *Revista española de pedagogía*, año LVI, núm. 210, abril-junio 1998, pp. 245-262; ENKVIST, I. *La educación en peligro*, Pamplona: Eunsa, 2010; ENKVIST, I. *Educación. Guía para perplejos*. Madrid: Encuentro, 2014, p. 28.

<sup>14</sup> “No existe una divisoria clara y rotunda entre el período medieval y el Renacimiento, menos aún una fecha en la que pueda decirse que termina el primero y comienza el segundo. Los acontecimientos característicos, tuvieron lugar a ritmos diferentes en diferentes esferas y en momentos diferentes en diferentes regiones” (KENNY, A. *Breve historia de la filosofía occidental*. Barcelona: Paidós, 2005, p. 237).

<sup>15</sup> “El Renacimiento es el primer intento serio, por parte del hombre, de emanciparse, de prepararse para el ideal de hombre de la Ilustración, para el nacimiento del hombre autónomo” (MARTÍNEZ, J. *Los antifaces de Dory. Un retrato en “collage” del sujeto posmoderno*. Barcelona: Scire, 2008, pp.32-33). “El Renacimiento abre un nuevo período histórico y genera una nueva mentalidad proclamando el valor de lo subjetivo y el protagonismo del individuo” (PICÓ, J. *Cultura y Modernidad. Seducciones y Desengaños de la cultura moderna*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 281).

<sup>16</sup> “La misma confianza concedida a lo humano, sólo a lo humano, que limita todas las realidades, resuelve todos los problemas o considera nulos los que es incapaz de resolver y encierra todas las esperanzas. La misma intervención de una naturaleza, mal definida y omnipotente, que no es ya la obra del Creador, sino del impulso vital de todos los entes en general y del hombre en particular” (HAZARD, P. *La crisis de la conciencia europea*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 267). Esta confianza en lo humano, en solo lo humano, con independencia del Creador, que precisamente se niega a subordinar lo humano a lo divino, está en la base de esa noción de autonomía que se irá imponiendo en la Modernidad.



que ha marcado nuestro tiempo. La necesidad de encontrar certeza a toda costa y que la verdad conseguida sea absolutamente indudable, lo llevarán, paradójicamente, a una desconfianza en las mismas capacidades cognoscitivas del ser humano. ¿Puedo fiarme de los sentidos? ¿Puedo confiar en mis capacidades de razonamiento? ¿No me estaré engañando? ¿Existe la realidad? Aunque su anhelo es conocer la verdad y la duda que utiliza como método no es una duda escéptica, esto no deja de suponer una dificultad a la hora de acceder a lo real. Esa sospecha sobre las capacidades humanas de conocimiento permanecerá fuertemente arraigada en el mundo moderno<sup>17</sup>. Descartes, después de aplicar la duda a todo tipo de conocimiento, hasta incluso hacerla universal en el tiempo al recurrir al genio maligno, llega al “*cogito*”:

De suerte que habiendo pensado bien y habiendo examinado cuidadosamente todo, hay que concluir, por último y tener como indudable, que la siguiente proposición ‘yo soy, yo existo’, es necesariamente verdadera<sup>18</sup>.

Yo soy, yo existo, he aquí entonces la primera verdad indudable que encuentra Descartes. Yo soy una cosa cuya esencia o naturaleza es pensar. Ciertamente también hay un cuerpo, hay pasiones y otros sucesos en uno, pero esa realidad es accidental, no es lo esencial en el hombre. En efecto, al analizar los actos del alma, los actos espirituales, el sujeto se da cuenta de que solo esa actividad espiritual es parte de mi propio ser y que el cuerpo no me pertenece en absoluto. Lo esencial es el Yo pienso, que no es otra cosa que pensamiento puro, el pensamiento sin objeto pensado, en el que lo único que queda es el puro sujeto, un sujeto que se adentra en sí mismo y se concibe como opuesto al mundo material, configurando así un dualismo en cierto sentido desintegrador:

Conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia o naturaleza toda era pensar, y que no necesita para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material, de suerte que este yo, es decir, el alma por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste, y aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser lo que es<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> “Como señala Arendt: “La filosofía de Descartes está acosada por dos pesadillas que en cierto sentido se convirtieron en las pesadillas de toda la Época Moderna”. Por un lado, comenta Martínez, nos encontramos con la típica preocupación barroca de Calderón o de Shakespeare, esto es, la duda aplicada al conocimiento de la realidad del mundo y de la vida humana. Por otro lado, la nueva condición humana revelada por los nuevos descubrimientos científicos, que dejaban al hombre desamparado ante la desconfianza en sus propios sentidos y la propia razón, ante un deseo de verdad que se veía incapaz de realizar por su incapacidad para la certeza” (MARTÍNEZ, J. Op. Cit., p.40).

<sup>18</sup> DESCARTES, R. *Meditaciones metafísicas*. 31ª ed., Madrid: Espasa Calpe. Colección Austral, 1996, p. 134.

<sup>19</sup> DESCARTES, R. *El discurso del Método*. 31ª ed., Madrid: Espasa Calpe. Colección Austral, 1996, p. 68.

Esta escisión marcará la pauta de toda la filosofía posterior: por un lado la *res extensa*, la naturaleza es concebida como un caos material regido por el movimiento mecánico de una realidad formal, cuyos elementos se diferencian solamente en virtud de la configuración geométrica de sus partes constitutivas. Y por otro lado una subjetividad desarraigada, entendida como instancia no natural, libre frente a la ciega tendencia de la naturaleza. Una subjetividad que no solo piensa y que sabe que piensa, sino sobre todo, que existe pensando, por lo que aparece como identificándose con la conciencia, una conciencia que se creyó transparente, capaz de reflexionar sobre sí sin mediaciones y conocerse total y plenamente con inmediatez y absoluta certeza. Lo primeramente pensado por el entendimiento ya no es el ser de las cosas, la realidad extramental creada por Dios, sino el mismo *cogito*, que se piensa a sí mismo y le da sentido a toda otra realidad natural. Como bien sostiene Sciacca:

Con Descartes la Filosofía deja de ser doctrina del ser (metafísica), en la cual es el ser el que condiciona al pensamiento, para constituirse en doctrina del pensar y del conocer (gnoseología), en la cual es el pensamiento el que condiciona al ser<sup>20</sup>.

La *res cogitans* y la *res extensa* se traducirán en sujeto y objeto, y este último dependiente de aquel. De esta manera, Descartes, al hacer del *cogito* el fundamento de cualquier deducción posterior, sustituye el ser como principio primero de la realidad – también la realidad humana– por la conciencia: en cierto modo los identifica y, al inclinar la balanza hacia esta segunda, la consagra como fundamento originario de todo lo real<sup>21</sup>.

El giro epistemológico de Descartes<sup>22</sup> consistirá en cambiar la igualdad sujeto-sustancia de Aristóteles, aquel *subjectum* que se identifica con la cosa concreta y que es principio y fundamento, por el sujeto-conciencia, sujeto que es puro pensamiento del que pasará a depender toda la realidad. La *res cogitans* se cierra sobre sí misma y pasa a ser el sujeto propiamente dicho. Pura subjetividad, conciencia, dice Agustín González, desde la que, por medio de la razón, se capta el orden verdadero<sup>23</sup>.

Descartes inaugura una nueva época. El *cogito* cartesiano representa el umbral del inmanentismo y del subjetivismo moderno. Aun teniendo una inclinación metafísica, el

---

<sup>20</sup> SCIACCA, M.F. *Historia de la filosofía*. Barcelona: Luis Miracle, 1966, p. 317.

<sup>21</sup> MELENDO, T. *Entre moderno y postmoderno: Introducción a la metafísica del ser*, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, núm. 42, 1997, p. 11.

<sup>22</sup> “La filosofía moderna se inicia con Descartes en el siglo XVII. Su giro epistemológico inaugura una nueva gnoseología basada en el *cogito* que, superando la clásica cuestión del ser, transita a la novedosa cuestión del conocer” (VILAFRANCA, I. “La filosofía de la educación de Rousseau: El naturalismo eudaimonista”, *Revista Educató i historia*. Núm. 19 (2012), p. 38.

<sup>23</sup> GONZÁLEZ GALLEGU, A. *El orden de lo humano*. Lérida: PPU, 1991, p. 16.

*cogito* encerraba al sujeto en la propia conciencia y presentaba obstáculos, no fáciles de superar, para alcanzar la realidad de las cosas. El sujeto se erige en centro de la realidad. El paso del *subjectum* aristotélico, al sujeto conciencia, al sujeto pensante, determina una nueva orientación del pensamiento. Abierto queda el camino a la subjetividad. A partir de este momento, dice González, “son el sujeto y el objeto cartesianos con quien se dialogará. Pensar en el sujeto equivaldrá a pensar en una conciencia, en una subjetividad”<sup>24</sup>. Propiamente es con Descartes que se inicia la cosmovisión antropocéntrica y subjetivista del mundo<sup>25</sup> y, con ello, está puesto el germen de las futuras visiones subjetivistas de la pedagogía. Por lo que de algún modo el origen remoto de aquellas corrientes está en este racionalismo cartesiano, que adquirirá, como veremos, más fuerza con el empirismo de Bacon.

Por otra parte, comenta Melendo que aunque resulte difícil admitirlo –pues la afirmación se opone al sano sentido común y al conjunto de la Filosofía *pre* o *extra* cartesiana–, Descartes viene a sustentar que el pensamiento no exige previamente, con prioridad de naturaleza, la existencia o el ser<sup>26</sup>. Al contrario, sería el propio pensar, o la conciencia en cualquiera de sus manifestaciones, la que confiere su realidad a lo pensado. De tal modo que el pensamiento (y en general, la subjetividad) se alza como principio primero no fundamentado, como principio sin principio, de cualquier realidad posterior: del yo, de Dios, del mundo material, los tres en cuanto pensado-existentes. Y solo así entendido se comprende el influjo revolucionario del descubrimiento cartesiano en la mayor parte de los filósofos posteriores. Estamos ante el acta de nacimiento de la Modernidad. Gracias a Descartes la conciencia ocupa el lugar que le corresponde al ser. De esta suerte acabará por tornarse inviable un conocimiento teórico de lo-que-es, de lo-que-tiene-ser, del ente de los pensadores clásicos. Como consecuencia, quedará destruida la posibilidad misma de la metafísica, en su sentido más cabal y fecundo, adoptando la ciencia un marcado carácter práctico:

Pues esas nociones me han enseñado que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida, y que, en lugar de la filosofía especulativa, enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos, que nos rodean, tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlas del mismo modo, en todos los usos a que sean propias, y de esa suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza. Lo cual es muy de desear, no sólo por la invención de

---

<sup>24</sup> Idem, p. 17.

<sup>25</sup> “Con independencia de las intenciones personales de Descartes, lo que el principio por él establecido ha originado es una corriente filosófica y cultural en la que el yo, en sus más variadas formas, va imponiéndose de manera clara aunque progresiva, hasta convertirse en el centro y el todo de la entera actividad especulativa y práctica. (MELENDO, T. Op. Cit., p. 15)

<sup>26</sup> MELENDO, T. Op. Cit., p. 11.

una infinidad de artificios que nos permitirían gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ella, sino también principalmente por la conservación de la salud, que es, sin duda, el primer bien y el fundamento de los otros bienes de esta vida<sup>27</sup>.

Así aparece esta terrible paradoja que afectará a la cultura occidental, según la cual el racionalismo con su absolutización de la razón no ha significado una proliferación de la vida contemplativa, esencial a la razón, sino que se ha exacerbado una actitud práctica y productiva, que no deja espacio a la contemplación. Como bien comenta Gilson, Descartes no dice que además de la filosofía especulativa habrá una ciencia práctica y útil para la vida, sino que afirma que “en lugar de la filosofía especulativa” se puede encontrar la práctica. La reforma cartesiana, de esta manera, consagra el triunfo del pragmatismo moderno sobre la actitud contemplativa greco-cristiana<sup>28</sup>. Bernardino Bravo en un interesante artículo sobre la Modernidad afirma:

La actitud mental del racionalismo frente a la realidad no es especulativa, al modo griego, sino más bien constructiva o, si se quiere, reconstructiva. Al *intus legere*, descifrar la realidad, de la Filosofía clásica, opone el *cogito ergo sum* cartesiano, vale decir, el demostrarme a mí mismo que el mundo exterior existe, lo que equivale a reconstruir mentalmente todo lo que me rodea<sup>29</sup>.

Lo cual supone que en la raíz de la Modernidad está la concepción de una razón que no contempla sino que construye, que no tiene frente a sí algo de lo que admirarse, sino que ha de crear o construir lo conocido<sup>30</sup>. Los hombres están llamados a ser dueños y poseedores de la naturaleza. Es más, dice el propio Descartes:

Toda la naturaleza es a manera de un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco, la física y las ramas que de este tronco salen todas las demás ciencias, que se reducen a tres principales: la medicina, la mecánica y la moral, entendiéndose por

---

<sup>27</sup> DESCARTES, R. *El discurso del Método*, pp. 92-93.

<sup>28</sup> Cfr. GILSON, E. *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*. *Ensayo sobre algunas constantes de la Biofilosofía*. Pamplona: EUNSA, 1988, p. 55.

<sup>29</sup> BRAVO LIRA, B. “Construcción y deconstrucción. El sino del racionalismo moderno de la Ilustración a la posmodernidad”. *Revista de historia del derecho*. Núm. 37, enero-junio, 2009, Buenos Aires, p. 68.

<sup>30</sup> Tomás Melendo, siguiendo a Ernst Schumacher, sostiene que las afirmaciones sobre la necesidad de una ciencia práctica que reemplace la especulativa implica, culturalmente y en sus grandes líneas, “la desaparición de la ciencia para saber y su sustitución por la ciencia para manipular” (MELENDO, T. *Op. Cit.*, p. 26). Antonio Livi, por su parte, sostiene sobre esto: “La conexión que hoy se observa entre conocimiento científico y manipulación no encuentra nada similar en los clásicos y los medievales. No nos apartamos de la verdad al decir que para ellos la ciencia física era sobre todo sabiduría, es decir, contemplación de las leyes de la naturaleza, al paso que la técnica era principalmente fruto de una invención artesanal, de un golpe de ingenio que se apoyaba en la inteligencia y en la inventiva; el fin de la investigación no era aplicar metódicamente los nuevos conocimientos científicos, como sí ocurre hoy. La novedad radica en la lógica de las ciencias modernas: lo que en otro tiempo era contemplación pura, ocasión de alegría y actitud religiosa, se ha transformado en una suerte de furia inquieta, encaminada a la búsqueda de las leyes del cosmos, de la vida social, de la psique y de la genética, con el objetivo declarado de explorar la naturaleza, dominar la sociedad, manipular al hombre” (LIVI, A. “Lo scientismo come pseudo-metafísica”, *Cultura & Libri*. Núm. 52, 1989, noviembre, p.25).

tal la moral más alta y perfecta, que suponiendo un previo y completo conocimiento de las demás ciencias, es el último grado de la sabiduría<sup>31</sup>.

Se aprecia en el pensamiento del filósofo francés como la metafísica y la física, es decir, los saberes especulativos, están subordinados a los prácticos, como la ética y la mecánica. El *homo sapiens* de los antiguos, comenta García López, “ha cedido su puesto al *homo practicus et faber*, y el sobrio *gaudium de veritate*, del que hablaba san Agustín, ha sido suplantado por el desbordado *gaudium de actione*”<sup>32</sup>.

Es conocer para hacer, para producir. La verdad de la ciencia ya no está fundada en el simple conocimiento de la verdad que produce gozo, sino en la utilidad. De allí que diga Gilson que “Descartes (...) veía la mejor prueba de la veracidad de su propia filosofía y su mayor mérito en su utilidad”<sup>33</sup>. Está aquí el germen de posteriores desarrollos filosóficos que conducirán, por ejemplo, al pensamiento marxista expresado en la tesis 11 sobre Feuerbach: “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*”<sup>34</sup>. Pero de alguna manera también, en el ámbito pedagógico, no deja de ser posible que allí se encuentre el germen, incipiente y nada desarrollado aún pero presente, de pedagogías actuales como el constructivismo. En efecto, partiendo de la duda metódica, partiendo del *cogito* cartesiano, y pasando por sus seguidores racionalistas, como Spinoza o Leibniz, comenta Lukács, “hay un camino de desarrollo rectilíneo cuyo motivo determinante, es la idea de que el objeto del conocimiento puede ser conocido por nosotros porque es en la medida en que nosotros mismos lo producimos”<sup>35</sup>.

La realidad es entonces, producto del pensamiento. El “pienso, luego existo” se convierte así en un principio de construcción del conocimiento<sup>36</sup>. No parece exagerado afirmar, entonces, que una de las principales consecuencias del giro y revolución cartesiana sea la pérdida de unidad en el sujeto humano, que queda escindido entre espíritu y cuerpo. Ya no son dos principios que constituyen al hombre, sino que el sujeto humano es reducido a la pura *res cogitans*, siendo el cuerpo una realidad accidental a la naturaleza humana: Esto trae como consecuencia que queda desgajado

---

<sup>31</sup> DESCARTES, R. *Los principios de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p.15.

<sup>32</sup> GARCÍA LÓPEZ, J. *El valor de la verdad*. Discurso leído en la solemne apertura del curso académico 1961-1962, en la Universidad de Murcia, Universidad de Murcia, 1961, p. 38.

<sup>33</sup> GILSON, E. *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*. *Ensayo sobre algunas constantes de la Biofilosofía*, p. 54.

<sup>34</sup> MARX, K. *Las tesis sobre Feuerbach*, <http://filosofia.org/cla/ome/45tesfeu.htm>. [Consulta: 23 de marzo de 2014]

<sup>35</sup> LUKÁCS, G. *Historia y conciencia de clase*. México: FCE, 1969, p.155.

<sup>36</sup> Cfr. BENGOCHEA, P. “La complejidad teórica y conceptual del constructivismo”. *Revista galego-portuguesa*. Vol. 13 (2006), núm. 11-12, p. 143.

el conocimiento sensible del inteligible, que se presenta como el fundamento de toda la realidad –incluso la de Dios–, al que en definitiva se reduce todo; mientras que la sensibilidad entra en descrédito y desconfianza, al punto que ya no se puede acceder a lo real directamente contemplando sobre las cosas. Esto supondrá la imposibilidad de acceder a Dios desde el conocimiento de esa misma realidad concreta.

Por otra parte el pensamiento cartesiano supone la inversión de la relación teórico-práctico y práctico-poiético. La relación ente y verdad, es suplantada por la de ente-manipulable; la especulación teórica, por el activismo técnico. De esta manera, se irá perdiendo progresivamente el interés por la verdad de las cosas, por saber lo que son y se buscará más, en cambio, la utilidad de las cosas, el saber para qué sirven o cómo funcionan. Al quitar el ser como objeto de contemplación amorosa, aparece necesariamente el triunfo de la acción frenética<sup>37</sup>.

Estas escisiones derivadas del pensamiento cartesiano: cuerpo-alma; conocimiento inteligible-conocimiento sensible; conocimiento especulativo-conocimiento práctico, de alguna manera, irán quedando incorporadas en toda la tradición propia de la Modernidad y consiguientemente, tendrán gran influencia en las corrientes pedagógicas derivadas de ella.

### *1.2.- Francis Bacon y la utilidad práctica como fin de la ciencia*

Esta nueva cosmovisión antropocéntrica y pragmática se consolidará con el empirismo moderno que encuentra en Francis Bacon, barón de Verulam (1561–1626), su más destacado representante. Ciertamente es que en la actualidad no se lo considera un gran hombre de ciencia, sobre todo porque no vio la necesidad de la utilización de las matemáticas, como sí lo vieron Descartes y Galileo; tampoco es un filósofo de especial notoriedad, como para ocupar este lugar tan preponderante; sin embargo, ha tenido influencia en la configuración del mundo moderno y en las posteriores ideas pedagógicas. Y es que, como señala Dawson:

Bacon fue el primer hombre que predicó con autoridad el evangelio de la nueva filosofía de la ciencia activa y fue el primero que proclamó la necesidad de una organización completa de los estudios sobre estas nuevas bases<sup>38</sup>.

Si Descartes puso las bases para la posterior autonomía del sujeto humano que no depende más que de sí mismo, Bacon pondrá la dimensión práctica de la actividad

---

<sup>37</sup> MELENDO, T. Op. Cit., pp. 30-32.

<sup>38</sup> DAWSON, C. *La crisis de la educación occidental*. Buenos Aires: Emece Editores, 1963, p.58.

cognoscitiva humana. Inmanentismo y activismo pasarán a constituir parte importante del desarrollo de la cultura occidental. En efecto, el pensador inglés influido por el ideal científico de los siglos XVI y XVII y por el nominalismo filosófico que negaba la existencia de los universales para considerar solo el particular sensible, fue llevado a considerar que la ciencia debía ser ciencia de la naturaleza, de las realidades concretas y singulares; siendo el modo fundamental de acceder a ella, la observación, una observación con una base sobre todo sensorial. El único conocimiento posible es el que se alcanza a través de la experiencia sensible, porque solo este es conocimiento de la realidad<sup>39</sup>. La verdad no se alcanza por ningún razonamiento lógico, sino por la experimentación y la experiencia guiada por el razonamiento.

Mientras que el racionalismo continental se apartaba de la naturaleza para refugiarse en la intimidad de la conciencia subjetiva –en la inmanencia propia del *cogito*–, el empirismo de Bacon vuelve a la naturaleza concreta. La ciencia no brota de la mente, ni del *cogito* que posee ideas innatas y desde las que se han de deducir las demás verdades, sino surge de la naturaleza. Allí está la verdad contenida y es necesario inducirla, hacerla surgir. El método de Bacon no consistirá en una búsqueda en los escondrijos de la mente, sino un análisis profundo de las entrañas de la naturaleza sensible.

La ciencia se vuelca a las cosas concretas, a su observación y su experimentación, alejándose de la contemplación propia del mundo clásico. Nada que no pueda ser comprobado empíricamente podrá ser aceptado como ley y, por tanto, como verdadero. Como afirma Arendt<sup>40</sup>, el conocimiento cierto solo puede adquirirse si, en primer lugar, está relacionado con lo que el mismo sujeto hace; y en segundo lugar, si el conocimiento se comprueba mediante una acción: el experimento. En palabras de la misma filósofa alemana: “El empleo del experimento con el fin de adquirir conocimientos era ya la consecuencia de la convicción de que uno solo puede saber lo que él mismo ha hecho”<sup>41</sup>. Esta idea permanecerá latente a lo largo del desarrollo del pensamiento moderno y se concretizará, como lo veremos, en diversas pedagogías contemporáneas.

---

<sup>39</sup> “Este punto de vista, revolucionario cuando Bacon lo lanzó, se convirtió rápidamente en una moda intelectual, especialmente en Inglaterra, y sirvió como estímulo importante para la investigación científica. A lo largo del siglo XVII fue adoptado por cierto número de personas, particularmente John Locke, a la teoría de la educación, y ha sido aceptado cada vez más como una guía práctica, con las modificaciones subsiguientes, hasta nuestros días” (BOWEN, J. *Historia de la educación occidental*. 3ª ed., 2ª reimp., Barcelona: Herder, 2009, Tomo III, p. 72).

<sup>40</sup> Cfr. ARENDT, H. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993, p. 320 y ss.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 321.

En coincidencia con esto, el método propuesto por Bacon es inductivo, un método que no debe ser reducido a una simple enumeración de hechos –lo cual no haría de la ciencia más que una vaga experiencia–, sino a un complejo procedimiento de abstracción, fundado en la experimentación sensible. La experiencia, para ser tal, ha de ser guiada por el orden de la razón. Desde el análisis de las realidades particulares pueden obtenerse leyes universales que constituyen el avance científico.

Ahora bien, esta nueva ciencia de la naturaleza, alejada de las demostraciones sutiles y este nuevo método inductivo que se vuelca sobre lo particular, tiene en Bacon una clara finalidad: la utilidad práctica. En efecto, la utilidad es el objeto de la ciencia. Para el filósofo inglés el saber por saber es de algún modo inhumano. No existe saber desinteresado como lo planteaban los griegos, sino que el hombre quiere saber por algo y para algo. El saber tiene un claro sentido práctico que, aunque ya estaba contenido en el racionalismo, como lo vimos al estudiar el pensamiento de Descartes, sin embargo, aquí aparece con un impulso completamente nuevo y definitivo. Saber es poder en orden a dominar la naturaleza para beneficio humano. Con Bacon se compromete de algún modo el amor por la ciencia desinteresada; a lo que se aspira no es ya a la contemplación de la verdad, al conocimiento puramente especulativo, sino a la instauración práctica del reino del hombre en el mundo y la naturaleza. El objetivo de la investigación es, a los ojos del autor inglés, ampliar el poder de la raza humana sobre la naturaleza.

Los silogismos no producirán nuevos conceptos ni ampliarán el conocimiento. Lo que se requiere es la inducción, no una generalización apresurada a partir de unas muestras naturales insuficientes, sino un procedimiento cuidadosamente esquematizado que asciende gradualmente desde casos particulares hasta axiomas de generalidad creciente<sup>42</sup>.

Bacon no quiere que se aumente el saber, sino en cuanto significa aumento de poder. A partir de aquí el saber se busca para hacer, para transformar; la contemplación queda subordinada a la acción. Como señala Gilson:

Por diferentes que fueran, Bacon y Descartes tenían por lo menos dos puntos en común: la afición al saber por su utilidad práctica y su indiferencia ante las nociones

---

<sup>42</sup> KENNY, A. Op. Cit., p. 261.



filosóficas que, aunque quizás verdaderas en sí mismas, no aumentan nuestro poder sobre la naturaleza<sup>43</sup>.

El conocimiento solo es útil en la medida en que aumente nuestro poder sobre las cosas, sobre la misma naturaleza. No es distinto lo que ocurrirá en Italia de la mano de Galileo Galilei, quien en forma paralela al empirismo inglés, también desarrolla la ciencia bajo la perspectiva y la mirada de la utilidad práctica. La diferencia radical, como hemos señalado ya, es que el pensador italiano utiliza las matemáticas como fundamentación de su método, porque la misma naturaleza está escrita en ese lenguaje. Por eso, podemos aplicar también a Bacon y a este empirismo moderno lo que afirma Finkielkraut:

Lo que se produjo, pues, con el caso Galileo fue mucho más que un endurecimiento de la Iglesia: fue la victoria de la ciencia como acción sobre la ciencia como contemplación, de la razón como experimentación sobre la razón como experiencia, de la cultura como método sobre la cultura como ascesis<sup>44</sup>.

Ciertamente que ni Galileo ni Bacon niegan la acción de la inteligencia, pero esta es reducida a una dimensión puramente práctica y centrada en el hombre. Todo el sentido de la transformación y dominio del mundo tiene en el hombre su centro y principal destinatario. De allí que la principal consecuencia que se sigue del pensamiento de Bacon sea la gran dificultad para conciliar lo especulativo con lo práctico. Estos serán dos ámbitos casi irreconciliables y de difícil articulación. Alejarse de lo práctico, supondrá alejarse de la ciencia, que ahora aparecerá, no como contemplación y conocimiento de la realidad, sino como dominio racional sobre el mundo.

### *1.3.- Racionalismo y empirismo como antecedentes remotos de las corrientes pedagógicas contemporáneas*

A la luz de lo que hemos visto, la Modernidad puede ser caracterizada, tanto en su vertiente racionalista como en su vertiente empirista, como una visión de la realidad que hace del sujeto y de la subjetividad su centro de reflexión y de interés. Después de Descartes, pero también de Bacon y de los empiristas como George Berkeley (1685-1753) y David Hume (1711-1776), se hace difícil afirmar la existencia de la realidad fuera del propio sujeto. Este pasa a tener un protagonismo que no hará sino acrecentarse hasta límites insospechados. Así dice Fazio:

---

<sup>43</sup> GILSON, E. *De Aristóteles a Darwin (y vuelta). Ensayo sobre algunas constantes de la Biofilosofía*, p. 52. En la misma obra afirma Gilson: "La obra de Francis Bacon era el manifiesto de la edad industrial en que vivimos. Conocimiento totalmente orientado hacia la práctica, la ciencia de Bacon era ya exactamente la de nuestro tiempo desde el momento que postulaba la primacía de la acción sobre la contemplación" (p. 56).

<sup>44</sup> FINKIELKRAUT, A. *Nosotros los modernos*. Madrid: Encuentro, 2006, p. 101.

El racionalismo y el empirismo se mueven tendencialmente hacia la afirmación de la autonomía absoluta del hombre y su aislamiento respecto al Creador y sus creaturas. El *cogito ergo sum* cartesiano, aunque tenía aspiraciones metafísicas, encerraba al sujeto en la propia conciencia, y presentaba obstáculos no fáciles de superar para alcanzar la realidad de las cosas. Lo mismo se diga de la gnoseología empirista, la cual, si desea ser coherente consigo misma, se debe detener en la mera sensación subjetiva<sup>45</sup>.

Tanto en el empirismo como en el racionalismo el sujeto queda encerrado en su propia inmanencia y se hace incapaz de trascender hacia la realidad de las cosas y, menos aún, hacia el mismo Creador. De allí que la exaltación del hombre vaya necesariamente de la mano con la secularización de la cultura, con el alejamiento de Dios y, con ello, de los principios propios del mundo antiguo y medieval. Por eso no es extraño que se entienda la Modernidad como una lenta y continua separación de la Filosofía y de la cultura de la religión cristiana. El hombre se aleja del Dios cristiano, para inclinarse a su propia divinización. La Modernidad anticristiana, afirma Canals, “se ha desplegado filosóficamente como una progresiva toma de conciencia en la que los atributos de la divinidad han venido a ser puestos en lo humano”<sup>46</sup>.

La culminación lógica de este proceso de secularización y descristianización serán los humanismos ateos del siglo XIX y XX. Ateísmo que, como señala Forment en su obra *Lecciones de Metafísica*, puede ser caracterizado como humanístico y radical<sup>47</sup>. En efecto, es humanístico, en el sentido en que se presenta como una doctrina sobre el hombre que proclama su autonomía absoluta con respecto a Dios. Una autonomía que no es solo en relación a su origen, ya que es el hombre el que se hace a sí mismo, sino también en relación a su fin, porque es el hombre fin de sí mismo. Es la radicalización de la inmanencia. Nada puede estar por encima del hombre. No se admite ningún tipo de trascendencia. Únicamente se cree en el hombre<sup>48</sup>.

Por todo esto, el aporte que hace el empirismo al racionalismo es determinante en términos de constituir la razón ilustrada. Como señala Dawson:

Verdad es que nada puede ser más diferente del método inductivo de Bacon que el ideal de Descartes de una sola ciencia universal de la pura cantidad, partiendo de la cual podían deducirse todos los fenómenos de la naturaleza. Pero los dos por igual hicieron una contribución esencial al desarrollo de la moderna concepción científica. Y fue la unión de estas dos tradiciones en virtud de haberse introducido ideas

---

<sup>45</sup> FAZIO, M. *Historia de las ideas contemporáneas*. 2ª ed., Madrid: RIALP, 2007, p. 75.

<sup>46</sup> CANALS, F. *Miscelánea*. Barcelona: Editorial Balmes, 1997, p. 119.

<sup>47</sup> FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. Madrid: Rialp, 1992, p.40.

<sup>48</sup> FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*, p. 40.

inglesas en Francia y de haberse combinado el empirismo inglés con el racionalismo francés, lo que se manifestó en la época del Iluminismo<sup>49</sup>.

Porque si bien el racionalismo ha exaltado la razón y su independencia, dicha independencia se desarrollaba ajena a la experiencia. Las ideas son innatas a la misma razón y no requiere de la experiencia para conocer. Sin embargo, el empirismo requiere de la experiencia, es en ella en donde se halla la fuente de conocimientos, sin experiencia no hay conocimiento. No obstante, sigue la independencia y la búsqueda de autonomía, pero ahora, no con respecto a la experiencia, sino con respecto a cualquier ley que no se haya dado la misma razón. El empirismo reafirma así la tendencia a la autonomía propia de la Modernidad que alcanza todo su desarrollo, como veremos, en la Ilustración.

A partir del siglo XVII se va configurando cada vez con más claridad una imagen del hombre en la que este se ve y se pone como lo supremo. Nada existe superior al propio hombre. De esta manera, afirma Canals, que la Modernidad va a suponer:

Por una parte, la exaltación de la *praxis* por sobre la contemplación teórica; y por otra parte, la negación y el rechazo de la soberanía y autoridad de Dios. Si el hombre es lo supremo en el ente, no solo no existe Dios, sino que la actividad práctica es superior a la actividad contemplativa y la prudencia superior a la sabiduría<sup>50</sup>.

En efecto, al no haber más fin que el hombre mismo, lo radical y fundamental en él será su propia acción entendida como fin en sí misma, no ordenada a algo ulterior, ya que si hubiese algo ulterior, ya no sería el hombre lo supremo. Se ve así como aquella dimensión práctica que adquieren las filosofías en su vertiente racionalista y empirista, tienen su consecuencia en la exaltación de la autonomía y subjetividad humana.

Este predominio de la práctica por sobre la teoría que se va consolidando cada vez más en la historia de las ideas, es de vital importancia para comprender el mundo moderno y contemporáneo en general y las corrientes pedagógicas en particular, porque no solo es el reemplazo de una actividad por otra, no solo es cambiar lo activo por lo contemplativo, sino que es un cambio radical en la concepción de lo que el hombre es, de sus fines y de lo que anhela en el devenir de su formación intelectual y moral. Se produce, en palabras de Hannah Ardent una completa inversión que supone:

Elevar la acción al rango de contemplarla como el estado más elevado del ser humano, como si en adelante la acción fuera el significado último en virtud del cual

---

<sup>49</sup> DAWSON, C. Op. Cit., p. 62.

<sup>50</sup> CANALS, F. *Miscelánea*, p. 134.

tenía que interpretarse la contemplación, al igual que, hasta ese tiempo, todas las actividades de la vida activa se habían juzgado y justificado en la medida en que hacían posible la vida contemplativa<sup>51</sup>.

Mientras para el mundo clásico lo más elevado era la actividad contemplativa, para el mundo moderno, secularizado, lo más elevado será lo práctico, la actividad exterior, la producción, de modo que su realización y perfección se concebirá en la línea del hacer, del movimiento continuo, de la técnica y la tecnología. Más aún, sigue diciendo la filósofa alemana: “La inversión afectó solo al pensamiento que a partir de entonces fue el sirviente de la acción”<sup>52</sup>. No solo se invierten los lugares, sino que lo contemplativo ahora se pone al servicio de lo práctico, dejando por tanto de ser propiamente especulativo. Este predominio de lo práctico, unido a la exaltación de la autonomía, brindará un marco general a la cultura, una especie de telón de fondo, que influirá de modo remoto en la configuración de las pedagogías más actuales.

De alguna manera, esto se ve concretado en el pensamiento pedagógico de John Locke (1632-1704), quien dominado por el impulso moderno y racionalista, busca la verdad en todo y adopta como única guía la razón<sup>53</sup>. Pero a la vez, sostiene como dice Mallison, que es preciso renunciar a las vanas investigaciones trascendentales, a todas esas estériles disputas metafísicas a propósito del alma, las sustancias, las causas y todo lo demás. En el más profundo espíritu baconiano, afirma que es necesario contentarse con estudiar lo que es accesible, por limitado que sea. El hombre ha de aprenderlo todo, puesto es que es una *tabula rasa*, y ha de adquirirlo todo sin más ayuda ni recurso que su propia y particular experiencia. El único conocimiento que tenemos es el que proviene de las impresiones que producen los objetos exteriores en nuestros sentidos, y que estas impresiones forman los datos sensibles de la percepción, esto es, de la forma más simple del conocimiento. Para Locke:

Conocer es ver; dicho esto, es pura locura imaginarse que se puede ver y comprender, con los ojos de otro, incluso aunque posea el don de las palabras para describirnos clarísimamente lo que ha visto. Si no poseemos nuestras propias impresiones de lo que ha pasado, si no lo hemos visto con nuestros mismos ojos, si lo hemos leído simplemente seguimos siendo tan ignorantes como antes, digan lo que digan los sabios más rectos<sup>54</sup>.

El saber solo puede venir de las percepciones suministradas por los sentidos y cada vez más elaboradas. No se recibe conocimiento si no es por la propia experiencia. La

---

<sup>51</sup> ARENDT, H. Op. Cit., p.317.

<sup>52</sup> Idem.

<sup>53</sup> Cfr. MALLISON, V. “John Locke”, CHÂTEAU, J. (Comp.). *Los grandes pedagogos*. 16ª reimpresión de la primera edición en español. México: Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 125.

<sup>54</sup> Cfr. MALLISON, V. Op. Cit., p. 126.

explicación del maestro es insuficiente para ello. Estas reflexiones influirán poderosamente en la pedagogía de Rousseau, como veremos más adelante.

## 2.- La Ilustración como antecedente inmediato de las corrientes pedagógicas contemporáneas

### 2.1.- ¿Qué es la Ilustración?

Si el racionalismo y el empirismo otorgan una configuración general a la cultura que influirá remotamente en las corrientes pedagógicas actuales, serán los filósofos de la Ilustración los que influyan de modo más inmediato. En efecto, aquella Modernidad, que comenzó en las elites humanistas del Renacimiento, llega a su madurez en el siglo de las Luces. A partir de aquí comienza una época histórica diferente, una historia nueva. Las nuevas ideas que se elaboran durante este periodo van a tener gran influencia sobre la noción de conocimiento y la actividad humana en general y sobre la educación y la enseñanza en particular. Es aquí donde propiamente se generan las nuevas corrientes pedagógicas<sup>55</sup> que llevarán a entender de modo diferente la acción de enseñar.

La Ilustración<sup>56</sup>, traducción del término original alemán *Aufklärung*<sup>57</sup>, se presenta como la “luz” de una nueva época frente a la “oscuridad” de la época medieval, siendo ante todo un movimiento cultural de crítica y polémica, con ardor misionero de destrucción y renovación<sup>58</sup>. De alguna manera, es el triunfo de la filosofía racionalista y de la nueva

---

<sup>55</sup> “La Ilustración es un fenómeno o movimiento cultural que surge en Europa en el siglo XVIII; es más, muchos consideran que abarca a todo un conjunto de actitudes que se reflejan en todas las manifestaciones de la vida europea, siendo el origen de diversas corrientes de pensamiento en los dos siglos posteriores” (SANTAMARÍA, R.M. *Evolución de la sociedad y tipos de valores contemplados en el sistema educativo español (1821-1936)* Tesis Doctoral, Universidad de Burgos, 1997, p.116). Conrad Vilanou en su artículo *La pedagogía al deixant del segle XX* sostiene: “No hi ha dubte que la pedagogia, com a filla directa de la Il·lustració, ha estat un gran projecte modern” (VILANOU, C. “La pedagogía al deixant del segle XX”, *Revista Temps d'Educació*, núm. 24, 2000, p. 13).

<sup>56</sup> Florez denomina a la Ilustración como “Madurez de la Modernidad” (Ver FLOREZ MIGUEL, C. *La filosofía en la Europa de la Ilustración*. Madrid: Síntesis, 1998, p. 28). “Con la llegada de la Ilustración el transcurso de la modernidad tomará nuevos derroteros. Siguiendo la línea cartesiana, los ilustrados proponen que no es el objeto el que determina el conocimiento sino a la inversa, es el conocimiento el que determina el objeto” (VILAFRANCA, I. “La filosofía de la educación de Rousseau: El naturalismo eudaimonista”, *Revista Educació i història*, núm. 19, 2012, p. 38).

<sup>57</sup> También conocida como Iluminismo, *Enlightenment*, *Les Lumières*, etc.

<sup>58</sup> “El siglo XVIII se denominó a sí mismo el *siècle éclairé*, el siglo ilustrado o de las luces, y también el siglo filosófico [...]. El siglo de las luces toma su denominación del cielo que se despeja y aclara, venciendo a la niebla y a las nubes; tal cielo representa el espíritu humano, y aquello que lo oscurece son los prejuicios; esto es, las opiniones, convicciones, juicios estimativos, principios de creencia, etc., en cuanto proceden de la tradición y no han sido debidamente legitimados como justos al reproducirse en el pensar y el sentir objetivos. El esclarecimiento del horizonte espiritual se realiza mediante el razonamiento, la consideración crítico racional de cosas y relaciones que el sujeto plantea desde un punto de vista particular sobre todo lo dado, pero con particular interés sobre las cuestiones que

concepción científica en Occidente que busca configurar una nueva mentalidad sobre el hombre y sobre el mundo en general. Se propone, entre otras cosas, ilustrar con la luz de la pura razón todos los problemas de su tiempo, combatiendo errores y prejuicios pasados. Esta corriente pretende construir la sociedad humana sobre bases racionales y naturales, con total ausencia de influencias teológicas, religiosas o tradicionales:

Con un espíritu de rebelión e insurrección universal someten a crítica implacable todos los valores anteriormente admitidos: la religión, la filosofía, la literatura, la política, aspirando a imponer un nuevo tipo de hombre, a transformar radicalmente el estado social y sustituirlo por otro mejor<sup>59</sup>.

Se busca un nuevo tipo de hombre<sup>60</sup>, un hombre nuevo y mejor. Se renuncia a las concepciones propias de la Antigüedad y del mundo medieval, pues esto representa la irracionalidad, el fanatismo, la superstición o el mito. El hombre busca construir por sí mismo la felicidad aquí en la tierra. Como lo señala Fraile: “El valor supremo es el Hombre, la Humanidad”<sup>61</sup>. Es el hombre con su sola razón que puede llegar a conocerlo todo y a agotarlo todo, es el hombre mismo quien puede procurar la felicidad al género humano. No existe ninguna autoridad por encima de la razón. El imperio de la razón absoluta permitirá, no solo desprenderse de concepciones irracionales de la vida y de autoridades nunca criticadas, sino además, dominar la naturaleza y solucionar todos los problemas humanos. Si no se ha conseguido aún, es solo porque no ha habido suficiente tiempo. Pero, tarde o temprano, confiando en las capacidades puramente humanas, se conseguirá. No hay misterios para la razón humana. Los secretos de la naturaleza se desvelarán si se conoce el método adecuado, si se utiliza adecuadamente la razón. Hay una visión optimista de toda la realidad basada en el método científico. Con este se abrirá ante nosotros el panorama luminoso de las objetividades, que quedarán a nuestra disposición para transformarlas por medio de la técnica y ponerlas al servicio de la dominación de la naturaleza y de la autónoma liberación del hombre.

Unido a lo anterior, estará indudablemente la supresión y el repudio de todo elemento considerado sobrenatural. Disipados dichos errores, extirpados los “vicios” de la

---

interesan a su bienestar. De esta autonomía del pensamiento se esperaba no solamente un provecho intelectual, sino también un éxito ético, puesto que, al impedir la cohibición del hombre, eliminaría también la minoría de edad en que se encontraban los usos e instituciones pretéritas” (WILLMANN, O. “Teoría de la formación humana”. Madrid: CSIC, Vol. II, 1945, REDONDO, E (Coord.). *Introducción a la Historia de la Educación*. Barcelona: Ariel, 2001, p. 485).

<sup>59</sup> FRAILE, G. *Historia de la Filosofía*. 2ª ed., Madrid: BAC, 1973, T.III, p. 796.

<sup>60</sup> “La Ilustración quería formar hombres nuevos y mejores (...) Las virtudes eran de origen divino, pero lo que se terciaba en el siglo XVIII era reformularlas de acuerdo con los principios del derecho natural y la razón, a fin de lograr que fueran válidas para todo el mundo” (IM HOF, U. *La Europa de la Ilustración*. Barcelona: Crítica, 1993, p. 181).

<sup>61</sup> FRAILE, G. Op. Cit., p. 796.

sociedad cristiana, el hombre y la sociedad llegarán a ser definitivamente libres y dichosos<sup>62</sup>.

Deposita una enorme confianza en la espontaneidad de las energías naturales del hombre y siente una fortísima sugestión por el estado natural, por la inocencia primitiva. Propugna la autonomía e independencia del individuo natural, a quien el respeto de las normas naturales garantiza, con el ejercicio de sus derechos naturales, la perfecta felicidad natural<sup>63</sup>.

Pero, tal vez, no hay mejor definición acerca este movimiento cultural que la que ha dado Kant. El filósofo alemán en su opúsculo *¿Qué es la ilustración?*, intenta describir la naturaleza de este período así como su característica principal:

Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. Uno mismo es el culpable de dicha minoría de edad cuando se causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio sin la guía del de algún otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración<sup>64</sup>.

Kant entiende la Ilustración, más que como un contenido, como un método, como una manera de pensar y de actuar, a saber, por sí mismo, “con independencia de criterio, utilizando exclusivamente las luces de la razón humana”, rechazando cualquier otra instancia superior y distinta de la propia razón. La Ilustración aparece, entonces, como el triunfo de la razón natural frente a los prejuicios de la autoridad y la tradición. Bajo la guía y la tutoría de otros el hombre no realiza ningún progreso; sometido a la autoridad de otro que comunica un saber conocido y reconocido, el hombre se comporta como niño, no tiene madurez ni mayoría de edad. Es preciso, si se quiere avanzar en la ciencia y en el conocimiento, no aprender más y mejor, sino aprender por sí mismo. Servirse del intelecto sin ninguna ayuda exterior, sino recurriendo a las propias capacidades, iniciativas, talentos. Es necesario emanciparse de cualquier autoridad. Por eso el grito decidido de Kant: atreverse a pensar por sí mismo, no dejarse guiar, hay que ser valientes y usar la propia inteligencia para conocer. Como señala Redondo:

El perfil del hombre de la Ilustración que traza Kant –un espíritu emancipado, un espíritu liberado del dogmatismo, de la autoridad– coincide, básicamente con el filósofo de la Enciclopedia: “Un hombre que desprecia la tradición, el consentimiento universal, la autoridad, y se atreve a pensar por sí mismo”<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> MORENO, J.M. Op. Cit., pp. 285-286.

<sup>63</sup> MORENO, J. M. Op. Cit., p. 286.

<sup>64</sup> KANT, I. *Contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Taurus, 2012, p.7.

<sup>65</sup> REDONDO, E. (Coord.). *Introducción a la Historia de la Educación*, p.480.

Los pensadores de la Ilustración estaban convencidos de que si se afirmaba la autonomía del individuo brillaría una aurora de prosperidad en el género humano<sup>66</sup>. El hombre gozaría de una mayor y más amplia libertad. Libertad, por cierto, que pasará a ser entendida como autonomía e independencia con respecto a toda ley o norma que el sujeto no se haya dado a sí mismo. Moreno en su *Historia de la educación* afirma que:

Dentro del dominio que le es propio (la razón ilustrada) no reconoce más autoridad que la propia. Considera la tradición como una fuerza hostil que mantiene en pie creencias y prejuicios que deben ser destruidos<sup>67</sup>.

Los ilustrados tienen conciencia de iniciar una nueva edad, de haber hallado el verdadero camino que conduce a la verdad, la libertad y la felicidad de todo el género humano. El pasado es un peso muerto, un estorbo del que es preciso liberarse. La Edad Media, dominada por el cristianismo, no es más que sombras, barbarie, tinieblas y tiranía. Frente a ella se abre un tiempo nuevo, el siglo de las luces. “El hombre basta para perfeccionarse indefinidamente a sí mismo con sus propias fuerzas”<sup>68</sup>. Este es el hombre nuevo, un hombre que se basta a sí mismo, que está desligado de toda realidad sobrenatural, pero también de toda realidad natural, que proclama su autonomía como independencia de la ley, de la naturaleza y de la autoridad. En efecto, el mundo moderno se ha configurado en referencia al sujeto individual entendido como pura libertad, haciendo de esta el fundamento de todos los ámbitos: político, social, económico, educativo, etc.

Evidentemente, la primera autonomía que se consolida es la de la razón, esto es, la del conocimiento. El hombre no ha de someterse a ninguna autoridad extrínseca que le determine. Las fuentes de conocimiento no son otras que la razón y la experiencia. “Ten valor de servirte de tu propio entendimiento”, pedía Kant. Pero además, dicha autonomía se entiende como un logro, una conquista del propio hombre y no como un estado natural de la razón. Pero además, esa autonomía será práctica, moral, esto es, una autonomía también de la voluntad que se erige como única norma.

Estas ideas, que constituyen la raíz del mundo contemporáneo, son asumidas inmediatamente por Rousseau en el ámbito pedagógico y por el mismo Kant en el

---

<sup>66</sup>Cfr. MORENO, J.M. Op. Cit., p. 287. “La idea de la ilustración como una liberación del hombre bajo el lema “*sapere aude*”, subraya el valor de la autonomía de la razón pero con una conciencia muy nítida de que éste es un logro histórico y no un estado natural de la razón” (LONGÁS, F. *La moderna condición humana. Una introducción al pensar crítico de Kant*. Santiago de Chile: UMCE, 2003, p. 41).

<sup>67</sup> MORENO, J.M. Op. Cit., p. 287.

<sup>68</sup> FRAILE, G. Op. Cit., p.798.



orden epistemológico, siendo ellos los iniciadores de la nueva manera de entender la acción de enseñar.

## 2.2. - Rousseau y Kant como precursores de las nuevas pedagogías

Al estudiar las corrientes pedagógicas contemporáneas, los nombres de Rousseau y Kant aparecen siempre como los más preclaros precursores. El espíritu de su pensamiento está presente con claridad en las diversas maneras de entender la acción del maestro en nuestro mundo actual. De allí que sea fundamental referirnos a ellos brevemente.

### 2.2.1.- El pensamiento pedagógico de Jean Jacques Rousseau

Aun cuando Rousseau puede ser comprendido como un precursor del romanticismo del siglo XIX, lo cierto es que antes y, más propiamente, es un claro heredero del movimiento ilustrado. Asume los postulados fundamentales de la Ilustración y de modo particular la afirmación de la autonomía del sujeto humano<sup>69</sup>. Sobre ella construye todo el edificio de su concepción política, tal como la expone en su obra *El Contrato Social*, pero también sobre ella se funda todo su pensamiento pedagógico. Junto con ello, asume la racionalidad práctica o instrumental, abandonando completamente la dimensión contemplativa. Todos estos elementos lo hacen el gran referente en el orden pedagógico de todas las corrientes pedagógicas modernas.

En la concepción de Rousseau la libertad del individuo no puede ser condicionada por nada y la razón subjetiva se convierte en el tribunal último de las elecciones y las decisiones de la persona. En efecto, para Rousseau la libertad es autonomía, autolegislación. Esta confianza lo llevará a afirmar su independencia con respecto a toda autoridad, tanto política como educativa. En éste último ámbito terminará afirmando la autoeducación o la educación por la naturaleza, iniciando un camino que necesariamente tendrá consecuencias para la acción del maestro.

El ideal pedagógico rousseauiano está planteado principalmente en su obra *Emilio o sobre la educación* (1762)<sup>70</sup>. Esta obra “ha inspirado las teorías pedagógicas más

---

<sup>69</sup> ALTAREJOS, F. *Subjetividad y educación*. Pamplona: EUNSA, 2010, p. 287. “La afirmación de la autonomía personal como absoluta es una de las claves del pensamiento antropológico de la Modernidad y J.J. Rousseau es claramente pionero de esta tesis”.

<sup>70</sup> Decimos “principalmente” porque es un error pensar que la única obra pedagógica sea ésta. Para conocer su pensamiento sobre la educación es necesario también considerar los *Discursos sobre la desigualdad* y el *Contrato Social* y otros escritos menores, porque en todos ellos Rousseau escribe

avanzadas y ha sido una obra precursora en la corriente de la escuela activa<sup>71</sup>. El *Emilio* es una novela pedagógica compuesta de cinco libros. Allí se propone una visión de la actividad educativa que comienza con el nacimiento de Emilio, prosigue con su formación en un ámbito de aislamiento y concluye con su adultez, cuando está racional y sentimentalmente preparado para volver al entorno cultural, contraer matrimonio, afrontar la paternidad y contribuir al orden social.

La tesis central de esta obra y sobre la que se articulan las demás ideas pedagógicas es la natural bondad del hombre. El hombre es naturalmente bueno, posee impulsos naturales que son siempre rectos, no tiene doblez, es incapaz de maquinarse perversidades o de comportarse torcidamente y es la sociedad la que lo deprava, pervierte y corrompe. El mal no se debe al ser humano, sino a lo que le adviene extrínsecamente: la vida social, las obligaciones y dependencias que de ella derivan. Comienza la obra con esta afirmación: "Todo ha salido bueno de las manos de Dios, pero todo degenera en las manos del hombre"<sup>72</sup>. Son las manos de Dios que lo han hecho todo y lo han hecho bien. Desde este principio fundamental Rousseau deduce toda su reflexión pedagógica, lo cual permite apreciar, como señala Châteaueu, que el problema pedagógico está subordinado, en cierto modo, a consideraciones que suponen la existencia de una teología y de una fe en la providencia<sup>73</sup>.

El hombre según Rousseau vive corrompido por la sociedad, por la cultura. No es el actual estado social lo natural al hombre. "El hombre ha nacido libre y, sin embargo, por todas partes se encuentra encadenado"<sup>74</sup>; "los hombres son naturalmente iguales y ahora reina la más tremenda desigualdad"<sup>75</sup>. El hombre es un animal que se mueve por instintos, sentimientos y pasiones y ahora está dominado por la razón. En el estado de naturaleza no hay racionalidad, ni moralidad. Es el hombre un animal estúpido, un buen salvaje. Es la sociedad la que introduce externamente la racionalidad, la moralidad, el

---

siempre sobre "la condición humana". Lo que plantea en el *Emilio*, rebasa el marco de la educación infantil, en el sentido de que sus intenciones pedagógicas no pueden separarse de las intenciones filosóficas, políticas, religiosas y morales. En este sentido hay una profunda unidad en su obra (El *Emilio* en gran medida, como él mismo lo afirma en una carta a Madame de Luxemburgo en 1761, surge de su cargo de conciencia tras el abandono de sus 5 hijos. "Las ideas con que mi falta llenó mi espíritu contribuyeron en gran parte a hacerme meditar el Tratado de la educación". Véase CHÂTEAU, J. (Comp.). Op. Cit., pp. 163-202).

<sup>71</sup> VISACOVSKY, N. "Emilio, el sujeto pedagógico de Rousseau", BIGLIERI, P. (Comp.). *Introducción al pensamiento político moderno*. Buenos Aires: Universidad Nacional de La Matanza (UNLAM)-Prometeo, 2009, p. 123.

<sup>72</sup> ROUSSEAU, J.J. *Emilio o sobre la educación*. Bruguera: 1983, Barcelona, p.65.

<sup>73</sup> CHÂTEAU, J. (Comp.). Op. Cit., p. 164.

<sup>74</sup> Cfr. ROUSSEAU, J.J. *El contrato social*. Madrid: Espasa-Calpe, 1980, p. 31.

<sup>75</sup> Cfr. ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Madrid: Tecnos, 1987.

derecho, la ciencia, el deber, corrompiendo al hombre, quitándole su libertad e igualdad originarias<sup>76</sup>.

El estado social es, no obstante, una realidad que se le impone al hombre. Es análogo, según el filósofo suizo, al pecado original. El hombre ha querido las cosas de modo contrario a como las ha querido Dios. Pero así las ha querido y no puede ya volver atrás. Para superar este estado social que lo corrompe no puede volverse a una vida solitaria, alejada en algún desierto. El hombre está llamado a vivir en sociedad. Es preciso pues realizar un pacto, un contrato social que de alguna manera recupere esa libertad y esa igualdad originaria, haciendo del hombre, no un buen salvaje, porque ya no se puede volver a ello, pero sí, al menos, un buen ciudadano. Así dice Rousseau: “El hombre no es un salvaje a quien se debe relegar a los desiertos, es un salvaje hecho para habitar las ciudades”<sup>77</sup>. La redención, por tanto, responde a esa voz divina, a esa voz celeste, como la llama Rousseau, a esa providencia que llama al hombre a la sociedad.

Y ¿cómo será esto posible? Cediendo las voluntades individuales a una voluntad general que de modo infalible determinará lo que ha de convenir al ciudadano. Pero como ha sido el propio hombre quien ha entregado su voluntad, en realidad, es el mismo hombre el que decide, es el hombre su propio soberano, con lo que vuelve a recuperar la libertad. Así dice Rousseau que:

Es preciso encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y en virtud de la cual cada uno, al unirse a todos, no obedezca más que a sí mismo, y permanezca así tan libre como antes<sup>78</sup>.

No existirá autoridad que no haya establecido el ciudadano mismo. Y para ese estado político es que debe ser preparado y educado el ser humano. Construir una sociedad racional que respete la naturaleza: ése era el objeto del contrato y la meta de la educación. Pero esta reconstrucción, se ha de hacer de acuerdo a las leyes de la naturaleza que impiden, según Rousseau, la dependencia de un hombre sobre otro hombre y exigen la plena autonomía y, por tanto, libertad. Porque la finalidad de la educación es para Rousseau devolver al hombre a sí mismo. La sociedad antes del pacto lo enajena, lo saca de sí mismo, haciéndolo física y psicológicamente

---

<sup>76</sup> Cfr. ROUSSEAU, J.J. *El contrato social*, p.41.

<sup>77</sup> ROUSSEAU, J.J. *Emilio o sobre la educación*, p.297.

<sup>78</sup> ROUSSEAU, J.J. *El contrato social*, p. 42.

dependiente de los otros. Pero “el hombre de la naturaleza lo es todo para sí”<sup>79</sup> y, por tanto, autónomo e independiente. ¿Cómo conciliar la necesidad del pacto social y la mantención de la autonomía e independencia como fin de la educación?

### 2.2.1.1.- Sociedad y autonomía

Lo que enseña Rousseau es que devolver el hombre a sí mismo no significa devolverlo al estado de naturaleza original, sino a un estado social que recupera la libertad de aquel original estado. Emilio no ha de volver al estado de naturaleza, sino que debe vivir en sociedad y, por tanto, debe ser capaz de vivir con otros. No es un salvaje que ha de ser relegado a un páramo, sino un salvaje destinado a vivir en las ciudades. Debe socializarse pero sin perder la autonomía. Dicha autonomía, sin embargo, como afirma Naval, “no consiste en la ausencia de la sociedad sino en la ausencia de sus efectos dañinos. Porque ha sido creado para sí mismo, puede vivir con otros sin vivir fuera de sí mismo”<sup>80</sup>. Dichos efectos dañinos son, precisamente, la dependencia de otros y la falta de autonomía. Lo que se pretende, por tanto, es vivir en sociedad pero de modo autónomo y libre. Se aprecia aquí como en el filósofo ginebrino se da esta antinomia entre libertad y autoridad que no logrará resolver del todo. Lo intenta distinguiendo dos clases de dependencia:

La de las cosas, que es la de la naturaleza; la de los hombres que es la de la sociedad. La dependencia de las cosas, no poseyendo moralidad alguna, no perjudica la libertad y no engendra vicios. La dependencia de los hombres, siendo desordenada, los engendra todos y es por ella por lo que el señor y el esclavo se depravan mutuamente<sup>81</sup>.

Depender de las cosas supone depender de la misma naturaleza y, por tanto, tiene un cierto orden que no es perjudicial para la libertad. El niño, al depender de las cosas, depende en realidad de una necesidad y eso le guarda a sí mismo. Si el niño encuentra las resistencias de las cosas no se hará rebelde, ni irascible, ni comprometerá su salud. Distinta es la situación si de lo que se depende es de los hombres. Puesto que en este caso la dependencia es de otra voluntad y, entonces, se pierde la voluntad y aquellos que conforman la relación de dependencia terminan corrompiéndose. Mientras que esta

---

<sup>79</sup> ROUSSEAU, J.J. *Emilio o sobre la educación*, p.68.

<sup>80</sup> NAVAL, C. *Educar ciudadanos. La polémica liberal-comunitarista en educación*. Pamplona: Eunsa, 1995, p. 312.

<sup>81</sup> ALTAREJOS, F. Op. Cit., p. 288.

dependencia divide al yo contra sí mismo, la dependencia de las cosas, de la misma naturaleza, mantiene su unidad<sup>82</sup>.

Pero esta distinción no resuelve en absoluto las cosas, porque la educación aparece así despersonalizando al hombre, cosificándolo. En efecto, si la libertad de uno amenaza la libertad del otro, la educación tendrá por finalidad hacer que uno se vea como un agente físico y no libre. El niño debe concebir todo lo que le rodea como objetos físicos, mecanismos no activados por una voluntad libre, para mantener su propia libertad. Si afirmara la libertad del otro, posibilitaría la acción dominante y esclavizadora y se perdería la libertad de uno mismo. Limitado a concebir a los demás como objetos físicos para proteger su propia libertad, dice Naval, “ve los actos de la libertad humana como efectos de la necesidad mecánica”<sup>83</sup>. Lo que resulta una contradicción.

Junto con ser preservado de la influencia de descubrir las voluntades de otros, el niño debe sentir su libertad, pero en el sentido en el que la afirma Rousseau, a saber, haciendo lo que quiere sin asistencia. En efecto, la natural dependencia entre los hombres, entre el padre y el hijo; entre el maestro y el discípulo es para el autor ginebrino una esclavitud, una corrupción de la misma libertad que se opone a cualquier tipo de autoridad. Esa dependencia no solo es contra la naturaleza, según Rousseau, sino que engendra todo tipo de vicios, según vimos.

#### *2.2.1.2.- Libertad y autonomía del educando*

El hombre libre no es aquel que es capaz de vencerse a sí mismo, moderando sus propios deseos para vivir de acuerdo a las exigencias de la sociedad, sino más bien el que depende solo de sí mismo, para realizar los deseos que se originan solamente en sí mismo. El hombre libre no tiene deseos que se originen en imposición de demandas o en la dependencia a la autoridad sobre las voluntades de otros hombres<sup>84</sup>. Toda la actividad educativa estará ordenada a no interferir ni poner trabas al educando que se desarrollará espontáneamente, siguiendo el desarrollo de la propia naturaleza. Esta absolutización de la libertad y exaltación de la autonomía se realiza de modo concreto en la educación en dos aspectos fundamentales:

---

<sup>82</sup> Cfr. NAVAL, C. *Educación ciudadana. La polémica liberal-comunitarista en educación*, p. 312.

<sup>83</sup> Ibidem, p. 315.

<sup>84</sup> Cfr. Ibidem, p. 309.

#### a) La autonomía del educando

La concepción optimista de la naturaleza humana que posee Rousseau le lleva a afirmar la autonomía del educando y la capacidad del niño para autorregular su disciplina y aprendizaje, así como la exaltación de la infancia.

¿Qué habrá que pensar, pues, de esa inhumana educación que sacrifica el tiempo presente a un porvenir incierto, que carga con cadenas de toda especie a un niño, y lo tortura preparándole para una lejana época una ignota felicidad, la cual tal vez no disfrutará jamás<sup>85</sup>?

Esta idea, que la encontraremos en pensadores posteriores como Dewey, por ejemplo, supone que el niño no es un adulto en potencia, sino que su perfección es ser niño y vivir como niño lo más posible. La naturaleza quiere que los niños sean niños antes de ser hombres. Si nosotros invertimos ese orden, produciremos frutos precoces que no tendrán madurez ni gusto y que no tardarán en corromperse, tendremos jóvenes doctores y viejos niños. La infancia tiene maneras de ver y de pensar que le son propias, no hay nada más insensato que sustituirlas por las nuestras. Rousseau es el primero en considerar la infancia como una realidad independiente del resto de etapas del desarrollo humano. La entiende como una realidad en sí misma. Hay que suprimir todas aquellas exigencias que tienen como finalidad permitir que ese niño llegue a conducirse como adulto más adelante. Mientras es niño debe disfrutar como tal, alejándole todas las contrariedades y exigencias posibles. Aunque yo supusiera, dice más adelante:

Esta educación razonable en su objeto, ¿cómo ver sin indignación a unos pobres desventurados sometidos a un yugo insoportable y condenados a trabajos continuos, sin estar seguros de obtener ningún fruto de tantos sufrimientos<sup>86</sup>?

El padre o el maestro con esas exigencias vienen a corromper esa bondad original. “¿Quién sabe cuántos niños perecen víctimas de la extravagante sabiduría de un padre o de un maestro?”<sup>87</sup> Por eso es que Rousseau proclama la mayor perfección que tiene la infancia: “Amad la infancia, favoreced sus juegos, sus deleites y su ingenuo instinto”<sup>88</sup>. Y más adelante afirma: “Pongamos por máxima incontestable que los primeros movimientos de la naturaleza son siempre rectos; no hay perversidad original en el corazón humano”<sup>89</sup>. La naturaleza humana es buena, no hay pecado ni falta, ni herida original que la desvirtúe y por tanto, sus inclinaciones han de ser seguidas y no

---

<sup>85</sup> ROUSSEAU, J.J. *Emilio o sobre la educación*, p.121.

<sup>86</sup> Idem.

<sup>87</sup> Idem.

<sup>88</sup> Ibidem, p.122.

<sup>89</sup> Ibidem, p.140.

obstaculizadas. La educación debe llevarse a cabo siguiendo a dicha naturaleza, lo cual no significa otra cosa que la propia naturaleza, libre de instrucción, posee las disposiciones primarias o hábitos necesarios. Más aún, sostiene que para llevar a cabo la educación el único hábito que debe permitirse es el de no contraer ninguno. Sobre esto comenta Domínguez que las primeras emociones e impresiones del niño “son más dignas de confianza como bases de acción para que el niño actúe que todas las experiencias o reflexiones que se adquieran mediante otros”<sup>90</sup>. Y siguiendo el pensamiento del ginebrino concluye que para el niño “lo importante es que él mismo sea autor de su propia formación”<sup>91</sup>.

Toda la actividad educativa estará ordenada a no interferir ni poner trabas al educando que se desarrollará espontáneamente. Por ello, en la primera etapa de su educación, no se le debe obligar al niño a permanecer quieto cuando sienta ganas de andar, ni a que ande cuando quiera estar quieto. Cuando la voluntad de los niños no ha sido corrompida por nuestra culpa, ellos no quieren nada inútilmente. Hace falta que salten, corran y que griten cuando ellos tengan o sientan necesidad de ello. Todos sus movimientos provienen de las necesidades de su constitución, que busca fortificarse.

Su constitución propia, su naturaleza propia sabe lo que necesita y lo busca, por eso se ha de dejar que lo busque sin impedimentos de ningún tipo. Hay necesidad de colocarlo, dice explícitamente, “en condiciones de ser siempre dueño de sí mismo, y de hacer todas las cosas según su propia voluntad así que la tenga”<sup>92</sup>. Rousseau proclama una autonomía del educando en la que no está considerado el hecho de que es el hombre un ser creado y dependiente de Dios. De allí que el educando deba ser conducido pero de tal modo que crea que está descubriendo por sí mismo y que todas las cosas que padece o disfruta provienen de su acción y de su propia naturaleza. Cualquier imposición que no provenga del mismo educando es contraria a la legítima autonomía. De allí que, por ejemplo, no se le puede enseñar nada que no pueda entender inmediatamente, ni obligársele a hacer algo que no encuentre agradable o útil. No hay ninguna consideración, por tanto, a algún bien que pueda ser amado por sí mismo.

---

<sup>90</sup> DOMÍNGUEZ, E. “Las primeras teorías de la modernidad pedagógica”, COLOM, A. – BERNABEU, J.L. – DOMÍNGUEZ, E., SARRAMONA, J. *Teorías e instituciones contemporáneas de la educación*. 2ª ed. Barcelona: Ariel, 2002, p.51.

<sup>91</sup> Idem.

<sup>92</sup> ROUSSEAU, J.J. *Emilio o sobre la educación*, p.100.

Rousseau es el responsable y el autor de esta especie de revolución copernicana de la educación que coloca al niño, y al niño como individuo, en el centro de todas las consideraciones pedagógicas<sup>93</sup>. Como señala Emilia Domínguez: “Late debajo de estos pensamientos un cierto idealismo que acentúa el concepto de libertad y autonomía del educando [...]. La educación se entiende como una creación libre que el espíritu humano hace continuamente de sí mismo”<sup>94</sup>.

b) El debilitamiento de la autoridad del maestro

Si el educando es bueno y autónomo, el educador debe actuar lo menos posible, por lo que se desfigura su presencia y autoridad. Si la educación tiene que hacer posible la espontánea y libre manifestación de la bondad natural, no es conveniente de ninguna manera, coartar mediante la acción exterior ese libre desenvolvimiento. Cada individuo debe escuchar su sentido interior, debe dejarse guiar por la inspiración pura y espontánea de su sentido más íntimo<sup>95</sup>. Esta es la llamada educación negativa, que tendrá enorme repercusión en las diversas corrientes pedagógicas contemporáneas en general y en la figura del maestro en particular. La educación negativa preconiza un tipo de intervención de los educadores basada en la abstención, la lentitud y el dar tiempo a la naturaleza para que se manifiesta por sí misma. Como señala Puig Rovira: “Dar tiempo para que madure sin la influencia perniciosa de los educadores ansiosos por transmitir verdades y normas morales”<sup>96</sup>. La transmisión de verdades de parte del maestro a su discípulo aparece como una influencia perniciosa contraria al libre y espontáneo desarrollo del educando. No se debe enseñar, puesto que esto limita y coarta la naturaleza. Está puesta la semilla para que la acción del maestro comience a desaparecer como comunicador de verdad. Más aún, dice Puig Rovira, según la educación negativa:

No se debe educar, es mejor abstenerse, no se deben transmitir preceptos ni informaciones, se trata únicamente de crear unas condiciones idóneas para el libre desarrollo de la naturaleza<sup>97</sup>.

Esta visión es consecuencia íntima y directa de esa confianza absoluta en la bondad de la naturaleza y supone la no intervención educativa. Por eso que más allá de sus referencias al padre y a la madre, no es la familia, para el filósofo ginebrino, el lugar

---

<sup>93</sup> CÁRDENAS, C. “Acercamiento al origen del constructivismo”, *Revista Sinéctica*, febrero-julio 2004, p. 11.

<sup>94</sup> DOMÍNGUEZ, E. “Las primeras teorías de la modernidad pedagógica”, p. 47.

<sup>95</sup> Cfr. PUIG ROVIRA, J.M. “Alexander S. Neill y las pedagogías antiautoritarias”, TRILLA, J. (coord.). *El legado pedagógico del siglo XX para la escuela del siglo XXI*, Barcelona: Editorial Grao, de IRIF, S.L., 2001, p. 153.

<sup>96</sup> Idem.

<sup>97</sup> Idem.



natural de la educación. Rousseau crea la figura del ayo o tutor, que él llama *gouverneur*, el cual estará permanentemente al lado del educando, pero siempre cuidando de no imponer ni censurar nada de lo que su pupilo haga. Dice Rousseau:

No le mandéis nunca nada, sea lo que sea, absolutamente nada, ni dejéis que imagine que pretendéis tener alguna autoridad sobre él. Que sólo sepa que él es débil y vosotros fuertes...que el freno que le retenga sea la fuerza y no la autoridad<sup>98</sup>.

Y más adelante: “La educación peor es dejarle que fluctúe entre su voluntad y la vuestra y que le disputéis cuál de los dos ha de ser el amo. Yo quisiera cien veces más que él lo fuera siempre”<sup>99</sup>. La autoridad del educador, ante esa bondad natural del niño, se ve comprometida en la pedagogía rousseauiana. Ciertamente que no del todo, porque tiene claro que es necesaria para no formar niños caprichosos y tiranos, pero en tanto que su pensamiento supone una contradicción entre libertad y autoridad, y él en educación opta por la primera, es lógico que la autoridad se vea disminuida. Lo que se aprecia, permanentemente, a lo largo de sus reflexiones es una actitud de sospecha con respecto a la autoridad del maestro, un cierto recelo que lo lleva a limitar su acción lo más posible. De hecho, Rousseau critica de entrada toda forma de educación fundada sobre el principio de autoridad que someta la voluntad del niño a la de su maestro. Toda actitud que ponga la voluntad de Emilio bajo la dependencia de otra voluntad es rechazada sistemáticamente. Es la libertad lo que ha de educarse y eso hace decir a Rousseau:

El único que actúa según su propia voluntad es el que para realizarla no precisa del auxilio ajeno, de donde se deduce que el más apreciable de los bienes no es la autoridad sino la libertad<sup>100</sup>.

Incluso llega a afirmar que hay que desterrar del lenguaje del educador palabras como mandar, obedecer, obligación o deber. Estas acciones son contrarias a la libertad del educando, lo cual muestra la imposibilidad de conciliar libertad y autoridad.

En lo que concierne específicamente a la enseñanza, si bien para Rousseau es esencial la adquisición del conocimiento, no obstante, precisa que la pura y simple transmisión del saber que se necesita para vivir en sociedad puede originar una alienación en el individuo; si la ciencia libera al hombre, puede también encerrarlo en un nuevo tipo de conformismo intelectual. Es necesario pues organizar la transmisión del conocimiento de manera que el propio niño se encargue de esa tarea; en esa etapa

---

<sup>98</sup> ROUSSEAU, J.J. *Emilio o sobre la educación*, p.138.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p.139.

<sup>100</sup> *Ibidem*, p.129.

donde se impone una pedagogía que no sea un simple proceso de adaptación del “mensaje” a un “receptor”, sino que se base en el sentido mismo del saber con respecto al interés que cada uno tiene de recibirlo<sup>101</sup>. Rousseau concebía que la verdadera acción educativa no puede venir desde fuera del educando sino desde su interior; debía ser consecuencia del crecimiento íntimo del mismo ser. Dicho de otro modo, la educación no puede consistir en “llenar” al alumno de conocimientos exteriores, por el contrario, consiste en propiciar los procesos interiores<sup>102</sup>. El maestro no es quien enseña lo que sabe, sino quien aprende junto al niño; más aún debe progresar junto a alumno en la generación del conocimiento<sup>103</sup>.

### 2.2.1.3.- La primacía de lo práctico sobre lo especulativo

No solo aparece la autonomía y la independencia en el pensamiento de Rousseau, principios fundamentales de la Ilustración, sino además la primacía de la vida activa o práctica como fin fundamental de la actividad pedagógica.

No siendo el hombre un ser que se define por su vida intelectual, es claro que la enseñanza no se ha de ordenar a perfeccionar esta vida, sino que tendrá una finalidad más bien práctica, coherente con el *ethos* cultural ilustrado. Lo que se pretende reemplazar la actividad especulativa por la práctica, así como la palabra por las cosas. Dice Rousseau:

Aborrezco los libros, hay que reemplazarlos por las cosas. ¡Las cosas, las cosas! Nunca me cansaré de repetir que damos demasiada importancia a las palabras...Me atrevo casi a asegurar que el estado de reflexión es un estado contra natura, y que el hombre que medita es un animal depravado<sup>104</sup>.

Esta afirmación contiene una de las principales características de la pedagogía rousseauiana y de la pedagogía moderna y contemporánea. Aquí está asumido, por primera vez, en la pedagogía esa revolución sutil que pone el orden práctico por encima del especulativo. Lo que hay que hacer ahora es conducir al alumno hacia las cosas, hacia la experiencia. Por eso aconseja al tutor: “Mantened al niño dentro de la sola dependencia de las cosas y habréis seguido el orden de la naturaleza en el progreso de su educación”<sup>105</sup>. La misma naturaleza es la que aconseja centrarse en las cosas, porque el hombre no es naturalmente contemplativo. Toda su vida contemplativa, su

<sup>101</sup> Cfr. SOËTARD, M. “Jean Jacques Rousseau”. *Perspectivas*, UNESCO, núm. 3-4, Vol XXIV, 1994, p.434.

<sup>102</sup> Cfr. CÁRDENAS, C. Op. Cit., p. 11.

<sup>103</sup> Cfr. DOMÍNGUEZ, E. “Las primeras teorías de la modernidad pedagógica”, p. 55.

<sup>104</sup> ROUSSEAU, J.J. *Emilio o sobre la educación*, p.269.

<sup>105</sup> *Ibidem*, p.131.

preocupación por las ciencias y la cultura, es una corrupción de la verdadera naturaleza humana. Por eso a la hora de enseñar al discípulo dice Rousseau: “No deis a vuestros alumnos lecciones verbales de ninguna clase, puesto que sólo deben recibirlas de la experiencia, tampoco les debéis imponer ningún castigo, ya que ignora lo que puede significar la culpabilidad; ni les obliguéis a pedir perdón, puesto que no tiene que poder indispensable para ofenderos”<sup>106</sup>.

Rousseau está convencido de que hay que rebelarse contra la funesta influencia que la sociedad humana ejerce sobre el natural desarrollo de cada uno: “Volvamos a la naturaleza”, pide el filósofo ginebrino. Y al plantear la bondad de una educación natural, se refiere a una educación que tenga en la naturaleza su verdadera y única maestra. Este proceso de educación natural recomendado por Rousseau lleva a una concepción autoformativa de la función educadora. No es preciso que el educador intervenga; sino que es preciso “dejar hacer a la naturaleza”. Los primeros momentos de la educación no consisten en enseñar la virtud y la verdad, sino en salvaguardar el corazón del vicio y del espíritu de error.

En relación a la adquisición de la ciencia dice: “si ha aprendido a leer es únicamente por gusto propio”<sup>107</sup> y agrega que si se ha instruido, lo ha hecho tanto mejor cuanto que “no ve intención de instruirlo en ninguna parte”<sup>108</sup>. ¿Cuál es el móvil de los estudios, de la adquisición de la ciencia? No la verdad, sino la utilidad. Rousseau comienza el libro tercero de su obra *El Emilio* afirmando que no se trata de que el niño lo sepa todo, sino únicamente lo que se considere útil. Es muy importante que el alumno entienda el significado de la palabra “útil”<sup>109</sup>. Así, el interés presente cede el lugar a lo útil. “¿Para qué sirve esto? He aquí desde ahora la palabra sagrada”<sup>110</sup>. Mi propósito no es procurarle la ciencia, dice Rousseau, “sino enseñarle a adquirirla cuando lo necesite, hacer que la estime exactamente en lo que vale, y hacerle amar la verdad sobre todas las cosas”<sup>111</sup>. Esto es lo que llama la educación elemental, según la cual lo importante es educar para el desarrollo de las facultades humanas, en lugar de hacerlo, como había venido sucediendo hasta entonces, como una formación de carácter enciclopédico que se limitaba a imponer conocimientos. Para Rousseau, “la verdadera educación es la educación de la capacidad, el desarrollo y la formación de las fuerzas y

---

<sup>106</sup> Ibidem, p.140.

<sup>107</sup> Ibidem, p.135.

<sup>108</sup> Ibidem, p.179.

<sup>109</sup> Cfr. MONTERO GONZÁLEZ, M.S. “Emilio: Niño y educación”, *Revista Magistro*, núm. 5, vol. 3, 2009, p. 67.

<sup>110</sup> ROUSSEAU, J.J. *Emilio o sobre la educación*, p.262.

<sup>111</sup> Ibidem, p.300.

de las aptitudes humanas”<sup>112</sup>. Laten ya aquí los principios constructivistas, que se resumen en el conocido aprender a aprender. No se aprende y, por tanto, no se enseña la ciencia, sino que lo que se enseña es cómo adquirir los conocimientos. Se trata, entonces, menos de mostrarle la verdad que de enseñarle lo que es preciso hacer para descubrirla. Como se aprecia esta primacía de la praxis tiene enormes repercusiones también en la acción propia del maestro que ya no comunica un saber, que ya no ayuda a contemplar, sino que facilita y dispone a la acción. Así lo explica Valenzuela, comentado a Rousseau:

A Emilio se le permite que descubra él mismo las soluciones a sus propias preguntas y su maestro no tendrá prisa alguna en corregir sus errores. De hecho Rousseau llega incluso a sostener que los instrumentos de sus investigaciones debía inventarlos el niño. El objetivo que se perseguía no era el de enseñar determinadas cosas, sino más bien lograr que un determinado tipo de personas se interesaran por la adquisición de conocimientos, para lo cual este autor se inclina por la enseñanza de actividades prácticas, es decir, por los conocimientos de las ciencias aplicadas o del ingeniero, más que por los del teórico<sup>113</sup>.

Esta es la razón por la que Rousseau considera importante el libro de Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, en la educación de Emilio. Una obra que hace referencia a un estado de naturaleza, en la que el hombre está solo, sin sus semejantes, en el que prima lo práctico por sobre lo especulativo y en el que, sobre todo, hay una adquisición de conocimientos por propia experiencia y no por la ayuda de un maestro que sabe y a través de su palabra, le enseña. Afirma el filósofo ginebrino:

Dado que los libros nos son absolutamente necesarios existe uno que, para mi gusto, proporciona el tratado de educación natural más logrado. Este libro será el primero que ha de leer mi Emilio; solo él formará durante mucho tiempo toda su biblioteca, y siempre tendrá en ella un lugar distinguido. Será el texto al que todas nuestras conversaciones naturales no servirán sino de comentario. Servirá de prueba, durante nuestros progresos, al estado de nuestro juicio, y, mientras nuestro gusto no se eche a perder, su lectura siempre nos agradará. ¿Cuál es ese maravilloso libro? ¿Es Aristóteles? ¿Es Plinio? ¿Es Buffon? No: es *Robinson Crusoe*<sup>114</sup>.

A Rousseau le interesa sobre todo la formación del hombre como hombre, para que viva como exige la naturaleza, no entendida al modo clásico, sino en el sentido rousseauiano antes descrito: una naturaleza autónoma, asocial, irracional. “Con él y después de él se cumple la revolución copernicana en la pedagogía: el centro del interés educativo se desvía del maestro al niño. Su influencia fue y es todavía

---

<sup>112</sup> DOMÍNGUEZ, E. “Las primeras teorías de la modernidad pedagógica”, p. 54.

<sup>113</sup> VALENZUELA, M. “La educación en el Emilio de Rousseau. Infancia, adolescencia y mujer”, *Espéculo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid, núm.43, 2009, <http://www.ucm.es/info/especulo/numero43/emilior.html> [Última consulta: 15 de noviembre de 2014]

<sup>114</sup> ROUSSEAU, J.J. *Emilio o sobre la educación*, p. 267.

gravísima”<sup>115</sup>. En efecto, el pensamiento de Rousseau implicó una total transformación de la relación entre el maestro y el alumno, pues el maestro solo remueve obstáculos para que el niño pueda desarrollarse plenamente por sí mismo. Rousseau formuló nuevos métodos de enseñanza, haciendo hincapié en el autoaprendizaje o en la autonomía del alumno, y no fue capaz de conciliarlo con la acción del maestro que enseña, quien es visto como limitante del desarrollo de la naturaleza del discípulo. La autoridad no puede armonizarse con la autonomía. El maestro solo tiene que posibilitar el desarrollo natural del niño, por lo que también aparece su palabra como amenazadora del acceso del propio discípulo a la realidad. Las cosas son causa más próxima de la ciencia que la palabra del maestro, la cual es vista como limitadora de la libertad. Finalmente, este pensamiento ha supuesto una acentuación en la antinomia entre lo especulativo y lo práctico. En Rousseau no pueden conciliarse. La contemplación no mejora al discípulo, sino que le aleja de las cosas prácticas.

### 2.2.2.- Immanuel Kant y el fundamento epistemológico de las nuevas pedagogías

Rousseau, sostiene Cassirer, “no ha destruido el mundo de la Ilustración, sino que ha desplazado su centro de gravedad. Con esta hazaña intelectual ha preparado, como ningún otro pensador del siglo XVIII, el camino de Kant”<sup>116</sup>. En efecto, el filósofo ginebrino prepara el camino de la filosofía kantiana, pero a la vez, como veremos, Kant le otorga al pensamiento pedagógico de Rousseau sus más firmes fundamentos epistemológicos, constituyendo así una fuente inestimable desde donde beberán las futuras corrientes pedagógicas. Como afirma Vilanou: “Si Rousseau aconsejaba educar según los principios de la libertad natural, Kant reclama el protagonismo de una disciplina crítico-epistemológica que ha de actuar como propedéutica del error”<sup>117</sup>.

La filosofía de Kant ha sido considerada, y no sin verdad, la expresión máxima del pensamiento ilustrado, de modo que no resulta nada extraño que su pensamiento esté en el corazón mismo de las pedagogías actuales. Si hemos dicho que la Ilustración es el fundamento filosófico de corrientes contemporáneas como el constructivismo, lo es, en gran medida, porque son herederas de la filosofía kantiana<sup>118</sup>.

---

<sup>115</sup> MORENO, J. Op. Cit., p. 298.

<sup>116</sup> CASSIRER, E. *La filosofía de la Ilustración*. 3ª ed., México: Fondo de Cultura Económica, 1972, p.303.

<sup>117</sup> VILANOU, C. “Sobre la génesis y evolución de la pedagogía contemporánea (A propósito de la herencia kantiana)”, p. 246.

<sup>118</sup> Afirma Octavi Fullat que Piaget es “un kantiano contemporáneo” y agrega: “El llibre *Psychologie et épistemologie* em confirmà en el seu dia el kantisme de Piaget; el seu constructivisme distingeix entre “coneixement-concepte” i “coneixement-procés” fixant-se en aquest segon. Escriu: “Les

Kant, tal como lo hemos dicho, afirma la necesidad de que el sujeto humano se desvincule de cualquier realidad que no lo tenga a él mismo como su fundamento. En este sentido, es heredero de Rousseau y de toda la tradición ilustrada que ve en la dependencia una limitación. La síntesis del pensamiento kantiano en este orden es la liberación del hombre, la autonomía de la razón. Es una concepción que de modo radical y fundamental entiende al hombre como desligado de todo, como artífice de su propio ser y de su propio pensar e incapaz de tenerse a sí mismo como creatura. Renunciando a dicha condición, el hombre se diviniza, hace de sí mismo el centro de toda la realidad, porque precisamente la autonomía es con respecto a la naturaleza, al mundo, a la realidad, a la creación y, consiguientemente, al creador. No es casual que varios profesores de Königsberg lo acusaran de ateo<sup>119</sup>.

Esta afirmación de la autonomía, se ve acentuada por los planteamientos morales. Kant consagra el valor supremo de la autonomía del individuo entendida como la libertad de la igualdad, una situación “en la que cada individuo produce por sí la ley moral sometiéndose a ella, y también como independencia moral del individuo”<sup>120</sup>. De este modo, la revolución de su moral se funda en que considera que la moralidad de la acción humana no se basa en la materia sino en su forma, es decir, en la intención del agente, en el modo cómo se obra y, no tanto, en qué es lo que se realiza. Para obrar bien lo que cuenta es obrar de una determinada manera: por deber. Lo que hace buena a la voluntad no son ni las obras ni el éxito que puede alcanzar, sino que obre por deber. Este no es sino una ley que proviene de la misma razón y que se impone a todo ser material en la forma de un imperativo categórico.

En la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* (1785) el filósofo alemán, presenta tres fórmulas de dicho imperativo: 1.- Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad puede valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal; 2.- Considera a la humanidad, sea en tu persona, sea en la persona de otro, siempre como un fin, nunca como medio; 3.- Obra de modo que tu voluntad, con su máxima, pueda considerarse como universalmente legisladora respecto de sí misma<sup>121</sup>.

---

sensations ne sont que éléments structurés et non plus structurants... Le propre de l'intelligence n'est pas de contempler mais de 'transformer". FULLAT, O. "Immanuel Kant. Sense frivolitats de Facebook". *Revista Temps d'Educació*, n. 47, 2014, p. 264.

<sup>119</sup> DE VERDAS-HAZAS, J. "Autonomía: dos concepciones éticas", *Revista de Filosofía*, núm. 23, vol. XIII, 2000, p. 198.

<sup>120</sup> ESCÁMEZ, J. "¿Es posible la autonomía cuando se educa en valores sociomorales?", ESCÁMEZ, J. – PÉREZ-DELGADO, E. – DOMINGO, A. – PÉREZ, C. *Educar en la autonomía moral*. Valencia: Conselleria de Cultura i Educació de la Generalitat Valenciana, 1998, pp. 54-80.

<sup>121</sup> KANT, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. (Traducción y texto preliminar ARAMAYO, R.), 2ª ed., Madrid: Alianza Editorial, 2012.

Esta última formulación es precisamente la que introduce el concepto de autonomía. El deber no se impone desde fuera de la voluntad, sino que la considera como el principio supremo de la moralidad. El sujeto, por tanto, no ha de obedecer más que a las leyes que él mismo se da. Nadie más que uno es artífice de su propia vida, no hay ningún criterio superior que pueda normar o regular la propia actividad humana y que no surja de la propia individualidad. Someterse a una razón extraña sería una heteronomía incompatible con la misma dignidad de la persona humana. La autonomía, afirma el mismo Kant, es “el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional”<sup>122</sup>. Si el hombre es libre, entonces, no caben sujeciones ni determinaciones extrínsecas. Por ello, en la moral kantiana, dice Fazio:

La autonomía está estrechamente ligada a la libertad. Esta última es la independencia que tiene voluntad respecto a las leyes naturales de los fenómenos. En sentido negativo es independencia; en positivo, autodeterminación<sup>123</sup>.

A esa proclamación de la autonomía del hombre en el orden moral, Kant va a sumar una verdadera revolución en la concepción del conocimiento. De hecho esa autodeterminación de la que hablamos, está vinculada al hecho de que Kant ha pretendido, frente a las desviaciones empiristas, restaurar el carácter activo que el entendimiento y su acción tenía en el mundo medieval. Sin embargo, no solo no consiguió dicho restablecimiento, sino que la acentuación de la independencia del sujeto cognoscente con la realidad, llevará consigo el germen definitivo para que se configure una nueva manera de entender, no solo la acción del entendimiento humano, sino la misma acción de enseñar. Por ello, aunque Kant no es un pedagogo –incluso habiendo escrito y reflexionado sobre educación<sup>124</sup>–, su filosofía, que supone la emancipación del hombre frente a tuteladas autoimpuestas y un uso de la propia razón tras la búsqueda de todo tipo de conocimiento<sup>125</sup>, ha tenido una influencia crucial en la pedagogía contemporánea, sobre todo en la corriente pedagógica iniciada por Piaget y profundizada por los diversos autores constructivistas como Vigostky, Ausubel, von Glasersfeld, etc.

En Kant no solo existe una voluntad de autonomía, sino que hay un planteamiento acerca del conocimiento humano que supondrá un cambio de grandes proporciones<sup>126</sup>.

---

<sup>122</sup> KANT, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. IV, 436, 7.

<sup>123</sup> FAZIO, M. Op. Cit., p. 107.

<sup>124</sup> KANT, I. *Pedagogía*. Barcelona: AKAL, 2003.

<sup>125</sup> NAVAL, C. *Educación ciudadana. La polémica liberal-comunitarista en educación*. Pamplona: Eunsa, 1995, p. 332.

<sup>126</sup> Una visión profunda acerca de la teoría del conocimiento de Kant se encuentra en: “El olvido del ser en el trascendentalismo kantiano”, CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: PPU, 1987, pp. 333-364.

En efecto, movido por conocer las verdaderas posibilidades de la metafísica en un contexto marcado por el predominio de las ciencias empíricas, se propone la realización de una crítica a la razón pura<sup>127</sup>, no porque dudase de la veracidad de las nuevas ciencias, sino porque busca encontrar su fundamentación. Por una parte, el empirismo de Hume, sin duda, despertó a Kant de su “sueño dogmático”<sup>128</sup>, pero planteaba un interrogante a la posibilidad del conocimiento científico, especialmente, debido a la falta de universalidad y a la crítica de la idea de causalidad. La física de Newton, por otra parte, permitía recuperar la confianza en la razón, como capaz de elaborar juicios necesarios y universales, puesto que se había constituido en una ciencia que realizaba enormes progresos y avances. Pero esto no podría haber sido posible considerando como única fuente de conocimiento a la experiencia humana. Era preciso volver a sostener el carácter activo del entendimiento humano, posibilitando que la razón sea la que de modo *a priori* produjese la universalidad y la causalidad de los objetos de conocimiento. No basta la experiencia, pero de ella debe partir el conocimiento. Así dice Kant en su Crítica:

No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia [...], en el orden temporal, ningún conocimiento precede a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella. Pero, aunque todo nuestro conocimiento empiece con la experiencia, no por eso procede todo él de la experiencia<sup>129</sup>.

Dicho de modo más simple, el objeto de conocimiento es algo que el sujeto produce a partir de la experiencia. Lo que supone que en el objeto conocido hay algo *a priori* que es regulador de la experiencia misma. Pero si en efecto es así, ciertamente que se recupera el carácter activo del sujeto, pero entonces lo formado por el cognoscente no expresa lo que las cosas son en sí mismas. O sea, el redescubrimiento de la actividad cognoscitiva supuso, en Kant, la incapacidad del mismo sujeto humano de acceder a las cosas mismas. No es posible conocer la cosa en sí, el *noumenon*, sino solo la cosa en mí, el *fenómeno*.

Como lo explica Canals, se encuentra “en el haber de Kant la fundamentación de la universalidad y necesidad del conocimiento intelectual en el carácter activo del sujeto y,

---

<sup>127</sup> “Es un llamamiento a la razón para que de nuevo emprenda lo más de difícil de todas sus tareas, a saber, la del autoconocimiento y, por otra parte, para que instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas sus arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con las leyes eternas e invariables que la razón posee. Semejante tribunal no es otro que el de la misma crítica de la razón pura” (KANT, I. *Crítica de la razón pura*. (Traducción: Pedro Ribas). 14ª ed. Madrid: Alfaguara, 1998, A XI.)

<sup>128</sup> “Confieso con franqueza que la indicación de David Hume fue sencillamente la que, muchos años antes, interrumpió mi sueño dogmático y dio a mis investigaciones en el campo de la filosofía especulativa una dirección completamente distinta” (KANT, I. *Prolegómenos a toda Metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Barcelona: Istmo-Akal, 1999, Prefacio, p. 45).

<sup>129</sup> KANT, I. *Crítica de la Razón Pura*, B 1.



en conexión con esto, la afirmación capital de la autoconciencia como condición última de posibilidad del conocimiento de objeto”<sup>130</sup>. Pero a la vez, subraya el profesor catalán que el “debe” es, desde luego mayor que el “haber”, y dice expresamente que la consecuencia más grave del pensamiento kantiano no es otra que “la escisión de la conciencia entre un yo puro, consciente de su existencia y un yo empírico, que solo se conoce a sí mismo en su cara fenoménica y no según su realidad en sí o nouménica”<sup>131</sup>.

Tal como Copérnico, a través de sus hipótesis, había sacado al hombre del centro del universo para convertirlo en un observador en movimiento, lo que realiza Kant es algo análogo, en tanto saca al hombre del centro metafísico de la creación para convertirlo en un sujeto que no descubre la realidad, sino que la produce.

Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Sin embargo, todos los intentos realizados bajo tal supuesto con vistas a establecer *a priori*, mediante conceptos, algo sobre dichos objetos algo que ampliara nuestro conocimiento desembocaban en el fracaso. Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados. Ocurre aquí como con los primeros pensamientos de Copérnico. Este, viendo que no conseguía explicar los movimientos celestes si aceptaba que todo el ejército de estrellas giraba alrededor del espectador, probó si no obtendría mejores resultados haciendo girar al espectador y dejando las estrellas en reposo. En la metafísica se puede hacer el mismo ensayo, en lo que atañe a la *intuición* de los objetos. Si la intuición tuviera que regirse por la naturaleza de los objetos, no veo cómo podría conocerse algo *a priori* sobre esa naturaleza. Si, en cambio, es el objeto (en cuanto objeto de los sentidos) el que se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, puedo representarme fácilmente tal posibilidad<sup>132</sup>.

Es la conocida “Revolución copernicana” del conocimiento, que si bien es cierto que supone un notable avance con respecto a la pasividad del entendimiento que postula el empirismo, sin embargo, la realidad es ahora la que debe conformarse a la razón humana. El hombre no es un observador pasivo que se deja informar por la perfección de las cosas, sino que asume una posición activa consistente en suponer previamente, de acuerdo solo con principios puros de la razón, un comportamiento de la naturaleza que solo después será confirmado por la experimentación. Tanto Galileo como Torricelli, con la realización de sus experimentos, afirma Kant:

Entendieron que la razón solo reconoce lo que ella misma produce según un bosquejo, que la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios de

---

<sup>130</sup> CANALS, F. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, Barcelona: Scire Selecta, 2004p. 172.

<sup>131</sup> Idem.

<sup>132</sup> KANT, I. *Crítica de la razón pura*, B XVII.

acuerdo con leyes constantes y que tiene que obligar a la naturaleza a responder sus preguntas<sup>133</sup>.

Kant consagra la noción de razón productora, que venía constituyéndose desde la Modernidad, y que será decisiva en la configuración de las corrientes pedagógicas actuales. Por primera vez, de la mano de esta racionalidad moderna, el hombre comenzará a asumir su conocimiento de la realidad no como expresión de un orden ontológico que se traduce en un saber perenne, sino como un conjunto de representaciones que construye la razón a partir de su propio trabajo y que, por ende, son históricas. Con ello, también se compromete la noción misma de verdad, que ya no puede ser entendida como conformidad entre la realidad y la cosa, sino que aparece la subjetividad<sup>134</sup> en el conocimiento humano, comprometiendo de esta manera la misma noción de ciencia. La verdad no depende de la cosa, sino del sujeto que conoce.

Dicho de otro modo, como explica Barrio Maestre, la iniciativa en el conocimiento, “no solo principal sino única, le corresponde a él”<sup>135</sup>, al sujeto. La cosa misma, la realidad, no hace nada para ser conocida, más bien al contrario, se oculta totalmente. La esencia o *nóumenon* no puede ser conocida. Según Kant no podemos conocer la realidad, ella nos es inaccesible, solo conocemos las representaciones que nos hacemos, es decir, para que haya conocimiento el sujeto mismo ha de conferir cognoscibilidad a las cosas, mediante una representación en sí, porque la esencia de las cosas y, por tanto, la realidad, permanece oculta. Dichas representaciones no son signos de la cosa real, sino construcciones mentales del mismo sujeto.

En efecto, según Kant que el contenido o materia del conocimiento viene *dado* desde fuera del propio sujeto, pero ese contenido, en tanto que no ha sido estructurado por el sujeto es incognoscible, es un “caos de sensaciones”, una multitud caótica incapaz de ser conocida. Para que ese caos incognoscible, pero necesario para el conocimiento, sea conocido, será preciso que el propio sujeto le confiera cognoscibilidad. Son las formas *a priori* de la sensibilidad y de la intelectualidad que el sujeto posee las que sirven a este para hacer cognoscible el objeto, para hacer posible el conocimiento de la realidad. Esas formas *a priori* son lo *puesto* en el conocimiento y lo que constituye o más bien produce al objeto conocido. La realidad de ninguna manera es conocida. Una realidad que es “realidad conocida”, pero en ningún caso una realidad independiente

---

<sup>133</sup> KANT, I. *Crítica de la razón pura*, B XII-BXIII.

<sup>134</sup> Subjetividad entendida como primacía absoluta del sujeto.

<sup>135</sup> BARRIO MAESTRE, J. M. “Crítica Filosófica al Constructivismo”, MARTÍNEZ, E. (Editor). *Actas del Congreso Internacional ¿Una sociedad despersonalizada? Propuestas educativas, 13 al 15 de mayo de 2010*. Barcelona: Editorial Balmes, 2012, p. 32.

del sujeto que conoce y, por supuesto, construida por él, haciendo así al objeto total una producción del sujeto. El mundo que conocemos no es, y no será nunca más, un mundo de cosas en sí mismas, sino un mundo representado bajo las condiciones de la razón humana. Esto es lo que Kant llama un mundo de *fenómenos*, la “cosa en mí”, susceptible de ser conocido, en oposición a la “cosa en sí”, que es propia del mundo del *noúmeno*, aquello a lo que la razón no puede conocer<sup>136</sup>.

Ya no se puede conocer por la razón la esencia más íntima de las cosas (la cosa en sí), puesto que la realidad que está más allá de la experiencia es incognoscible. El orden de las cosas metafísicas es un orden sobre el que no podemos tener conocimientos ciertos y, por tanto, dedicarle tiempo es perderlo. Esto llevará a poner toda la atención en el desarrollo de la ciencia y de la técnica, esto es, en lo que posee una utilidad práctica<sup>137</sup>. De este modo, aunque Kant haya logrado recuperar el carácter activo del entendimiento, no obstante, no solo queda reducido al orden práctico, sino que se ha perdido la posibilidad de conocer el ser de las cosas, por lo que se radicaliza la autonomía planteada por Rousseau, al darle fundamentos epistemológicos.

La razón conoce lo que produce en sí misma, desvinculada de lo real. Se ha intentado recuperar el carácter activo del entendimiento, pero al desvincularse de una Filosofía del ser y del acto de ser, se ha perdido la realidad. Esta primacía absoluta del sujeto en el orden del conocimiento será la base epistemológica de las futuras corrientes pedagógicas. Estas se constituirán bajo el supuesto de que la realidad no tiene nada para ofrecer, de que la realidad tal como es en sí, carece completamente de significado propio y que por tanto introducirnos en ella nada puede aportarnos<sup>138</sup>. Lo realmente valioso e importante, luego de la revolución copernicana del conocimiento, es aquello que el propio sujeto construya en su interior. Aprender ya no será dejarse informar por la realidad, sino producirla, construirla. Cassirer refiriéndose al modo de concebir el conocimiento humano que surge de la filosofía kantiana sostiene que no se tiene que limitar a dividir y describir un determinado contenido conceptual, sino que “debe ser un

---

<sup>136</sup> Cfr. LONGÁS, F. Op. Cit., p. 48.

<sup>137</sup> En relación con las materias que se privilegiaban en el contexto educativo de la Ilustración “existe una cierta unanimidad en reconocer que es imprescindible revitalizar las Ciencias “útiles”, en detrimento de las ciencias “inútiles”. Es decir, para los ilustrados, el latín, la teología, la metafísica, la filosofía, la literatura, la retórica, son disciplinas que no reportan una utilidad práctica, ni mucho menos material. Por ello, todas las miras están puestas en impulsar las lenguas modernas y las disciplinas técnicas y científicas, de tal manera que fuese posible educar ciudadanos útiles para la agricultura, la medicina, las matemáticas, o la física” (SANTAMARÍA, R.M. Op. Cit., p.145).

<sup>138</sup> Cfr. BARRIO MAESTRE, J.M. “Crítica filosófica al constructivismo”, p. 35.

medio de obtener contenidos conceptuales, de crearlos constructivamente y de fundarlos en virtud de esta actividad constructiva”<sup>139</sup>.

La subjetividad cartesiana y el triunfo de la praxis sobre la teoría propio del empirismo baconiano, confluyen de modo sintético en la filosofía kantiana que de este modo nos aparece, no como una neutral especulación que pretendiera reflejar la realidad trascendente, sino como “un quehacer comprometido e interesado en la activa consecución teórica y práctica de los fines de la razón: la autónoma realización del hombre en el conocimiento científico del mundo”<sup>140</sup>. El hombre se realiza de modo autónomo. Conformarse a la realidad es un modo de dependencia y, por tanto, no realiza al ser humano. No se trata ahora de conocer la realidad y sus causas, o de perfeccionar el entendimiento con la ciencia y la sabiduría, sino de arribar al conocimiento de modo autónomo, por sí mismo. Esta visión del conocimiento tiene enormes repercusiones en el orden de la libertad concebida como independencia con respecto a la realidad. Si bien Kant critica ciertos aspectos del protestantismo liberal y de la Ilustración, comparte sus más profundas aspiraciones: un humanismo racionalista, basado en la autonomía del sujeto, en lugar de en la trascendencia del ser<sup>141</sup>.

En Kant, por tanto, aparece no solo una voluntad de autonomía del sujeto con respecto a lo real, sino que además su pensamiento pretendiendo recuperar el carácter activo del cognoscente, termina por perder la referencia de lo configurado por el cognoscente con respecto al ser de las cosas. Es esta autonomía, anhelada y buscada desde el Renacimiento, que ahora encuentra en los *philosophes* de la Ilustración, los fundamentos necesarios para conseguir su absolutización. Queda de esta manera arraigada en Occidente una concepción de la autonomía que difiere de la noción clásica, según la cual, lo autónomo es aquello que tiene su propia ley y que no es incompatible con la dependencia con respecto a Dios y a la realidad.

La libertad ya no se entenderá más como autodomínio del sujeto humano en orden al bien, sino como autonomía, como liberación de la realidad. Las leyes de la naturaleza, que supondrían un límite fáctico de esa libertad, han de ser sometidas al dictado del interés humano, o de lo que se entienda por tal. La naturaleza parece que impone unas limitaciones que el hombre ha de poder superar mediante la cultura; en cierto sentido, la

---

<sup>139</sup> CASSIRER, E. Op. Cit., p. 28.

<sup>140</sup> LLANO, A. *Fenómeno y trascendencia en Kant*. 2ª ed. Pamplona: EUNSA, 2002, p. 27.

<sup>141</sup> Cfr. Idem, p. 29.

naturaleza del hombre es ser un animal cultural y, en virtud de ello, el hombre puede superar culturalmente su propia naturaleza, construísela a su gusto<sup>142</sup>.

La pérdida generalizada de la referencia a una metafísica realista ha provocado una percepción según la cual lo importante de la realidad no es lo que ella es en sí misma sino lo que el hombre hace de ella. El complicado decurso del pensamiento filosófico moderno y contemporáneo, sobre todo a partir de Kant, ha llevado a entender que la realidad, tal como ella es en sí, con independencia de la forma que adquiere en relación con la subjetividad humana y con los intereses humanos, carece de relevancia: las cosas son lo que el hombre decide que sean y el propio hombre es lo que él decide y dispone ser.

\*\*\*

A modo de síntesis, es posible destacar después de lo visto en este capítulo, que las corrientes pedagógicas contemporáneas al estar fundadas en el pensamiento moderno:

- a. Se fundamentarán en los principios filosóficos que han surgido en la Modernidad, que se han radicalizado en la Ilustración del siglo XVIII y que suponen un alejamiento progresivo de la referencia a una metafísica fundada en el ser y la verdad de las cosas. Dicho alejamiento ha ido provocando el surgimiento de la subjetividad humana como principio de toda realidad, la sustitución de la teoría por la *praxis*, la secularización de la cultura –en particular la noción de providencia–, y la absolutización de la autonomía del individuo humano, siendo esto último lo que aparece de alguna manera como el elemento más radical y configurador de la imagen del hombre contemporáneo.
- b. Afirman el carácter autónomo del hombre, presentándolo como “subjetividad moralmente responsable, que se propone a sí mismo sus propios fines y tiene capacidad para configurar creativamente el sentido de su vida”<sup>143</sup>. La idea del hombre que heredan es aquella según la cual, este no depende de nada ni de nadie, sino que se autoconstruye sin referencia alguna, ni de la realidad, ni de Dios, ni de la naturaleza. Por ello, aun cuando son diversas las características de esta época, se puede sostener sin temor a equivocarse que la conciencia propia de la Modernidad es la autonomía, la independencia de lo humano con

---

<sup>142</sup> BARRIO MAESTRE, J.M. *Crítica filosófica al constructivismo*, p. 37.

<sup>143</sup> RHONHEIMER, M. “Autonomía y heteronomía moral según *la Veritatis Splendor*”, AA.VV. *Comentarios a la Veritatis Splendor*, Madrid: BAC, p. 552.

respecto a las realidades trascendentes: Dios, la verdad, la ley, el bien, etc. Martínez sostiene que “no es demasiado osado afirmar la existencia de un *leitmotiv* en la Modernidad: la emancipación del hombre de cualquier poder superior a él”<sup>144</sup>. Y también Quinzio afirma categóricamente que “la esencia misma de la Modernidad es la reivindicación de la autonomía y de la libertad humana”<sup>145</sup>. De esta manera, estas nuevas visiones del hombre y de la ciencia, van configurando una actitud del espíritu ordenada a la exaltación del hombre como único beneficiario de la ciencia, como centro de la realidad, a la vez que confiando en la ciencia de naturaleza práctica, pretende transformar el mundo<sup>146</sup>.

- c. Heredarán una visión limitada de la autoridad. En efecto, el pensamiento ilustrado con su anhelo de autonomía y su afirmación de una libertad absoluta, encuentra en la autoridad un obstáculo para su realización. Aquella es vista como restricción y límite de la libertad. La noción de autonomía que se consolida definitivamente, especialmente debido a la influencia kantiana, es tribunal último de las decisiones libres del hombre y, en este sentido, la autoridad externa aparecerá necesariamente como coactiva y restrictiva. Por eso, esa exaltación moderna de la autonomía humana termina con la negación de la autoridad de Dios sobre los hombres y las sociedades, para extenderse luego a las demás autoridades. No hay más autoridad que el propio sujeto autónomo. Solo la libertad absoluta aparece como positiva y perfecta del ser humano, por lo que la limitación que supone el ejercicio de la autoridad, establece la conocida antinomia autoridad – libertad. Cuanta mayor es la autoridad que se ejerce, menor es la libertad con la que cuenta el individuo. Y, al contrario, mientras más se quiere afirmar la libertad del sujeto humano, más ha de restringirse el ejercicio de la autoridad. Esta no es vista como la perfección de la libertad, sino como su coacción y limitación. Lo cual difiere radicalmente del modo como era entendida la autoridad en el mundo clásico:

Mientras el modo de ver la existencia del hombre medieval mantiene su unidad, no ve en la autoridad ninguna cadena, sino una referencia al absoluto y un emplazamiento de éste en la tierra, que le da la posibilidad de construir una totalidad con tal grandeza de estilo, intensidad de forma y pluralidad de estructuras vivas, que

---

<sup>144</sup> MARTÍNEZ, J. Op. Cit., p. 34.

<sup>145</sup> QUINZIO, S. *El silencio de Dios*. Milán: Mondadori, 1993, p.50.

<sup>146</sup> Fraile sostiene: que el “racionalismo y naturalismo, combinados con una conciencia cada vez más profunda del valor del hombre, de una firme confianza en la bondad de su naturaleza y en el poder de las nuevas ciencias físicas y matemáticas, dan por resultado una actitud optimista ante la vida que, de rechazo, se convierte en hostilidad hacia los valores religiosos, políticos, filosóficos, representativos del pasado” (FRAILE, G. Op. Cit., pp. 793-794).

en comparación con nuestra existencia, quizá le parezca extraordinariamente primitiva<sup>147</sup>.

Pero esta situación cambia de orientación a partir del Renacimiento y la Modernidad ilustrada cuando, según lo hemos visto detalladamente, adviene otro modo de ver la vida. Se empieza a exigir la libertad individual de modo cada vez más absoluto y, con ello, “se tiene la sensación de estar coartados por la autoridad”<sup>148</sup>.

- d. Junto con ello, el deísmo y la secularización harán que las corrientes pedagógicas reciban una idea de hombre completamente ajeno a un orden superior, dirigido y ordenado amorosamente por Dios, sino que, más bien, encerrado en su propia inmanencia y, por consiguiente, haciendo más radical la autonomía. La idea de providencia es reemplazada por la idea de progreso indefinido que no solo tiene un marcado carácter determinista, sino que también un profundo carácter inmanente contrario a toda trascendencia. Abandonada la referencia al Absoluto, a Dios creador, exaltado el hombre como lo superior en el universo, desvinculado de toda dependencia, se hace difícil conciliar autoridad y libertad humana. Es por ello que esta nueva concepción de autonomía surgida de la Modernidad Ilustrada no reconoce dependencia alguna, es la proclamación de la emancipación con respecto a todo poder y autoridad externa y superior. En el interior de la conciencia moral del hombre contemporáneo desaparece la idea de la necesidad de subordinar la propia libertad a la verdad de la creación, antes al contrario, aparece con fuerza la percepción según la cual es el propio hombre el creador de sus leyes y el soberano único de sí mismo.

Esta antinomia será el eje fundamental sobre el que se articule no solo la política, sino todo el pensamiento pedagógico de los siglos siguientes<sup>149</sup>. Dicha concepción de la autonomía ha generado en los pensadores modernos y contemporáneos una actitud de sospecha con respecto al maestro, al considerarlo como una coacción, una limitación de la autonomía del educando. Consecuencia de esa antinomia autoridad – libertad, surge en el orden pedagógico una visión dialéctica entre el maestro y el discípulo, de modo que la afirmación y el reconocimiento del primero, supondrá la negación del segundo y

---

<sup>147</sup> GUARDINI, R. *El fin de la modernidad*. 2ª ed., Madrid: PPC Editorial, 1996, p.54.

<sup>148</sup> *Idem*.

<sup>149</sup> MORENO, J.M. Op. Cit., p. 287.

viceversa: afirmar la primacía del discípulo va a suponer necesariamente negar la autoridad y la influencia del maestro y, consiguientemente, relegarlo a un lugar secundario. De esa manera se impide toda influencia y se niega la entrada de cualquier disposición benevolente que el maestro pueda tener hacia el discípulo. De manera particular, impide que el maestro pueda comunicarle la ciencia que posee.

El ideal de la Ilustración está vinculado a la adquisición de la ciencia, a progresar en el conocimiento científico de modo ilimitado, pero se ha concebido ese progreso en oposición a la figura de una autoridad. Lo que está en juego en la Ilustración es la autonomía. Pero dicha autonomía está íntimamente vinculada con el conocimiento y la ciencia. De manera que tendrá una importante repercusión en el orden de la adquisición de ese conocimiento y de esa ciencia a través de un maestro que no sea más que el propio discípulo. El ser humano, con su inteligencia y libertad, debe existir como ser independizado, autónomo, incluso autosuficiente. Como señala Romera: “El moderno aspira a ser capaz de alcanzar la verdad última de un modo definitivo con su sola razón, sin depender de otra instancia”<sup>150</sup>. La Ilustración contiene, así, los presupuestos filosóficos para afirmar aquello que el mundo medieval había negado: ser maestro de sí.

Esta dialéctica o antinomia entre libertad y autoridad, entre discípulo y maestro, es consustancial a la cultura moderna y contemporánea y, por tanto, constituye el núcleo sobre el que se asientan todas las corrientes pedagógicas, al punto de que no es posible entenderlas sin hacer referencia a la autonomía del sujeto humano. La dicotomía autonomía-heteronomía impuesta por Kant obliga, en última instancia, a elegir entre prescindir de la libertad o constituirse en dios de la propia existencia<sup>151</sup>.

- e. Con todo lo central que es esta antinomia, no es la única que plantea la Modernidad. Efectivamente, la razón pragmática e instrumental que triunfa en el mundo moderno, hace que el hombre, desde esa autonomía conquistada, ya no busque contemplar la realidad sino transformarla, usarla en su propio beneficio como material disponible. La realidad tal como ella es en sí, con independencia

---

<sup>150</sup> ROMERA, L. *La actualidad del pensamiento cristiano*. Piura: Universidad de Piura, Facultad de Humanidades, 2009, p. 11.

<sup>151</sup> Cfr. DE LA VEGA-HAZAS, J. “Autonomía: Dos concepciones éticas”. *Revista de Filosofía*, Universidad Complutense, Madrid, Vol. XIII, 3ª época, n. 23, pp. 195-212.



de la forma que adquiere en relación con la subjetividad humana y con los intereses humanos, carece de relevancia: las cosas son lo que el hombre decide que sean, y el propio hombre es lo que él decide y dispone ser. El pensamiento moderno e ilustrado ha suplantado, así, el paradigma de la teoría –contemplación respetuosa, casi religiosa de la realidad, en primer lugar, como creada– por el de la obra de arte: la realidad es una tarea –sobre todo técnica– para el hombre. Y el hombre es una obra de arte para sí mismo. De allí que en la Modernidad del siglo XVIII, el tipo ideal de perfección humana “es el *homo faber* –el hombre poiético, realizador, demiurgo–; el hombre que hace cosas, que construye artefactos, que se trasciende a sí mismo en la realización de hazañas y de empresas arduas, en descubrimientos y conquistas; es el hombre fáustico que supervalora su genio, su fuerza y el poder de su razón”<sup>152</sup>. Se vuelve, entonces, muy difícil armonizar esta realidad con la vida contemplativa, con la actividad teórica. Pareciera que la dedicación a ella impide el verdadero progreso de la ciencia. Así como el hecho de ordenar el conocimiento a lo práctico, supone la negación de la reflexión teórica sobre las causas últimas de la realidad.

Vistas estas conclusiones, se aprecia que el proyecto ilustrado es el proyecto de la emancipación, es el de la educación entendida como proyecto emancipatorio. Ser sujetos ilustrados significa ser sujetos capaces del ejercicio de libre pensamiento, que no quiere decir cualquier pensamiento, sino el de llevar adelante la crítica de las instituciones en términos de examen permanente de las prácticas que ellas generan y los comportamientos que propician. Pero además, es el proyecto de lo práctico sobre lo especulativo, es el predominio de la acción por sobre la contemplación que supondrá diversas concreciones en el orden de la propia vida humana.

En este contexto, se vuelve difícil entender la acción de enseñar como la comunicación de una verdad sobre la realidad en orden a que el discípulo se vea perfeccionado por ella, enriqueciendo así su propia inteligencia y su propio ser personal. Para dar razón de la acción docente, en cambio, se buscará más la autonomía del alumno y su ordenación a lo práctico y concreto. Autonomía y praxis son dos conceptos gestados en la Modernidad y que constituirán la esencia de las nuevas visiones sobre el maestro y su actividad propia, como lo veremos a continuación.

---

<sup>152</sup> REDONDO, E. (Coord.). *Introducción a la Historia de la Educación*, p. 468.



## II. LA ACCIÓN DEL MAESTRO EN LAS CORRIENTES PEDAGÓGICAS CONTEMPORÁNEAS

Las ideas pedagógicas rousseauianas y kantianas no tardarán en influir profundamente en su tiempo y ser asumidas no solo por teóricos de la educación sino también por pedagogos, principalmente en Suiza y Alemania. La extensión de estas ideas va consolidando, poco a poco, una nueva visión de la educación que lleva consigo unas veces de modo implícito y otras, de modo claramente explícito, esa radical autonomía del educando que hace del niño el centro de toda la actividad de enseñanza y aprendizaje, a la vez que destaca, su dimensión activa y productora de conocimiento. Estos dos principios, autonomía y actividad, desligados del ser de las cosas, supondrán una nueva manera de entender también la acción del maestro<sup>153</sup>.

En este capítulo intentaremos profundizar en las corrientes pedagógicas más actuales, no con la finalidad de hacer un análisis muy exhaustivo, sino para poder apreciar el lugar que le asignan al maestro y su acción propia, así como la importancia y el valor que le atribuyen.

Para ello estudiaremos:

- 1) En primer lugar, los pedagogos que, influidos por Rousseau, comienzan a configurar el panorama actual de la pedagogía, tales como Pestalozzi, Froebel, Tolstoi, entre otros (apartado 1);
- 2) En segundo lugar, el movimiento de la Escuela Nueva que supone una verdadera revolución en el ámbito educativo y, por tanto, en la concepción del maestro (apartado 2);
- 3) En tercer lugar, el constructivismo pedagógico y las pedagogías antiautoritarias, en tanto que aparecen en la actualidad ejerciendo una gran influencia en la práctica educativa y constituyen la más radical concreción de los principios de la Modernidad (apartado 3 y apartado 4).

---

<sup>153</sup> “En estos momentos se asume como necesario que la educación transite hacia una nueva realidad escolar, más amplia e incluyente, donde el tradicional papel del maestro debe enfrentar una serie de cambios estructurales. Con base en ello, se hace necesario replantear el quehacer educativo tanto de los propios maestros como de los estudiantes, asumiendo de entrada que la educación es un proceso que conduce a la gestión permanente de aprendizajes, a la fragmentación y reconstrucción de saberes y a su necesario negociación, lo cual implica el asumir al conocimiento como algo inacabado, y por ende, en permanente construcción” (VILLARUEL FUENTES, M. “La práctica educativa del maestro mediador”. *Revista Iberoamericana de Educación*, núm. 50/3, 2009, p.18).

## 1.- Los primeros pedagogos rousseauianos

La obra de Rousseau, con todo lo importante que ha sido, es una obra de carácter más bien filosófico. Él mismo se encarga de aclarar, según refiere Châteu, que solo ha querido exponer principios. Su deseo no era entrar en detalles, sino solamente exponer máximas generales<sup>154</sup>. Serán otros autores los que llevarán esos principios a propuestas metodológicas más concretas. Veremos a algunos de ellos a continuación.

### 1.1.- Johan Henrich Pestalozzi (1746-1827)

Una nueva visión del maestro ya aparece con cierta claridad en los primeros pedagogos influidos por el pensamiento de Rousseau, el primero de los cuales es, sin duda, Johan Henrich Pestalozzi. La obra *El Emilio* era nada menos que su libro de cabecera y consideraba a su autor como el centro de acción del antiguo y del nuevo mundo en materia de educación. Según Pestalozzi, Rousseau “rompió las cadenas del espíritu y devolvió al niño a sí mismo”<sup>155</sup>.

Pestalozzi es reconocido, principalmente, por su gran actividad educativa práctica, concreta: la creación de escuelas. No obstante, también ha desarrollado una importante reflexión a través de sus principales obras, como *Leonard y Gertrudis* (1785), una novela costumbrista, en la que Pestalozzi presenta y describe unos personajes populares muy característicos y, sobre todo, pone en sus bocas en un lenguaje coloquial lleno de frescura rural, sus principales concepciones sobre la educación; *Mis indagaciones sobre el proceso de la Naturaleza en el desarrollo de la Humanidad* (1797), texto en el que bajo la influencia de Fichte expone su antropología; *Cómo Gertrudis enseña a sus hijos* (1801); *El canto del cisne y Los destinos de mi vida* (1826), una de sus últimas obras, donde presenta su pensamiento más maduro; entre otras.

Cuando habla de educación, Pestalozzi, no está pensando primeramente en la comunicación de la ciencia, ni en la escuela, sino sobre todo, en la educación familiar y, especialmente, en el amor maternal. Sus reflexiones sobre la importancia de la presencia de la madre en el desarrollo inicial de la vida del niño, son precursoras en el ámbito de la psicología. Le preocupa más la formación que la instrucción, al punto que sus más reconocidos logros tienen que ver con la formación de las escuelas populares

---

<sup>154</sup> CHÂTEAU, J. Op. Cit., p. 163.

<sup>155</sup> SOËTARD, M. “Johan Heinrich Pestalozzi”. *Perspectivas*. UNESCO, núm. 1-2, Vol. XXIV, 1994, p.300.

para el trabajo. Escuelas que acogían a niños huérfanos, degradados física y moralmente, objeto de la dureza de los campesinos, y se buscaba reeducarlos, procurándoles los conocimientos indispensables y un oficio del que pudieran vivir<sup>156</sup>.

En clara alusión a Rousseau, sostuvo que la educación solo puede realizarse en armonía con la naturaleza, lo cual suponía dejar libre al educando para que estuviera en contacto con ella. Sobre ello se sustenta su método de la intuición que dará lugar a las lecciones de cosas. Sin desconocer la importancia de la presencia del maestro, aparece ya la necesidad de que el niño aprenda desde la experiencia. Es conocida la anécdota en la que se origina la idea de aplicar este método. Mientras Pestalozzi explicaba lo que es una escalera, uno de los alumnos le sugirió si no era más conveniente ir a ver la escalera que estaba en el patio. De esta manera, comprendió que era inútil comenzar por las explicaciones y las palabras del maestro, sino por el acercamiento a la realidad. Con esto se incentiva una mayor autonomía en el educando, recalcando su actividad espontánea en relación a las cosas y a la naturaleza. Incluso afirmará que:

Hay en el mundo bastantes cosas que son del mismo Dios y que nos dicen con suficiente claridad lo que Dios quiere de nosotros. Tengo el sol, la luna, las estrellas, las flores del jardín y los frutos de los campos –y luego, mi propio corazón, y todo lo que me rodea; ¿no me dice todo esto, mejor que lo dirían los hombres, lo que es la palabra de Dios y lo que espera de mí?<sup>157</sup>

La naturaleza, las cosas, hablan más claro y mejor que los mismos hombres. Para este autor no es propiamente el maestro el que educa, aunque mucha es la importancia que le atribuye, sino la vida, la naturaleza. “La vida es la que cultiva”<sup>158</sup>. La educación debe seguir el desarrollo natural del hombre, de tal suerte que solo será durable en el tiempo aquella que esté fundada en la conformidad con la naturaleza. Dice Moreno que para Pestalozzi la educación “no es sino el desarrollo de las facultades que el niño posee en germen”<sup>159</sup>.

Por eso, la clave de este pensador está en armonizar la enseñanza con la naturaleza. “La idea de la educación elemental no es otra cosa que el designio de conformarse con

---

<sup>156</sup> MEYLAN, L. “Heinrich Pestalozzi”, CHÂTEAU, Op. Cit. p. 206.

<sup>157</sup> PESTALOZZI, H. *Leonardo y Gertrudis*, MEYLAN, L. Op. Cit., p. 208.

<sup>158</sup> Cfr. CHÂTEAU, J. Op. Cit., p. 205.

<sup>159</sup> MORENO, J.M. Op. Cit., p. 329. “La educación en vez de considerar únicamente aquello que debe transmitirse a los niños, debería empezar por tomar en cuenta lo que estos tienen en sí, que son unas facultades no en pleno desarrollo pero sí aptas para el mismo” (PESTALOZZI, J. *Cartas sobre educación infantil*. Madrid: Tecnos, 1967, p. 83).

la naturaleza para desarrollar y cultivar las disposiciones de la raza humana”<sup>160</sup>. Esta enseñanza natural consiste en que la acción del maestro se realice conforme a las leyes de la espontaneidad del niño. Esta noción de espontaneidad estaba ya presente en Rousseau, pero se va afincando cada vez más en el pensamiento pedagógico y está muy íntimamente relacionada con el corazón de su método que es la intuición, como dijimos. Es la intuición el fundamento propio y verdadero de la instrucción humana, en cuanto, es por ella que el niño de modo espontáneo es capaz de representarse el mundo exterior. Para conocer y aprender, no requiere más que su propia capacidad de aprehender los objetos, captar la forma, distinguiendo sus partes y números, y asociarlos con un determinado nombre. Si el punto central sobre el que gira todo es la espontaneidad e iniciativa del propio niño, si “todo lo que soy, todo lo que quiero y todo lo que debo procede de mí, ¿no debe mi conocimiento proceder de mí también?”<sup>161</sup>. Esta intuición que no es sino la experiencia viva que el propio educando tiene de las cosas, supone una verdadera autoeducación. La palabra del maestro, aquella palabra en la que el maestro dice lo que ha entendido y se lo comunica al discípulo, es un daño para “la fuerza efectiva de la intuición”<sup>162</sup>. Las cosas aparecen como más cercanas al discípulo, mientras que las palabras del que sabe, lo alejan de esa realidad. Sigue presente esta imposibilidad de conciliar acción del maestro y las cosas de la naturaleza. Además sostuvo que a los niños sólo se les podía enseñar lo que supusiera un interés para ellos y, por tanto, enseñarles aquello que ellos mismos pudieran ver y experimentar, lo que afirma la dimensión práctica de los saberes que se transmiten.

### 1.2.- Frederich Fröebel (1782-1852)

Otro pedagogo que encarna los principios rousseauianos y que ha ejercido una gran influencia en la pedagogía posterior, especialmente en la consolidación del movimiento de la Escuela Nueva, es Frederich Fröebel, discípulo de Pestalozzi<sup>163</sup>, con quien trabaja en Yverdon a fin de asimilar sus métodos; pero también muy influido por el romanticismo idealista de Schelling<sup>164</sup>. Su obra más importante es *La educación del*

---

<sup>160</sup> PESTALOZZI, H. “El canto del cisne”, MEYLAN, L. Op. Cit., p. 211.

<sup>161</sup> MORENO, J.M. Op. Cit., p. 330.

<sup>162</sup> Cfr. Ibidem, pp. 330-332.

<sup>163</sup> Su primera obra importante es *Breve exposición de los principios educativos y didácticos de Pestalozzi*. En ella se aprecia lo mucho que influyó este autor sobre Fröebel.

<sup>164</sup> No podemos detenernos en la figura de Schelling. No obstante, en su obra *Catorce cartas sobre la enseñanza académica* (1803), tiene este autor reflexiones sobre la actividad del maestro que veremos presentes en la pedagogía no solo de Fröebel en particular, sino también en las corrientes pedagógicas modernas y contemporáneas en general. Afirma Schelling que “ser educado no consiste tanto en aprender alguna ciencia, sino más bien en aprender a descubrir, a pensar y a producir por uno mismo un saber siempre nuevo, según la romántica autonomía ejemplarizada en el genio. ‘Todas las reglas que se pueden dar al estudioso se encierran en el precepto siguiente: Aprende sólo para

*hombre* (1826). En ella plantea sus ideas más fundamentales acerca de su visión sobre la educación. En otros textos de menor importancia, como *Canciones y conversaciones maternas* (1843) aparece desarrollado preferentemente su método que, como veremos, está basado en el juego.

Fröebel posee una especial preocupación por todos los seres de la naturaleza, junto con una religiosa admiración del orden universal<sup>165</sup>. Para él debe existir una especial armonía, una consonancia profunda entre nuestro ser y la naturaleza fuera de nosotros: hay una continuidad entre la vida del espíritu y la vida de la naturaleza. Esta unidad es un pilar básico de la pedagogía de Froebel, que se manifiesta entre otras cosas, en el principio de la actividad espontánea creadora. Según este pedagogo alemán, el niño pone en marcha el poder ejecutivo de las manos en respuesta de la dirección de su espíritu, esto es, el niño exterioriza la propia vida interior por medio de la acción. Esta acción, que es su vida, se traduce en la tendencia a atribuir a las cosas que le rodean los propios sentimientos y de transfigurarlas con sus imágenes. La vida y el alma del niño se hacen vida y alma de las cosas. Así el niño es concebido como un ser con capacidad para percibir, reflexionar y ejecutar. Esta consideración deriva en que el niño posee un papel “de agente creador guiado por su propio interés y apercepción, aproximándose a un mayor conocimiento de sí mismo y de los diferentes saberes”<sup>166</sup>.

En efecto, Fröebel considera al niño “un sujeto creador que lleva dentro el germen y la capacidad de la actividad espontánea creadora y productiva”<sup>167</sup>, por lo que la enseñanza la interpreta en la misma línea de Rousseau, como un proceso evolutivo que debe respetarse interviniendo desde el exterior lo menos posible. La educación se deriva de las necesidades e intereses espontáneos del mismo niño, por lo que se le debe permitir el libre desarrollo genuino y singular que en él se encuentra con máxima libertad. El educando se convierte así en la figura central de la actividad educativa y por ello el aprendizaje será una tarea conducida por y mediante el niño o niña, no para él o ella. Es esta concepción lo que hace que “el maestro pase a ser un facilitador o mediador de la autoeducación, objetivo último de su formación”<sup>168</sup>. La intervención

---

que puedas crear. Sólo se es hombre cuando se tiene el divino poder de la producción, ya que sin él no seríamos más que una máquina experta” (AGAZZI, A. Op. Cit., p. 82).

<sup>165</sup> “Un principio esencial en su teoría pedagógica es su visión de la unidad del mundo y el origen divino de éste. Considera que la vida es la unión de lo espiritual con lo material, siguiendo las teorías del idealismo estético alemán de Schelling y el romanticismo krausista.

<sup>166</sup> RAMOS, S. “Un método educativo para la infancia: el de Fröebel”. SANCHIDRIÁN, C. – BERRIO, J. (Coords.) *Historia y perspectiva actual de la educación infantil*. Barcelona: Editorial Graó, 2010, p. 118.

<sup>167</sup> DOMÍNGUEZ, E. Op. Cit., p. 58.

<sup>168</sup> RAMOS, S. “Un método educativo para la infancia: el de Fröebel”, p. 119.

exterior del docente debe limitarse a poner al niño frente a la naturaleza y siempre ser capaz de generar experiencias significativas. Como señala Agazzi, la grandeza de Fröebel está:

En haber intuido que el niño es en su espontaneidad el centro de la educación, concepto que alteraba la perspectiva tradicional de la escuela basada sobre el maestro y el programa; esto hacía de Fröebel uno de los más fecundos inspiradores de la nueva pedagogía<sup>169</sup>.

Este es el principio fundamental de la pedagogía froebeliana: la centralidad del niño, su libre y natural espontaneidad. La educación debe seguir esta característica natural del niño. Hay que respetar su naturaleza: seguirla sin estorbar sus movimientos, limitándose el maestro a vigilar y proteger, sin prescribir, determinar ni intervenir, si no es para estimular desde fuera la libre actividad infantil, que lejos de ser arbitraria, sigue normas inmanentes del espíritu.

Ahora bien, dicho espíritu es actividad. El hombre, como tal, se despliega entonces como libre actividad, obrando, creando y autoconociéndose, es decir, “construyendo su propia ciencia y su propia vida”<sup>170</sup>. La vida es querer y hacer, solo luego se hace o deviene conocimiento. Pero el obrar del niño, no es un obrar cualquiera, sino que se concretiza en una actividad muy particular: el juego. En efecto, el niño, además de acción, es fantasía. Son estas dos tendencias de la vida infantil las que se expresan en el juego. En él, es donde el niño revelando su libre actividad creadora, ejecuta su acción y su fantasía. El juego, es la más libre expresión de la actividad espiritual del niño, su trabajo por excelencia.

A fin de concretar estas ideas funda los *Kindergarten*, jardines de niños. Estos jardines tenían como finalidad centrar la actividad educativa en la jocosidad y el juego. Lo que pretendía era que los niños pudieran jugar con total libertad, preferentemente al aire libre, además rechazaba toda coacción o autoridad de parte del educador. Fröebel compara el desarrollo del niño a una planta, al que debe respetársele su crecimiento natural sin obstáculos. La maestra no tendrá otra regla que hacer agradable el trabajo a base de buscar variedad de actividades<sup>171</sup>.

---

<sup>169</sup> AGAZZI, A. Op. Cit., p. 83.

<sup>170</sup> AGAZZI, A. Op. Cit., p. 87.

<sup>171</sup> MORENO, J.M. Op. Cit., p. 340-341.



No es Fröebel el primero en considerar la importancia del juego en la formación humana –también reflexionaron sobre él Richter<sup>172</sup>, Locke, Rousseau, Pestalozzi, entre otros–, sin embargo, el creador de los jardines de infantes eleva el juego a un principio fundamental de la educación en la infancia, al punto de que, como señala Agazzi, la escuela se convertirá en el libre campo del despliegue autoformativo del muchacho<sup>173</sup>. En ella se realizaba aquella actividad que podía conducir a “la autonomía del hombre consciente legislador de sí mismo, autor por sí de los planes de sus propias obras”<sup>174</sup>.

Aparece con claridad, luego de lo expuesto, que esa autonomía del educando que se manifiesta como actividad espontánea y autocreadora, traerá consigo el necesario desplazamiento de la figura del maestro entendido como aquel que causa algo en su discípulo. La educación, incluso de la ciencia, no aparece como obra externa del maestro, sino como un autodespliegue de las internas potencias del mismo educando que sigue su desarrollo natural.

### 1.3.- León Tolstoi (1828-1910)

Otro autor que se ha preocupado por la educación y que ha recibido fuerte influencia, no solo de Rousseau, sino también de Pestalozzi y Fröebel, es el ruso León Tolstoi<sup>175</sup>. Si bien la obra de Tolstoi sobre educación es menos conocida que su obra literaria, aquella ha significado una verdadera revolución en el orden pedagógico. En las obras *Guerra y Paz* (1865-1869) y *Ana Karerina* (1875-1877), pero sobre todo en otras obras más específicamente educativas como *La escuela Yasnaia Poliana* (1859), refleja estas influencias e intenciones, situando el proceso de aprender a partir de la libertad del niño. “Dejad que los niños decidan por sí mismos cuál es su bien. Ellos lo saben mejor que vosotros”<sup>176</sup>. De allí el nombre de pedagogía libertaria que recibe su manera de entender la educación. Al ver la enseñanza de Alemania y Francia, comprendió que

---

<sup>172</sup> Johann Paul Friederich Richter (1763-1825), autor alemán, que pretendiendo ser continuador del ginebrino, se hace llamar Jean Paul. Sostiene Richter que el niño lleva en sí mismo al hombre ideal y que, por tanto, la acción educativa no consiste en una actividad exterior, sino en posibilitar que se desenvuelva el germen que está contenido en la infancia. Aparece en él la importancia del juego, que lo ve como una actividad muy seria y fundamental en la vida del niño. Este niño que juega, en modo alguno ha de estar constreñido por un orden preconstituido ni por límites arbitrarios puestos por un maestro, sino que debe gozar de una absoluta libertad. Es el mismo niño quien ve sus propios límites en el desarrollo de la actividad lúdica.

<sup>173</sup> Cfr. AGAZZI, A. Op. Cit., p. 89.

<sup>174</sup> Idem.

<sup>175</sup> “Su infancia transcurrió en el campo, entre los bosques y los lagos de la llanura rusa, en Moscú y en Kazán, donde, a los dieciséis años de edad, se inscribió en los cursos de filosofía y de jurisprudencia de la Universidad. Intentaba resistirse a su vida disipada mediante intensas lecturas – especialmente de la Biblia y de Rousseau- y la redacción de un Diario introspectivo” (AGAZZI, A. Op. Cit., p. 435).

<sup>176</sup> AGAZZI, A. Op. Cit., p. 437.

había que realizar un cambio, lo cual le llevó a formular una dura crítica de la escuela tradicional. Para él en esa escuela no se educan pastores para rebaños, sino rebaños para pastores. Es una educación que se basaba en la creencia en valores aceptados que se juzgan reales y, por tanto, comunicables; tales valores instauran la autoridad del maestro sobre los alumnos y esto, según Tolstoi, es negativo.

Recogiendo el individualismo de Rousseau, afirma que la libertad es el único criterio de la pedagogía y la experiencia su único método. La escuela libertaria puede concebirse como una especie de duda pedagógica en la que la escuela asume un papel de laboratorio educativo, donde la figura del maestro no es la figura principal.

El principio pedagógico que está supuesto en toda la reflexión pedagógica de Tolstoi es el de la no intromisión, y por tanto, la completa libertad del niño, de modo que le permita al alumno ir a la escuela o no; obedecer al maestro o no<sup>177</sup>. La escuela tiene que estar al servicio de las necesidades del niño y, por tanto, el maestro no tiene en ella ningún poder sobre él. Entre maestro y discípulo debe existir una absoluta igualdad en su relación. El alumno decide lo que hace o no hace. Si obra mal, esto no se sanciona, pues:

Tolstoi expresa la convicción de que la escuela no tiene el derecho de recompensar y castigar; la mejor vigilancia y administración de la escuela consiste en dejar a los alumnos plena libertad para aprender y arreglarse entre ellos como les parezca conveniente<sup>178</sup>.

El simple desarrollo natural en los primeros años es tan sabio que constituye por sí la mejor educación. No tengamos preferencia por uno o unos pocos métodos de enseñanza, en esto no hay dogma. El hombre es bueno por naturaleza y la idea de otorgarle libertad al educando no debe asustarnos. Con ligeras indicaciones del maestro el niño sabrá usar de su libertad. Dejando al niño obrar espontáneamente se le hace un gran favor, porque su desarrollo global no se interrumpe. El maestro es, por tanto, un camarada, un compañero del alumno y su misión queda reducida a despertar valores latentes en éste. La obra del maestro es más positiva cuanto menos actúe directamente en la formación, o sea, cuanto más lo haga de modo insinuante. El niño tiene que hacer su propia formación. El autodidactismo es característica principal de la pedagogía de Tolstoi.

---

<sup>177</sup> AVANZANI, G. *La pedagogía del siglo XX*. Madrid: Editorial Narcea, 1987, p. 155.

<sup>178</sup> *Ibidem*, p. 156.

En su escolita de Yasnaia Poliana, creada para hijos humildes de campesinos del pueblo ruso, Tolstoi no establecía horarios, ni programas, ni castigos, los alborotos de la clase no deben ser interrumpidos por el maestro, pues llegará un momento en que ellos mismos decreten las normas. Los niños no llevaban ni libros, ni cuadernos, porque no había lecciones que aprender ni repetir, sino que llevaban solo su deseo de cosas nuevas. Fundado en los planteamientos de Rousseau, Tolstoi profesaba una pedagogía libertaria que rechaza la totalidad de la pedagogía tradicional y se manifiesta contraria al dogmatismo y formalismo en la enseñanza, las cuales privan al niño de la mayor satisfacción que busca: moverse libremente<sup>179</sup>.

#### 1.4.- Ellen Key (1849-1926)

Este individualismo pedagógico se exalta aún más con la figura de Ellen Key, escritora sueca de fama internacional, muy influenciada por la obra de Rousseau, Pestalozzi, Goethe, Stuart Mill y Nietzsche, entre otros. Son diversos los temas sobre los que reflexiona, desarrollados en distintas obras, tales como *Individuo y socialismo* (1896), *Utilización del poder femenino* (1896), *Imágenes de pensamiento* (1898), *Seres humanos* (1899), etc. No obstante, merece un lugar especial el dedicado a la enseñanza, dado que sus ideas en educación pretendieron provocar una revolución en la escuela a través de la renovación y radicalización del naturalismo rousseauiano. Su obra más destacada en este ámbito es *El siglo de los niños* (1900). Allí, de modo especial, destaca la importancia de una educación libre en lo que se refiere al desarrollo personal. En efecto, tiene una visión individualista de la acción educativa, llegando a sostener, siguiendo a Goethe, que en cada niño hay algo bueno desde el momento de nacer. Dice en relación a eso: “Dejad que la naturaleza, callada y lentamente, se ayude a sí misma, procurando únicamente que las condiciones circundantes la ayuden en esa labor: esto es educación”<sup>180</sup>. Naturaleza y condiciones circundantes son la causa de la educación del niño. Por eso, en lo que respecta a la escuela, Key suprimiría las aulas como tales, sustituyéndolas por diferentes salas dedicadas a los diferentes temas escolares. Desea, dice Lengorn, “que haya salas de estudios especiales en las que los alumnos ocupen sus propios puestos para proceder a su autoinstrucción”<sup>181</sup>. El maestro aparece como contrario a la naturaleza que se basta a sí misma. En lo posible, la enseñanza debe centrarse en los alumnos, en su búsqueda de conocimientos y en la configuración de sus propias opiniones. Sobre esto afirma:

---

<sup>179</sup> MORENO, J.M. Op. Cit., p. 420.

<sup>180</sup> KEY, E. *El siglo del niño*. Barcelona: Henrich, 1903, p. 211.

<sup>181</sup> LENGORN, T. “Ellen Key”. *Perspectivas: Revista Trimestral de educación comparada*. UNESCO. Vol. XXIII (1993), núm. 3-4, pp. 873-886.

Nuestra época pide personalidad, pero la pedirá en vano en tanto no les permitamos expresar su propia voluntad, pensar en sus propias ideas, elaborar sus propios conocimientos o expresar sus propios juicios. O dicho más brevemente, en tanto no dejemos de reprimir en las escuelas la materia prima de la personalidad, confiando en vano que posteriormente la vida pueda resucitarla<sup>182</sup>.

Esa represión la ejerce el maestro con su acción exterior, la cual entre otras cosas, coarta la imaginación y la reflexión. Lo importante es la adquisición de conocimiento por cuenta propia. De allí que concluya la autora sueca que: “Ha llegado el momento de comprender que el gran misterio de la educación consiste en no educar”<sup>183</sup>.

Después de haber repasado brevemente estos autores que siguen a Rousseau, es posible apreciar como coinciden en que, en cierto modo, el maestro debe abdicar de su actividad, puesto que su papel como comunicador de saber en la enseñanza supone una coacción en la libertad del que aprende. Aunque todavía no está bien delineada la nueva función del maestro, no obstante, se puede apreciar ya, que quien enseña es visto como una amenaza a la autonomía del educando. Como lo sintetiza Agazzi, a modo de conclusión:

Las intuiciones de Rousseau, desarrolladas por Pestalozzi y Fröbel, plenamente maduras, llegaban así a sus últimas consecuencias, e incluso extremas consecuencias. La cosmología había tenido su revolución copernicana, con la cual el centro del universo y de nuestro sistema planetario había pasado de la tierra al sol; el kantismo había realizado esta revolución en el campo de la gnoseología y de la ontología, cuyo centro ya no era el ser, sino el conocer; del mismo modo también la pedagogía asistía a la revolución copernicana: el maestro, sabiduría y autoridad, dejaba de ser el centro de la escuela, pasando a serlo el niño, autonomía y actividad<sup>184</sup>.

Si bien no están del todo claras las bases epistemológicas que fundamentan su acción, lo que sí es indudable es que se considera al maestro como un mal necesario, como una realidad que sería conveniente suprimir en orden al bien y la perfección del alumno. Las ideas propias de la Ilustración van siendo encarnadas por estos pedagogos que tendrán una influencia decisiva en la consolidación de la Escuela Nueva que surgirá a partir del siglo XIX<sup>185</sup>.

---

<sup>182</sup> KEY, E. Op. Cit., p. 232.

<sup>183</sup> MORENO, J.M. Op. Cit., p.421.

<sup>184</sup> AGAZZI, A. Op. Cit., p. 448.

<sup>185</sup> Refiriéndose a la Escuela Nueva dice Domínguez: “Rousseau, Pestalozzi y Fröbel, pedagogos que consideramos precursores de este movimiento. La concepción de la Escuela Nueva recoge además del conjunto de teorías y principios de estos autores, los de Tolstoi y Ellen Key, que tendieron a replantearse las formas tradicionales de enseñanza como consecuencia de los progresos científicos que se daban en forma rápida en aquella sociedad” (DOMÍNGUEZ, E. “El experimentalismo y el cientificismo de J. Dewey. Las teorías y los métodos de la Escuela Nueva”, COLOM, A. – BERNABEU, J.L. – DOMÍNGUEZ, E., SARRAMONA, J. *Teorías e instituciones contemporáneas de la educación*. 2ª ed., Barcelona: Ariel, 2002, p. 71.)

## 2.- El movimiento pedagógico de la “Escuela Nueva”

El desarrollo de la Ilustración y sus principios más fundamentales llevaron a un profundo avance de la ciencia experimental. El espíritu del Progreso indefinido que consideraba que la ciencia solucionaría todos los problemas humanos, fue haciendo de la ciencia una verdadera ideología y visión del mundo: el cientismo o científicismo. No se trataba solo de la ciencia, sino de una visión de la ciencia que iba más allá de ella misma, llegando a erigirse en una explicación total del destino del hombre. Será este científicismo unido al desarrollo de la psicología y de la biología, especialmente la psicología funcional de Claparède, que posibilitará que la pedagogía adquiera un carácter definitivamente nuevo y revolucionario<sup>186</sup>, y consiguientemente, aparecerá con mayor claridad y nitidez el papel nuevo que ha de jugar el maestro y la naturaleza de su acción. El movimiento que canaliza estos aportes de la ciencia a la concepción del proceso de enseñanza y aprendizaje es el denominado Escuela Nueva.

El movimiento pedagógico de la “Escuela Nueva” o “Escuela activa” no es de ningún modo homogéneo sino que existen una diversidad de visiones sobre la educación y el aprendizaje, diversas metodologías, e incluso son varios los autores que son considerados sus fundadores<sup>187</sup>. Sin embargo, entre sus aspectos más esenciales cabe destacar que existe una clara unanimidad en la consideración del alumno como centro de la actividad de aprendizaje, como protagonista principal y activo de la génesis de su propio conocimiento y, por consiguiente, sus diversos integrantes coinciden en la relegación cada vez más acentuada de la actividad del maestro como comunicador de

---

<sup>186</sup> Sobre la figura de Claparède, pero especialmente sobre la influencia de la psicología en la configuración de las diversas pedagogías contemporáneas puede consultarse: ECHAVARRÍA, M. “Influencias de la psicología contemporánea en las corrientes pedagógicas”, MARTÍNEZ, E. (Editor). *Actas del Congreso Internacional ¿Una sociedad despersonalizada? Propuestas educativas, 13 al 15 de mayo de 2010*. Barcelona: Editorial Balmes, 2012, pp. 49-85. Ver también “El fenómeno de la Escuela Nueva ya había incorporado la perspectiva psicológica, sin la cual su “revolución” hubiera carecido de sustento” (CÁRDENAS, C. Op. Cit., p. 18).

<sup>187</sup> J.J. Rousseau, J. H. Pestalozzi, J. Dewey, O. Decroly, J. Piaget, entre otros. Ver nota 176. No obstante, puede situarse la fundación de la Escuela Nueva gracias a la labor “del inglés Cecil Reddie (1858 - 1932), quien inspirado en las ideas del alemán Johann Friedrich Herbart (1776 - 1841) y del ruso Lev Nikoláievich Tolstoi (1828 - 1910), funda en Abbotsholme, en Inglaterra, un instituto escolar que denominó Escuela Nueva” (LÓPEZ NORENA, G. *Apuntes sobre la pedagogía crítica: Su emergencia, su desarrollo y rol en la posmodernidad*. Cali: Atlantic International University, 2010, Vol. I, p. 35). De modo particular, Herbart es el más influyente pensador en la constitución de este movimiento, puesto que es quien otorga los fundamentos a la pedagogía como ciencia autónoma. Su obra *Pedagogía General derivada del fin de la educación*, publicada en Alemania en 1806, establece que los fines de la educación son dependientes de la ética y que los medios para llegar a dichos fines pueden planificarse en función de la psicología. “Herbart es considerado el fundador de la pedagogía contemporánea” (VILANOU, C. “Sobre la génesis y evolución de la pedagogía contemporánea (A propósito de la herencia kantiana)”, p. 245). “Herbart (...) fue considerado por muchos como el fundador tanto de la psicología científica como de la pedagogía científica, fuda su teoría pedagógica en su teoría psicológica” (ECHAVARRÍA, M. “Influencias de la psicología contemporánea en las corrientes pedagógicas”, p. 50).

un saber valioso a su alumno. En efecto, todo el movimiento se gesta como una reacción a la llamada enseñanza tradicional y sus ídolos<sup>188</sup>: el maestro y el programa. Desplazados estos queda en el centro de todo el proceso educativo la actividad del alumno. Si bien es cierto que son varios los representantes de este movimiento que se presentan como dignos de ser considerados y estudiados, en esta investigación nos concentraremos por la especial influencia que han ejercido, en Dewey, Claparède, Montessori y Decroly.

### 2.1.- El pragmatismo de Dewey y Claparède

John Dewey (1859-1952), imbuido de los principios evolucionistas, idealistas y pragmatistas<sup>189</sup>, realiza en algunas de sus obras<sup>190</sup>, una dura crítica a lo que llama “educación tradicional”. Para este autor dicha educación preparaba para una vida adulta en lugar de formar al niño para su propia vida presente. En lugar de vivir plenamente su vida, el niño pasaba sus días pensando en un futuro que posiblemente no llegaría nunca. Según Dewey al considerar al niño como un adulto en potencia, no se ponía atención a sus verdaderos intereses y necesidades prácticas, haciendo que el método pedagógico fuese altamente autoritario ya que era el maestro quien decidía lo que se enseñaba. Desde sus primeras obras Dewey se sitúa en la óptica froebeliana, con la intención de destacar la importancia del elemento activo e impulsivo del niño en el proceso de aprendizaje<sup>191</sup>.

Para ello Dewey empezó a desarrollar una teoría del conocimiento que cuestionaba los dualismos que oponen mente y mundo, pensamiento y acción, característicos de la filosofía occidental hasta el siglo XVIII<sup>192</sup>. Según él, el pensamiento es una realidad práctica, un instrumento que ha evolucionado para servir a los intereses de adaptación

---

<sup>188</sup> “Los escritores de las nuevas doctrinas y los realizadores de nuevas experiencias educativas comienzan siempre lanzando una acusación contra la escuela tradicionalista. Se le reprocha ser verbalista, abstracta, alejada de la vida; ignorante de la verdadera naturaleza del niño y de su psicología; pasiva para el escolar, “escuela-auditorio”, en vez de ser escuela de la actividad y del obrar; olvidada de los intereses del alumno; no preocupada por suscitar el sentido de responsabilidad y el sentimiento de solidaridad social; fundada sobre la autoridad opresiva del maestro; repleta de nociones y vacía de trabajo, que es el fundamento y la forma primaria de la vida; inadaptada a las exigencias de los tiempos: en suma, se le acusa de ser aún una escuela propia de una sociedad “medieval” y “feudal”, y no de una civilización de masas y de técnica” (AGAZZI, A. Op. Cit., p. 403).

<sup>189</sup> “Dewey pasó gradualmente del idealismo puro para orientarse hacia el pragmatismo y el naturalismo de la filosofía de su madurez. Sobre la base de una psicología funcional que debía mucho a la biología evolucionista de Darwin y al pragmatismo de William James” (WESTBROOK, R. “John Dewey”. *Perspectivas*. UNESCO. Vol. XXIII (1993), núm. 1-2, p. 290).

<sup>190</sup> Entre las obras más importantes se encuentran: *Mi credo pedagógico* (1897), *Escuela y sociedad* (1899), *Democracia y Educación* (1916), que es uno de sus escritos filosóficos y educativos más importantes.

<sup>191</sup> Cfr. TRILLA, J, (Coord.). Op. Cit., pp. 15-37.

<sup>192</sup> Se aprecia todavía en Kant pese a su idealismo, el dualismo materia-forma; lo puesto-lo dado; razón teórica-razón práctica; *nómenon-fenómenon*.

y supervivencia humana, para ser útil al bienestar del hombre. Un órgano que el hombre utiliza para mejorar su vida y resolver sus problemas. Los conceptos, piensa Dewey como buen pragmático, son construcciones provisionales de los que nos servimos mientras sean útiles. Tienen por tanto una función instrumental y están relacionados con la acción y la adaptación. El pensamiento pasa a ser propiamente conocimiento por medio de la acción.

Critica la concepción clásica del conocimiento según el cual éste sería contemplación, afirmando que lo propio del conocimiento científico moderno es la experimentación. No hay dualidad entre pensamiento y acción, ya no hay vida contemplativa y activa, sino que el pensamiento es acción. Lejos de ser la inteligencia una facultad especulativa, es algo que se va constituyendo, algo que hay que hacer. Y se va haciendo, se va constituyendo mediante el enfrentamiento con problemas diversos surgidos de la experiencia particular del educando. Para conseguirlo, la enseñanza se ha de impartir centrada en los intereses y necesidades del niño, estimulándolo para que, en el seno de la vida cotidiana, pueda descubrir por sí mismo las cosas. Pensamiento y experiencia no son realidades contrapuestas sino que están íntimamente ligados. Esa experiencia, fundamental en la teoría del conocimiento de Dewey, en tanto es la experiencia particular y concreta del niño, permite el surgimiento de actividades que suscitan el interés del educando. Este interés será el fundamental criterio que guiará la actividad educativa del niño.

La educación debe partir de aquello que le interesa al educando en orden a solucionar sus problemas concretos. Fiel a ese principio según el cual es el interés y la utilidad práctica del educando lo que debe primar en la enseñanza, postulará una metodología basada en la experiencia personal del niño, en aquello que real y concretamente le interesa. Dewey constata que el esfuerzo es producto del interés y no de la energía que el estudiante gasta, así: a mayor interés, mayor será el esfuerzo.

En este sentido, esta tendencia pedagógica buscará dirigir a los educandos más hacia las acciones concretas y sobre todo útiles desde el punto de vista práctico, que hacia los ejercicios teóricos. Hechos y cosas, experiencias y actividades, dinamismo y práctica, son los reclamos de esta pedagogía pragmática, que no niega el valor de los conocimientos teóricos, pero que están subordinados a la función práctica. De hecho, distingue entre información y conocimiento. La primera es la que está en los manuales y enciclopedias, como conjunto de información adquirida en el pasado y completamente inerte y sin relación con el propio educando. Mientras que el conocimiento es el que se

alcanza como fruto de la experiencia personal y útil para la propia vida. Si bien no hay en el pensamiento de Dewey una metodología particular, sino solo principios generales, sin embargo, el principio de la actividad educativa para él puede ubicarse en la consideración de alguna experiencia actual y real del niño en el ámbito de su vida privada y familiar. Y desde allí se articula el proceso de aprendizaje. El principio que impera en toda esta pedagogía, como señala Domínguez, es el de la educación por la acción, según el cual:

El aprendizaje se considera un proceso de acción sobre las cosas y no un proceso de recibir datos de manera pasiva. Se debe atender a la libertad e iniciativa del niño, porque la actividad es una característica fundamental del hombre, que actúa constantemente para mantener la continuidad de la vida. Por eso, y porque va contra la esencia del hombre, rechaza el aprendizaje rutinario y mecánico<sup>193</sup>.

Aun cuando Dewey también rechaza el caos educativo y postula un cierto orden en la actividad docente, lo cierto es que el maestro debe facilitar la acción del educando, no comunicarle un saber que posee. Así lo dice en su obra *Mi credo pedagógico*:

El maestro no está en la escuela para imponer ciertas ideas o para formar ciertos hábitos en el niño, sino que está allí como un miembro de la comunidad para seleccionar las influencias que han de afectar al niño y para ayudar a responder adecuadamente a esas influencias<sup>194</sup>.

El maestro no forma el hábito de la ciencia, no comunica ideas sobre las cosas, sino que busca seleccionar ciertas actividades que influyan en el niño y le ayuda a que responda activamente a ellas. No es el saber del maestro el principio del aprendizaje, sino la misma actividad del niño y, en este sentido, todo ha de ordenarse a suscitarla en el niño. Al punto que rechaza el mobiliario clásico, e incluso el material simbólico y los libros o mapas, puesto que impedirían el contacto directo del educando con la realidad. Lo importante es solucionar problemas prácticos que interesen al niño y le posibiliten su actividad. La clave es, en efecto, la actividad. Concebía esta última, dice Luri, en oposición a la transmisión<sup>195</sup>. Mientras que la primera nos prepara para adaptarnos al futuro, la segunda, solo nos brinda información de los que nos ha dejado el pasado. Por la transmisión solo se puede causar en el alumno un acto de fe, en tanto que tiene que creerle al maestro; en cambio, por medio de la actividad el mismo alumno es capaz de saber.

---

<sup>193</sup> DOMÍNGUEZ, E. "El experimentalismo y el cientificismo de J. Dewey. Las teorías y los métodos de la Escuela Nueva", p. 70.

<sup>194</sup> DEWEY, J. *Mi credo pedagógico*. (Tr. Lorenzo Luzuriaga). Buenos Aires: Losada, 1977, artículo 3º.

<sup>195</sup> LURI, G. *La escuela contra el mundo*. 2ª ed., Barcelona: Ediciones Ceac, 2010, p. 40.



El maestro ideal, en este contexto, es el que *hace hacer*, de manera que el niño pueda hacer lo que le gusta y sabe hacer. En su Credo afirma con rotundidad: “Creo que las materias escolares no son la ciencia, ni la literatura, ni la historia, ni la geografía, sino las propias actividades sociales del niño”<sup>196</sup>.

No se trata de que el maestro desaparezca, al contrario, el docente es una figura muy importante en la pedagogía de Dewey, sin embargo, se ordena a fomentar el deseo de aprender en el alumno, más que a formar su entendimiento o comunicar su propio saber en orden a que el alumno llegue a conocer. No es a través del maestro como se adquiere el conocimiento, sino en la acción concreta y eficaz. Prioriza el aprendizaje informal, la experiencia y la actividad. Como señala Luri, lo que postula es “el desarrollo de la iniciativa individual del alumno, con experiencias de aprendizaje en las que el maestro sea más un guía que un controlador”<sup>197</sup>. Su pensamiento será muy influyente en la posterior pedagogía constructivista.

En Europa quien asume las enseñanzas del funcionalismo pragmatista de C.S. Pierce, Williams James y de John Dewey es Édouard Claparède (1873-1940), llamado el psicólogo de la Escuela Activa y de la educación funcional. Entre sus obras más importantes destaca *Psicología del niño y pedagogía experimental* (1909), pero sobre todo *La educación funcional* (1931), en la que desarrolla los principios fundamentales de su pensamiento pedagógico. Fue fundador del *Instituto Jean Jacques Rousseau* de Ginebra, instituto que tenía un lema del todo significativo acerca, no solo de sus principios, sino de la acción propia del maestro: *Discat a puero Magister* (“que el maestro aprenda del alumno”). La acción del maestro no es propiamente enseñar al que no sabe, sino aprender del alumno. Aunque es un instituto cuyo objetivo será la investigación en psicología infantil, lo cierto es que su finalidad última será la aplicación de estos principios a la pedagogía.

Claparède redescubre en Rousseau un punto de partida válido, un referente inspirador para cambiar la educación de su tiempo. Naturalmente, su pensamiento, posee otras influencias, como son las teorías evolucionistas, las aportaciones del psicoanálisis

---

<sup>196</sup> DEWEY, J. *Mi credo pedagógico*, artículo 3º.

<sup>197</sup> LURI, G. Op. Cit., p. 41.

freudiano, la aportación de la escuela activa de Georg Kerschensteiner<sup>198</sup> y de la educación progresiva de Dewey<sup>199</sup>.

En la teoría funcional de Claparède destacan dos principios básicos de la pedagogía: la necesidad y el interés. Los intereses de los individuos orientan sobre las necesidades por las cuales uno está dispuesto a consumir energías, a actuar. Y esta actividad en el niño está directamente relacionada con la resolución de los retos procedentes del medio en el que cada momento se desenvuelve, de manera que los procesos psicológicos que generan conocimiento están mediatizados por la necesidad de adaptarse al ambiente. En efecto, para el pragmatismo lo verdadero es lo útil, lo que muestra tener resultados prácticos y mientras lo haga, por eso es que el conocimiento es propiamente adaptación al ambiente. Esa es su función. Por su parte el interés viene a ser la manifestación explícita, el anuncio de esa necesidad íntima y personal<sup>200</sup>.

La vida y la mente del niño, en la perspectiva funcionalista, poseen como finalidad la propia utilidad y esa utilidad es, como no podía ser de otra forma para un evolucionista, la adaptación. ¿Para qué sirve la inteligencia? Desde luego no sirve para contemplar, sino para la adaptación. La inteligencia ha perdido así su lugar de suprema facultad humana, ahora pasa a ser, según palabras de Claparède citadas por Dottrens:

Un instrumento de adaptación que entra en juego cuando fallan los otros instrumentos de adaptación que son el instinto y el hábito. Ella está en pie de igualdad con todas las otras actividades, todas las cuales están activadas por la necesidad<sup>201</sup>.

La inteligencia realiza la misma labor que los instintos en los animales, esto es, busca conservar el organismo vivo. Si se rompe el equilibrio que ha de existir entre el sujeto y el medio, surge en aquel una necesidad que lo mueve a satisfacerla.

Todo organismo viviente es un sistema que tiende a conservarse intacto. Cuando su equilibrio interior es roto, cuando comienza a disgregarse, efectúa los actos necesarios para su restauración. Es lo que los biólogos llaman autorregulación<sup>202</sup>.

---

<sup>198</sup> Georg Kerschensteiner (1854-1932) fue un pedagogo alemán que orienta sus inquietudes pedagógicas hacia la formación profesional iniciando lo que se ha dado en llamar la Escuela del trabajo. Cfr. MORENO, J. M. Op. Cit., p. 321.

<sup>199</sup> “La antropología evolucionista de Spencer suministra la noción central de utilidad adaptativa. El pragmatismo de James o de Dewey le muestra la génesis de la conciencia como la historia de los reajustes sucesivos de la acción a las sollicitaciones del medio” (HAMELINE, D. “Édouard Claparède”. *Perspectivas. International Bureau of Education*. Vol. XXIII, núm.3-4, 1993, p. 812).

<sup>200</sup> MOREAU, A. “La escuela de Ginebra: Claparède, Piaget, Audemars y Lafendel”, SANCHIDRIÁN, C. –RUIZ BERRIO, J. (coords). Op. Cit., p. 277.

<sup>201</sup> DOTRENS, R., Op. Cit., p. 266.

<sup>202</sup> CLAPARÉDE, E. *La educación funcional*. Madrid: Espasa-Calpe, 1932, p. 55.

De este modo toda conducta queda reducida a restaurar o equilibrar desajustes y la inteligencia interviene para restablecer esos desequilibrios, para satisfacer esas necesidades. La necesidad se convierte así en el motor de nuestra conducta y, por tanto, de nuestro conocimiento y aprendizaje. La educación funcional dice Claparède, “es aquella que se funda sobre las necesidades; necesidad de saber, necesidad de buscar, necesidad de mirar, necesidad de trabajar. La necesidad, el interés resultante de la necesidad, ese es el factor que hará de una reacción un acto verdadero”<sup>203</sup>. Conocimiento y aprendizaje surgen de las actividades del niño suscitadas por sus necesidades e intereses. Estos vienen a ser así una cuestión de orden puramente práctico o más bien, deberíamos decir, pragmático.

Mientras que la tradición clásica había afirmado la supremacía de la vida contemplativa y la subordinación de todas las demás actividades a ella, puesto que la vida contemplativa no sólo es vida sino es vida superior en tanto el hombre es un ser espiritual, ahora se invierte radicalmente esos términos y la inteligencia se vuelve un simple instrumento de adaptación al medio que tenemos que usarlo si queremos vivir. Evidentemente aquí vivir se entiende, como advierte Martín Echavarría, como un vivir meramente biológico, material<sup>204</sup>. El interés y las necesidades del educando son puestas en el centro de la actividad educativa.

Lo que propone Claparède es una continuación y radicalización de la revolución copernicana que se venía desarrollando en educación desde Rousseau, por la que definitivamente se pone al niño en el centro de la actividad educativa, inaugurando la educación *paidocéntrica*, según él mismo lo confiesa:

La infancia tiene una significación biológica. Hay que estudiar, pues, las manifestaciones naturales del niño y ajustar a ellas la acción educativa. Los métodos y los programas gravitando en torno al niño y no el niño girando mal que bien alrededor de un programa decretado sin contar con él, tal es la revolución copernicana a que la psicología invita al educador<sup>205</sup>.

Toda la actividad educativa debe estar centrada en la actividad del alumno y a dicha actividad ha de subordinarse la labor del maestro, que pasará a tener un lugar secundario en la enseñanza puesto que es la misma naturaleza del alumno la que conoce aquello que le conviene y debe hacer, apareciendo aquí nuevamente la influencia

---

<sup>203</sup> CLAPARÈDE, E. *La educación funcional*, p. 9

<sup>204</sup> Cfr. ECHAVARRÍA, M. “Influencias de la psicología contemporánea en las corrientes pedagógicas”, pp. 53-57.

<sup>205</sup> CLAPARÈDE, E., “Les nouvelles conceptions éducatives et leur vérification par l'expérience”. *Scientia*, núm. 35, 1919, pp. 3-5, HAMELINE, D. Op. Cit., p. 813.

de Rousseau. En efecto, dice Claparède que la naturaleza “hace bien lo que hace y es mejor bióloga que todos los pedagogos del mundo”<sup>206</sup>. El niño en estado natural es quien conoce mejor sus necesidades. Así, el resorte de la educación, lo que mueve todo el proceso de aprendizaje, no puede ser el castigo, ni la recompensa, sino el interés que surge del mismo niño. No ha de haber una autoridad exterior, ni una disciplina externa que comunique al niño aquello que vale la pena adquirir, sino que es el mismo interés del niño lo que actúa como disciplina o autoridad interior. El mismo Claparède resume en su obra principal la función que ha de tener el maestro:

La función del maestro se ha transformado completamente. Ya no debe ser una enciclopedia encargada de llenar el espíritu de conocimientos. Tiene que ser un estimulador de intereses, un despertador de necesidades intelectuales y morales. Debe ser para sus alumnos un colaborador mucho más que un profesor. En vez de limitarse a transmitirles sus conocimientos, los ayudará a sus discípulos a adquirirlos por ellos mismos, mediante su trabajo y experiencias personales. El entusiasmo debe ser su principal virtud, la erudición importa menos<sup>207</sup>.

El maestro es un “estimulador de intereses”, un facilitador de herramientas de construcción, pero no de una realidad física, sino de conocimientos, los cuales tienen una finalidad práctica, utilitaria: la adaptación al medio, para lo cual, evidentemente, no se requiere mucho conocimiento sino entusiasmo. No existe ya transmisión de conocimientos objetivos que permitan al alumno una mayor facilidad en el conocimiento de la realidad que está llamado a conocer. No hay enseñanza, sino ayuda o colaboración a que el discípulo, por sí solo, investigue. Así se entiende más la expresión de Claparède referida al maestro: “Su palabra no es nada, su ejemplo, lo es todo”<sup>208</sup>. La palabra del maestro queda reducida a la completa y total inutilidad. Como señala Echavarría comentando el pensamiento de Claparède:

Del olvido de la acción que brota de la plenitud se deriva no sólo el carácter interesado de toda conducta, es decir, la intrínseca imposibilidad del altruismo, sino también la degradación del maestro, pues éste ya no lo es verdaderamente. El maestro debe entrometerse lo menos posible, justamente para no hacer presa al alumno de sus propias finalidades. El maestro ya no es *auctoritas*, está desautorizado<sup>209</sup>.

En la Escuela de Claparède no hay ni horarios, ni programas, ni metodologías preconcebidas, ni pizarras, ni textos que memorizar. Todo ha de generarse a partir de la observación de la actividad de los niños. Esto supone que el educador tiene que

---

<sup>206</sup> CLAPARÈDE, E. *Psychologie de l'enfant et pédagogie expérimentale*. 6ª ed. Ginebra y París: Kundig et Fischbascher, 1916, p. 101, HAMELINE, D. Op. Cit., p. 815.

<sup>207</sup> CLAPARÈDE, E. *La educación funcional*, p.199.

<sup>208</sup> Ibidem, p. 205.

<sup>209</sup> ECHAVARRÍA, M. “Influencias de la psicología contemporánea en las corrientes pedagógicas”, p. 55.

ponerse en disposición de descubrir todas las posibilidades de crecimiento que hay en ellos. Es esta observación la que posibilitará establecer las leyes a las cuales deben adaptarse. El niño parte de sí mismo para ir a la búsqueda, a la conquista de todo lo que es necesario para la formación de su ser. Pero ha de formarse contando con principios que están en el mismo interior de sí mismo. Es el niño quien ha nacido “experimentador, constructor, productor, interrogador, ávido, él siente la necesidad de ver por sí mismo, de juzgar por sí mismo. Ha de alimentarse de experiencias personales, necesita impresiones de primera mano”<sup>210</sup>.

Esta revolución copernicana en educación, comenzada por Rousseau y perfeccionada y consolidada por los pensadores que heredan su pensamiento ha tenido como consecuencia fundamental que la acción de enseñar deje de ser considerada como tal y pierda protagonismo frente a la acción de aprender. No se trata ya de qué hay que enseñar o cómo hay que enseñar y cómo se comunica la ciencia que posee el maestro, sino que lo importante pasa a ser qué debe aprenderse o cómo se llega a aprender. Las reflexiones sobre la enseñanza son reemplazadas por las teorías del aprendizaje. Y Claparède ha tenido una influencia decisiva en este sentido. No obstante, sus ideas serán aún más radicalizadas por las corrientes constructivistas, como veremos más adelante.

## 2.2.- *María Montessori y Ovide Decroly*

María Montessori (1870-1952) representa otro paso más en la línea de la radicalización de la primacía del educando y, por consiguiente, acentúa la dificultad de compatibilizarla con la acción del maestro que enseña. Profundamente influenciada por Rousseau, Pestalozzi y, muy especialmente, por Fröebel<sup>211</sup>, intentó edificar un método pedagógico para la Italia de su tiempo, fundándose en la ciencia médica y psicológica<sup>212</sup>.

En el año 1906 tomó la decisión de hacerse cargo durante el día de sesenta niños entre tres y seis años, en un barrio marginal. De allí surge la idea de fundar la *Casa dei*

---

<sup>210</sup> MOREAU, A. Op. Cit., pp. 279-280.

<sup>211</sup> Claro antecedente en la pedagogía montessoriana es Fröebel, del que recibe la idea según la cual la educación debe adaptarse a la naturaleza del niño manteniendo su libertad. [...] También adopta la filosofía positiva de Fröebel, de amor a los niños y de trabajo a través del juego, que facilita la evolución psicológica así como la transformación de los instrumentos e impulsos en hábitos, pues el progreso ha de venir de la acción voluntaria (DOMÍNGUEZ, E. “El experimentalismo y el cientificismo de J. Dewey. Las teorías y los métodos de la Escuela Nueva”, p. 71).

<sup>212</sup> Entre sus obras más importantes: *El método de la pedagogía científica* (1907); *El método Montessori* (1912); *Antropología Pedagógica* (1913), *Método Avanzado Montessori* (1917), entre otras.

*Bambini* y posteriormente el desarrollo de lo que se conoce con el nombre de *método Montessori* –también llamado Método de la Pedagogía Científica. Todas sus teorías se fundan en lo que ella misma observó hacer por su cuenta a los niños, sin supervisión de los maestros. De ahí que la premisa fundamental de su método es que los alumnos son sus propios maestros y que para aprender necesitan libertad y multiplicidad de opciones entre las que escoger<sup>213</sup>.

El niño, según Montessori, es un ser activo cuyas fuerzas de desarrollo están en lo íntimo y brotan de su mismo ser. Habitualmente se refiere al niño como un “organismo que evoluciona”<sup>214</sup>, y que, por consiguiente, lo hace siguiendo leyes naturales innatas de procesos de continua e intensa transformación. Cada niño posee una especie de reserva de actividad autogeneradora que se manifiesta en corrientes de energía mental y física. La impaciencia del niño por crecer, que brota desde su interior, se concretiza en que posee el empuje para conocer, comparar, clasificar, juzgar, el impulso de la curiosidad sin fin y la búsqueda de la independencia.

De alguna manera, se retoma aquí la idea rousseuniana según la cual el niño es bueno por naturaleza y es en el mismo desarrollo no orientado o guiado (educación negativa) donde está la clave para su aprendizaje. En este sentido, el respeto a la vida infantil, la libertad de los niños y, sobre todo, su autoeducación, son esenciales al método<sup>215</sup>. La primacía que tiene el niño es absoluta, al punto que sostiene Montessori que hay que recurrir al niño como a “un Mesías, a un salvador y regenerador de la raza y de la sociedad”<sup>216</sup>. Más aún, consideraba que con su método liberaba al niño en tanto que perteneciente a una clase oprimida<sup>217</sup>. El objetivo de la pedagogía científica es liberar al niño, prepararlo para que sea libre. Es obrando en libertad como se desenvuelve, como conoce las consecuencias de sus propios actos, pudiendo así autocontrolarse y autodirigirse, en definitiva, es así como el alumno se ordena. La escuela, por tanto, tiene que permitir “las libres manifestaciones de los alumnos, libertad que permita el desarrollo de las manifestaciones espontáneas del niño”<sup>218</sup>.

---

<sup>213</sup> Cfr. PLA MOLINS, M. – CANO GARCÍA, E. – LORENZO RAMÍREZ, N. “María Montessori: el Método de la Pedagogía Científica”, TRILLA, J (coord.). Op. Cit., p. 74.

<sup>214</sup> BOWEN, J. Op. Cit., p. 501.

<sup>215</sup> Cfr. PLA MOLINS, M. – CANO GARCÍA, E. – LORENZO RAMÍREZ, N. “María Montessori: el Método de la Pedagogía Científica”, p. 75.

<sup>216</sup> AGAZZI, A. Op. Cit., p. 466.

<sup>217</sup> BOWEN, J. Op. Cit., pp. 503-504. “Si la pedagogía ha de surgir del estudio individual de la escuela, el estudio ha de provenir de la observación de los niños libres, de los niños estudiados y vigilados, no oprimidos” (STANDING, E.M. *La Revolución Montessori en educación*. México: Siglo XXI, 1979, p. 56).

<sup>218</sup> MONTESSORI, M. *El método de la pedagogía científica*. Barcelona: Araluce, 1937, p. 43.

Sobre estos principios se fundamenta su concepción del maestro. Toda la acción del educador ha de estar en función del espontáneo autodesarrollo y de la autoeducación del niño, lo cual, como señala Agazzi, presupone, “un maestro que sepa, según convenga, abstenerse de actuar”<sup>219</sup>. En efecto, la absoluta primacía del educando, tal como la concibe la pedagogía contemporánea, lleva aparejado que el maestro se abstenga de enseñar, se mantenga privado de actuar sobre la persona del niño puesto que supondría “sofocar” su libre desenvolvimiento. Así lo dice la misma Montessori:

No podemos conocer las consecuencias de sofocar una acción espontánea en un tiempo en el cual el niño recién comienza a ser activo: tal vez sofoquemos la vida misma. La humanidad se muestra a sí misma en todo su esplendor intelectual durante esta tierna edad como el sol se muestra en la alborada, como la flor que abre sus pétalos; y debemos respetar religiosamente, reverentemente, estas primeras señales de individualidad<sup>220</sup>.

La acción natural y espontánea del niño no debe por ningún motivo ser coartada puesto que sería coartar su propia vida. Esto se ha de respetar “religiosamente”. El maestro no puede imponer nada al alumno, sino que ha de secundar siempre aquello que surja de él mismo. Se entiende, por supuesto, que están excluidos los actos peligrosos o inútiles. Es conveniente, insiste más adelante, “no impedir los movimientos espontáneos y no imponer tareas arbitrarias”<sup>221</sup>.

El maestro no es en sentido estricto un “maestro”; Montessori siempre consideró, más bien, que el maestro era un director de las experiencias de aprendizaje y, como lo veía principalmente como una ocupación de mujer, el término italiano usual en sus trabajos es *direttrice* (directora). La maestra o directora dirige la actividad educativa, no enseña. En sentido propio ya no existe proceso de enseñanza y aprendizaje, sino que se impone solamente este último. La directora está en medio de los niños, pasa cuando hace falta del uno al otro, asistiéndoles individualmente, dejando que cada uno se concentre sobre uno u otro género de materiales. Interviene lo menos posible. Ni castigos ni premios: actividad espontánea en serena expansión. El niño debe poder sentir, pensar, elegir, decidir, actuar, porque solo así sabrá obedecer su propia guía interior que le hará avanzar por el camino de mejora personal. En este sentido, la autonomía aparece como la única vía de llegar a conseguir la libertad<sup>222</sup>. No se trata de llegar a conseguir la libertad entendida como autonomía o dominio de sí mismo, sino que la autonomía es el principio, el punto de partida desde el que se educa. Esa

---

<sup>219</sup> AGAZZI, A. Op. Cit., p. 466.

<sup>220</sup> MONTESSORI, M. *Ideas generales sobre el método*. Madrid: CEPE, 1994, p. 65.

<sup>221</sup> Idem.

<sup>222</sup> Cfr. PLA MOLINS, M. – CANO GARCÍA, E. – LORENZO RAMÍREZ, N. “María Montessori: el Método de la Pedagogía Científica”, p. 79.

autonomía debe posibilitar al niño actuar. Nótese que no se ha de obedecer al maestro, sino a la propia guía interior que es la que sabe lo que debo hacer. Los principios de la autonomía y actividad se van radicalizando cada vez más en su aplicación concreta.

Esto puede hacer pensar que el maestro es pasivo, pero en realidad, hay un profundo activismo del maestro, que no dice relación con la comunicación del saber que posee a otro, sino con la facilitación de la acción del niño: lo que hace el maestro es cultivar y experimentar como lo hace el jardinero –aquí la influencia de Fröebel es evidente–; pero además crear el ambiente adecuado para suscitar el interés del niño. Por eso su actividad es permanente. El maestro que propone Montessori está ayudando al niño en todo momento, es decir, “indirectamente, en tanto que le ha provisto todo el ambiente preparado que incluye los medios que estimulen de inmediato y mantengan la actividad creadora del niño”<sup>223</sup>. En modo alguno se dice o se afirma que se ha de prescindir de maestros, pero es claro que estos ya no actúan como tales, sino que disponen el ambiente, interviniendo sobre los niños solo cuando se los requiera, porque gracias a esa actividad ambientadora, la enseñanza en realidad es autoenseñanza.

La importancia del ambiente en la concepción educativa de Montessori es fundamental. El mismo hecho de que la escuela sea en realidad una casa, es parte de un sistema completo de experimentos pedagógicos que acompañan a todo el material de enseñanza<sup>224</sup>. La clase debe tener siempre aparatos estimulantes, objetos, juguetes y literatura para que capitalicen en el interior del niño impulsos irresistibles de ser activo, de aprender y de familiarizarse con el mundo del adulto.

Ya no hay bancos, no hay pupitres, ni cátedra, símbolos del principio de esclavitud; los niños deben obrar en libertad, incluso de movimientos para lo cual nada puede obstaculizarlos. No es una casa para niños, sino *de* niños en libre expansión de su ser<sup>225</sup>. Más aún, el mobiliario que hay, sean mesas, sillas, adornos, cuadros, materiales, etc., todo está hecho a la medida del niño. Cuanto mejor ordenado y estructurado esté el ambiente, menos necesidad habrá de que intervenga el maestro, puesto que por sí mismo el niño se sentirá estimulado a obrar. Así lo enseña Montessori. Después de afirmar que el maestro debe disponer un ambiente adaptado a la personalidad del niño y resaltar que dicha actividad de ningún modo se hace en “los refugios y prisiones que llamamos escuela”, escribe:

---

<sup>223</sup> Ibidem, p. 75.

<sup>224</sup> Sobre el material didáctico ver PLA MOLINS, M. – CANO GARCÍA, E. – LORENZO RAMÍREZ, N. “María Montessori: el Método de la Pedagogía Científica”, p. 83.

<sup>225</sup> AGAZZI, A. Op. Cit., p. 467.



Debemos prepararle un ambiente donde la vigilancia del adulto y sus enseñanzas se reduzcan al mínimo posible; cuanto más se reduzca la acción del adulto, tanto más perfecto será el ambiente. Este es el problema fundamental de la educación [...]. Es preciso preparar con solicitud el ambiente, es decir, crear un nuevo mundo, el mundo del niño<sup>226</sup>.

Ciertamente que la educadora debe saber, debe estar bien formada, no obstante, esa formación ha de estar centrada en psicología y didáctica para que de ese modo pueda “saber no enseñar” y no actuar según el maestro tradicional, es decir, ese maestro autoritario que, en su orgullo, cree ser él quien crea todo lo que existe en el niño, quien logra hacerlo inteligente, bueno y piadoso. Por el contrario, como comenta Agazzi, Montessori sostiene que el verdadero maestro debe emplear el silencio en vez de la palabra; debe observar en vez de enseñar; debe revestirse de humildad en vez de recargarse de esa dignidad orgullosa que quiere aparentar infalibilidad<sup>227</sup>.

La palabra del maestro es silenciada por Montessori, en lo que supone una manifestación clara y evidente del oscurecimiento que experimenta la acción de enseñar en su método. La directora o maestra no puede usar y abusar de la palabra más que muy limitadamente. Dada la tendencia a la actividad que poseen los niños, es necesario pensar en clases variadas, en las que la palabra del educador sea breve. Al preparar sus lecciones, dice Montessori, la maestra debe prestar especial atención a este punto, contando y pensando el valor de las palabras que va a pronunciar<sup>228</sup>.

Los educadores, como se ve, tienen un papel muy activo, pero sumamente limitado. El maestro como causa de la ciencia, como aquel que comunica un saber, incluso práctico y concreto al niño, tal como lo entiende la pedagogía clásica, debe ser modificado y cambiado. La enseñanza no es algo que haga el maestro, sino, como ella misma lo afirma:

Es un proceso natural que se desarrolla espontáneamente en el ser humano. No se adquiere escuchando palabras, sino en virtud de las experiencias que el niño realiza en su medio ambiente. La tarea del maestro no es hablar, sino preparar y organizar una serie de motivos para la actividad cultural en un ambiente especialmente preparado para el niño<sup>229</sup>.

La acción de enseñar ha desaparecido y deviene aprendizaje. El maestro no tiene nada que decirle a su discípulo, nada que comunicarle a través de palabras significativas y que manifiesten el ser más profundo de las cosas, sino que solo debe preparar y

---

<sup>226</sup> MONTESSORI, M. *El método de la pedagogía científica*, p. 72.

<sup>227</sup> AGAZZI, A. Op. Cit., p. 467.

<sup>228</sup> MONTESSORI, M. *El método de la pedagogía científica*, p.124.

<sup>229</sup> MONTESSORI, M. *Educación y paz*. Buenos Aires: Errepar, 1998, p. 87.

organizar. El maestro es organizador, director, preparador de ambiente, pero no aquel que enseña la verdad. Sobre el maestro, llega a afirmar Montessori en estricta coherencia con su visión de la educación que “ha de ser sustituido por el material didáctico que corrige por sí mismo los errores y permite que el niño se eduque a sí mismo”<sup>230</sup>.

Médico como Montessori, otro de los más influyentes pedagogos del siglo XX y que encarnan los principios de la Escuela Nueva es Ovide Decroly (1871 – 1932). Crítico de la escuela tradicional por considerarla contraria a la forma natural de aprendizaje espontáneo, propuso un sistema pedagógico absolutamente distinto, casi revolucionario, que gira en torno a los llamados “centros de interés”, que son otro modo de manifestar la primacía del educando en el proceso de enseñanza aprendizaje. El principio dominante está expresado en su lema: “Una escuela por la vida y para la vida”. Para Decroly la escuela tenía que estar concebida desde un profundo respeto al niño. El ideal de la educación se hallaba en la propia realidad vital del educando. En efecto, el respeto por la actividad espontánea del niño y por sus maneras propias de adquirir los conocimientos, le hacen rechazar tanto los programas tradicionales divididos en materias diversas, como los métodos verbalistas centrados en el docente.

Su aporte más fundamental, sobre el que gira todo su método, son los “centros de interés”, esto es, temas de enseñanza que por su curiosidad y expectación han de suscitar en el alumno un fuerte deseo de aprender. Sin interés no se da el aprendizaje. Esto supone necesariamente, la concepción de una escuela abierta, que esté atenta en cada momento al interés de los niños. Estos intereses, según Decroly, surgen de las necesidades y de los instintos del niño, entre las que señala como más importantes y esenciales necesidades: la alimentación, como necesidad universal y prioritaria; la protección de la intemperie, para lo cual es necesario un hábitat y el desarrollo de diversas actividades; la defensa de los peligros y de los enemigos, lo cual supone la defensa de su vida frente al medio natural; finalmente, y en el caso de tener estas necesidades satisfechas, surge la necesidad de trabajar para transformar el entorno<sup>231</sup>.

Según nuestro autor, estas cuatro necesidades básicas, en tanto que generales, son comunes a todos los niños y, por tanto, pueden ser la base del programa escolar, convirtiéndose en los cuatro grandes centros de interés del programa de ideas

---

<sup>230</sup> MONTESSORI, M. *Manual práctico del método Montessori*. 3ª ed. Barcelona: Editorial Araluce, 1939, p.90.

<sup>231</sup> PLA MOLINS, M. – CANO GARCÍA, E. – LORENZO RAMÍREZ, N. “María Montessori: el Método de la Pedagogía Científica”, p. 83.

asociadas. Como se aprecia claramente, la dimensión especulativa y contemplativa, desaparece del horizonte más humano, primando solo lo práctico y técnico. El interés del que se trata es puramente pragmático<sup>232</sup>. Autonomía y actividad práctica siguen presentes como fundamentos más íntimos de las pedagogías más modernas, manifestados en este caso como interés práctico del propio educando. Sin duda, el interés aparece como clave en el aprendizaje. Lo que interesa es la vida que se encuentra alrededor del niño. La vida natural y social es para él la educadora por excelencia, por ello considera necesario que la escuela sea permeable y abierta, con el fin de que la vida se haga presente en la escuela y los alumnos aprendan de la realidad tal como es, sin simplificaciones inútiles.

En este contexto, el educador se convierte en un orientador del proceso de aprendizaje, que no debe violentar la forma y el ritmo individual de aprender de cada niño<sup>233</sup>. El papel del maestro, en el método Decroly, es importantísimo, pero una vez más, no como aquel que comunica la verdad al discípulo, como aquel que le transmite algo valioso que vale la pena saber y comprender, sino como un facilitador. Su papel, dice Florentino Rodríguez comentando a Decroly, es “de sugeridor, de excitador de curiosidades, de subrayador de ideas y conceptos”<sup>234</sup>. El método de los centros de interés, por su misma esencia, “no quiere maestros que hablen, que expliquen; quiere que los maestros consigan sin esfuerzo, como cosa natural, que sea el niño quien hable y el que actúe”<sup>235</sup> con sus diversos sentidos. El esfuerzo del maestro debe estar en “hacer atractiva las lecciones por la constante excitación de los sentidos del niño. Nuestros juicios son tanto más exactos, cuanto más numerosas las sensaciones en que se basan y de las cuales conservamos un recuerdo vivo y preciso”<sup>236</sup>.

Es el principio de libertad, que nacía con Rousseau y tenía a Dewey como uno de sus exponentes, el que será asumido también por Decroly en su llamado a proclamar la necesidad de respetar la autonomía de los alumnos, respetando los intereses y las tendencias naturales del niño y, consecuentemente, relegando la labor del maestro a

---

<sup>232</sup> En consonancia con el espíritu pragmatista de la pedagogía de su tiempo, ajeno a especulaciones filosóficas, Decroly no se dedicó a reflexionar de forma abstracta acerca de los fines de la educación, sino al estudio de los medios. “El programa de la Escuela cuyo objeto sea el aprendizaje para la vida debe tener por base las necesidades del hombre según su constitución psicológica y la constitución social: comer, beber, dormir, abrigarse, defensa contra los peligros, desarrollo psíquico, instrucción, aprendizaje de una profesión, etc.” (RODRÍGUEZ, F. *El método Decroly*. Madrid: Junta para ampliación de estudios e investigaciones científicas, Anales, XVIII, 1925, p. 303).

<sup>233</sup> PLA MOLINS, M. – CANO GARCÍA, E. – LORENZO RAMÍREZ, N. “María Montessori: el Método de la Pedagogía Científica”, p. 104.

<sup>234</sup> RODRÍGUEZ, F. Op. Cit., p. 300.

<sup>235</sup> Idem.

<sup>236</sup> Ibidem, p. 303.

organizar el medio en el que tenían que desenvolverse, con la mínima intervención exterior. El educador tiene que esforzarse, no en suprimir la libertad del niño, sino por el contrario, en dar entera satisfacción a sus necesidades de actividad y movimiento<sup>237</sup>. Se objetará, afirma Decroly, libertad para el niño ¿y para el maestro? A lo que responderá el pedagogo belga: “También libertad, toda la libertad; pero cuando la merezca, cuando sea capaz de usar de ella”<sup>238</sup>. De esta manera, se aprecia la minusvaloración que se posee de la figura del maestro, puesto que mientras que al niño no se le pone en duda su capacidad de usar de la libertad y su tendencia natural, el maestro aparece como teniendo que justificar su buen uso de la libertad. De hecho, el maestro no se ha de guiar por su conocimiento y ciencia, sino por “el interés del niño y los elementos que el medio le permita”<sup>239</sup>. En definitiva, y como señala el mismo Decroly en el Congreso de Educación Nueva celebrado en Calais en 1921:

El profesor habla poco. Su divisa debe ser: pocas palabras y muchos hechos. Presentar, hacer observar, manipular, experimentar, construir, coleccionar. En los comienzos toda enseñanza teórica y, en general, toda enseñanza debe ser, por decir así, desterrada de la escuela<sup>240</sup>.

Toda enseñanza debe ser desterrada, porque atenta contra la centralidad y los intereses del niño. El niño no es pasividad, por lo que no puede recibir pasivamente una determinada cantidad de información y de conocimientos seleccionados por otro, por el contrario, el niño de Decroly, participa personalmente en la elaboración de dichos conocimientos, buscando documentos, construyendo él mismo el material, experimentando directamente, descubriendo la realidad. No hay en la clase, como señala Agazzi, “un maestro que habla y unos alumnos que escuchan, sino una estrecha colaboración de uno y otro mediante la que el niño aprende a actuar”<sup>241</sup>. Pero si de un modo especial y particular el maestro ha de calla es en la enseñanza teórica, puesto que es vista como inútil e innecesaria. Más aún, sobre los libros sostiene Decroly algo que recuerda a Rousseau:

Hay que seguir experimentando y no fijar en libros las conclusiones que hayamos encontrado por muy fundadas que las consideremos. Un libro es una máquina parada y la vida esté en marcha constante<sup>242</sup>.

El libro no es vida, no es donde está la realidad, es preciso salir de la clase, salir de ese encierro de cuatro paredes y ponerse frente al aula verdadera de la naturaleza y de la

---

<sup>237</sup> Ibidem, p. 304.

<sup>238</sup> Cfr. RODRÍGUEZ, F. Op. Cit., p. 300.

<sup>239</sup> Idem.

<sup>240</sup> Ibidem, p. 304.

<sup>241</sup> AGAZZI, A. Op. Cit., p. 441.

<sup>242</sup> RODRIGUEZ, F. Op. Cit., p. 304.

vida. El pensamiento de Decroly ha sido tremendamente influyente, al punto que en el año 1932, un libro en homenaje suyo, reunía intervenciones de los más destacados pedagogos del siglo XX, como Claparède<sup>243</sup>, Cousinet, Freinet, Piaget, entre otros.

### **3.- El constructivismo pedagógico: Paradigma<sup>244</sup> fundamental de la educación contemporánea**

Hasta aquí hemos visto cómo el pensamiento que comenzó a gestarse en la Modernidad del siglo XVII y XVIII, se va consolidando en el orden pedagógico en una serie de corrientes o propuestas pedagógicas que se agrupan bajo el nombre de “Escuela Nueva” o “Escuela Activa”, y que fundadas en una concepción de autonomía absoluta y de rechazo de lo contemplativo, van desdibujando cada vez más la acción del maestro, van haciendo de este un simple facilitador, ayudante secundario, guía de los alumnos, pero de ninguna manera un agente comunicador de la ciencia al discípulo. Será el constructivismo pedagógico en sus diversas formas<sup>245</sup> la corriente que termine por consolidar y radicalizar este proceso que compromete la acción del maestro como una comunicación de bien y verdad al alumno.

Todo el desarrollo de las ideas que hemos venido desarrollando confluye, en el orden pedagógico, en esta corriente que asume la radicalización de la autonomía del sujeto, la primacía de la *praxis* sobre la teoría y, finalmente, la relegación del maestro a un ínfimo lugar. Aquellas ideas surgidas en el mundo renacentista, que fueron consolidadas por el racionalismo cartesiano y el empirismo de Bacon, aquellas ideas que afirmaban la subjetividad humana como principio de la realidad, aquellas ideas que privilegiaban la actividad productiva por sobre la contemplación, darán como uno de sus frutos más

---

<sup>243</sup> Eduard Claparède sostiene de él que es “realmente un psicopedagogo” que aspiraba a colocar en el fundamento de la educación, la actividad, la vida y el interés derivado de las necesidades profundas, partiendo del niño mismo (MORENO, P.L. “El método Decroly”. SANCHIDRIÁN, C. – RUIZ, J. (Coords). Op. Cit., p. 230).

<sup>244</sup> Hablar de paradigma constructivista no es ningún referente, pues hay muchas formas distintas de analizarlo (SANMARTÍ, N. y AZCÁRATE, C. “Reflexiones en torno a la línea editorial de la revista *Enseñanza de las Ciencias*”. *Revista Enseñanza de las Ciencias*, 15(1), 1997, pp. 3-9; MARTÍNEZ MARÍN, N.- SOLANO MARTÍNEZ, I.- JIMÉNEZ GÓMEZ, E. “Tirando del hilo de la madeja constructivista”, *Revista Enseñanza de las ciencias*, 17 (3), 1999, p. 480. Guba y Lincoln hablan de *paradigma constructivista*: ver BARRIO MAESTRE, J.M. “Las bases gnoseológicas de las modernas teorías sobre el aprendizaje. Una interpretación crítica del paradigma constructivista”. *Revista de Educación*, núm. 321, 2000, p. 355.

<sup>245</sup> Constructivismo empirista, piagetiano, sociohistórico, humano, radical, moderado, etc. (Cfr. MARTÍNEZ MARÍN, N. – SOLANO, I. – JIMÉNEZ, E. Op. Cit., p. 482. También: “El constructivismo es un movimiento heterogéneo. Se han identificado por lo menos las siguientes variantes: contextual, dialéctica, empírica, procesadora de información, metodológica, moderada, piagetiana, postepistemológica, pragmática, radical, realista, social y sociohistórica” (MATTHEWS, M.R. “Vino viejo en botellas nuevas: un problema con la epistemología constructivista”, *Revista Enseñanza de las ciencias*. 12(1), 1994, p. 81).

influyentes a este paradigma constructivista que explícitamente relega al maestro a una función menor, sin importancia ni trascendencia alguna, en lo que a la adquisición de la ciencia por parte del alumno se refiere. De allí la importancia de su estudio para la presente tesis. No obstante, igual que en los casos anteriores, no haremos un análisis exhaustivo de dicha corriente, sino que nos limitaremos a mostrar qué papel le reserva a la acción del maestro.

### 3.1.- *El constructivismo epistemológico*

Si bien es cierto que nuestro interés recae sobre el estudio del constructivismo en tanto que corriente o paradigma pedagógico y su influencia sobre la acción de enseñar, es necesario advertir que antes que cualquier otra cosa, el constructivismo es una teoría del conocimiento o más propiamente una Filosofía sobre el ser y el conocer<sup>246</sup>. Sus orígenes se remontan, en la antigüedad, a los escepticismos como el de Sexto Empírico o al de Protágoras; mientras que en el mundo moderno, sus precedentes están, como hemos estudiado, en el subjetivismo de Descartes y de Kant<sup>247</sup>. El constructivismo, en cuanto que visión de la realidad y del conocimiento, es una manifestación clara del inmanentismo moderno que no reconoce más realidad que la que surge de la acción del propio sujeto. Desde Kant, la realidad ya no puede conocerse en sí misma, sino que se conoce en la propia subjetividad. Son las operaciones del cognoscente las que producen el objeto de conocimiento, pero al hacerlo, se ponen entre el sujeto y la realidad “exterior” impidiendo que pueda conocerse la esencia de las cosas. Lo conocido es una construcción subjetiva. Si bien es cierto que no es una corriente homogénea, ni pueda decirse que el término “constructivismo” sea unívoco, sino que hay diversas maneras de entenderlo, dicho elemento inmanentista está presente en todas sus variantes y es, en definitiva, lo que interesa para la cuestión que nos ocupa.

Si se trata de establecer a sus referentes inmediatos, desde luego uno de los autores principales en la constitución de esta corriente es Jean Piaget (1896-1980), aunque no

---

<sup>246</sup> “El constructivismo hace afirmaciones epistemológicas sobre la naturaleza del conocimiento y, con frecuencia, afirmaciones ontológicas sobre la naturaleza del medio físico” (MATTHEWS, M.R. Op. Cit., p. 81). “El constructivismo es antes que nada una posición determinada de teoría del conocimiento” (ECHAVARRÍA, M. *Corrientes de psicología contemporánea*. Barcelona: Ediciones Scire S.L., 2010, p. 253).

<sup>247</sup> GAUBECA, L.M, “Análisis de las corrientes de la construcción”, en *Congreso Tomista Internacional. El humanismo cristiano en el III Milenio*, Roma, 21-25 de septiembre de 2003. “Una de las referencias clave del constructivismo es la filosofía trascendental de Kant” (ECHAVARRÍA, M. *Corrientes de psicología contemporánea*, p. 254). También ejercen influencia el empirismo de G. Berkeley y el de D. Hume, para quienes la realidad depende del sujeto.

el único<sup>248</sup>. La problemática por la que se interesa Piaget y a la que intenta dar respuesta a lo largo de su obra es filosófica o, más propiamente, epistemológica<sup>249</sup>: el problema del conocimiento y de su origen, cómo conocemos y cómo pasamos de estados de conocimiento de menor validez a estados de conocimiento de mayor validez, tomando como criterios, precisamente, los que sanciona el conocimiento científico. No obstante, su respuesta estará fundada en el biologismo evolucionista. El mismo lo reconoce al sostener que la influencia de Bergson le “permitió ver en la biología la explicación de todas las cosas”<sup>250</sup>. En efecto, en este autor confluyen, de un modo sintético, la epistemología kantiana y el psicologismo de Claparède, asumidos en la filosofía evolucionista de Darwin y Spencer. De allí que la inteligencia es, según Piaget, un resultado, no un facultad que se desarrolla; es el producto de la evolución, un “producto de la organización biológica”<sup>251</sup>. Siguiendo a Claparède, sostiene que la inteligencia no es más que el mecanismo por el que el hombre se adapta al medio. Como señala Echavarría, según Piaget:

La vida psíquica se entiende en función de su adaptación al ambiente. Así, lo importante es determinar la utilidad biológica de los actos. No hay que estudiar las distintas facultades humanas separadamente, sino que hay que estudiar el psiquismo humano globalmente en orden a su funcionamiento, y el organismo humano se ordena a la adaptación. Esto vale para todo el psiquismo y en particular para la inteligencia, que es un instrumento más para la adaptación al medio<sup>252</sup>.

Siendo así, es evidente que el conocimiento ha de entenderse en orden a la acción. Aprender no es hacerse con la realidad ni adquirir el conocimiento de la naturaleza de las cosas, sino simplemente construir, a partir de las informaciones tomadas del ambiente, estructuras<sup>253</sup> o esquemas mentales explicativos de la realidad que posibiliten la propia adaptación. Así como los animales se adaptan según su dotación genética, pero también según las condiciones del medio donde se desenvuelven, así la mente o el cerebro, que es materia especializada para aprender, también se debe transformar. Ahora bien, esa transformación se realiza, en primer lugar, en relación con el medio que rodea al hombre, y en segundo lugar, partiendo de aquellas *estructuras* o

---

<sup>248</sup> Entre los autores más recientes que constituyen una referencia en relación al constructivismo pueden señalarse: Ludwick Fleck, Mark Baldwin, Jerome Bruner, Peter Berger, Ernst Von Glasersfeld, Nelson Goodman, Joseph Novack, Paul Watzlawick, Humberto Maturana, George Kelly, entre otros.

<sup>249</sup> “Piaget, como tantos otros, es filósofo a pesar suyo” (CATURELLI, A. *Reflexiones para una filosofía cristiana de la educación*. Córdoba (Argentina): Dirección General de Publicaciones, Universidad Nacional de Córdoba, 1981, p. 167).

<sup>250</sup> *Ibidem*, p. 170.

<sup>251</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>252</sup> ECHAVARRÍA, M. *Corrientes de psicología contemporánea*, p. 255.

<sup>253</sup> El término “estructura” remite a un concepto que supone algo cualitativamente distinto de la suma de las partes. Es bien sabido que estructura en cualquier materia de conocimiento, consiste en una serie de elementos que, una vez que interactúan, producen un resultado muy diferente de la suma de sus efectos tomados por separado (*Ibidem*, p. 175).

esquemas mentales que el sujeto posee en sí mismo y que previamente ha construido. Así dice el mismo Piaget:

Algunos años de experiencia nos han llevado a pensar que el conocimiento no es el resultado de una mera acumulación de observaciones sino una actividad estructurante por parte del sujeto. No existen en el hombre estructuras cognitivas innatas; el funcionamiento de la inteligencia es hereditario, las estructuras de pensamiento van configurando los objetos mediante sucesivas acciones. En consecuencia una epistemología conforme con los datos de la psicogénesis solo puede ser constructivista, de ningún modo empirista o prereformista<sup>254</sup>.

En efecto, el conocimiento es construcción de esquemas que permiten darle significado a la información que se recibe del medio. Esta postura, como se aprecia, intenta ser una manera de entender el conocimiento que esté en un punto intermedio entre el empirismo y el racionalismo, y según la cual, no hay estructuras innatas, no hay tampoco contemplación de la realidad o, mejor dicho, experiencia sobre la realidad exterior, sino que conocer es construir a partir de aprendizajes o construcciones anteriores. Dicho más simplemente, el conocimiento es el producto de la interacción del niño y sus estructuras con el medio ambiente; el resultado de la interacción entre el que aprende y el medio, es decir, los objetos de la realidad<sup>255</sup>. De este modo, el conocimiento está siempre subordinado a estructuras de acción, estructuras que son construidas porque no están dadas ni en los objetos, ni en el sujeto. El conocimiento queda así ubicado en la zona de interacción entre el sujeto y el objeto. Si se quiere conocer se debe interactuar con el medio. Si se quiere conocer algo se debe manipular los objetos. Sólo se conoce el objeto si se actúa sobre él, antes de esa acción el objeto no existe y, por tanto, no se puede afirmar nada. La mente es, por tanto, un resultado: el resultado de un proceso, una especie de término de llegada, aunque no de detención.

Esto, evidentemente, constituye un avance con respecto al conductismo que solo se mueve en el ámbito del estímulo/respuesta. El hombre conoce por determinados estímulos a los que sigue necesariamente una respuesta determinada. Aquí Piaget<sup>256</sup>,

---

<sup>254</sup> Cfr. BARRIO MAESTRE, J.M. "Las bases gnoseológicas de las modernas teorías sobre el aprendizaje. Una interpretación crítica del paradigma constructivista", p. 365.

<sup>255</sup> Piaget localiza el conocimiento en la relación entre la experiencia que se tiene con la realidad del medio circundante y las estructuras de pensamiento que se van desarrollando a partir de ella, para adaptarse al mundo. Sentó las bases para entender el desarrollo cognoscitivo como un proceso del cual depende el aprendizaje, en oposición a la visión tradicional de aprendizaje como efecto inmediato de la transmisión proveniente de otros" (ORDÓÑEZ, C. "Pensar pedagógicamente desde el constructivismo. De las concepciones a las prácticas pedagógicas". *Revista de Estudios Sociales*, núm. 19, 2004, pp. 7-12).

<sup>256</sup> Ver PIAGET, J. *Psicología y Pedagogía*. Barcelona: Ariel, 1980; *Seis estudios de psicología*. Barcelona: Editorial Labor, 1991; *La psicología de la inteligencia*. 3ª ed., Barcelona: Editorial Crítica, 2009.



pone entre el estímulo y las respuestas dadas, ciertos procesos intermedios mediante los cuales los aprendices interpretan el estímulo poniendo en él aspectos que no se encuentran en el dato original, lo cual equivale a admitir que el conocimiento implica una cierta construcción subjetiva. De esta manera, partiendo de ciertos esquemas reflejos con los que el niño nace, al interactuar con el medio, dichos esquemas se van diversificando y ampliando para dar lugar a nuevas acciones que le permitirán ir atribuyendo significado a los diversos objetos. No se trata de que los padres o maestros le comuniquen algo, sino que por su relación con el medio, va evolucionando su conocimiento.

El hombre, por tanto, no se define por su ordenación a la contemplación de la verdad, sino por la interacción o simplemente por la acción. Conocer no es ver, no es contemplar, sino que es hacer, interactuar. Conocer es construir<sup>257</sup>. El desarrollo mental, en síntesis, es una construcción continua, comparable a la edificación de un gran edificio<sup>258</sup>. Se aprecia claramente cómo confluyen tanto el inmanentismo subjetivista de la Modernidad, con la primacía de la praxis sobre la teoría: conocer es construir la realidad en el interior de uno mismo a partir de la acción exterior<sup>259</sup>.

Ciertamente que no es Piaget el único que establece los principios más fundamentales del constructivismo, sin embargo, nos parece que está aquí la idea central de esta corriente en el orden epistemológico, idea que sintetiza Mario Carretero, uno de los más influyentes teóricos constructivistas:

Las distintas posiciones actuales que se consideran constructivistas comparten la idea de que el conocimiento humano no es simplemente una copia de la realidad, ni tampoco fruto de las disposiciones internas del individuo, determinadas biológicamente, sino un producto de la interacción de ambos factores. En el proceso de dicha interacción es donde se produce la construcción de conocimiento por parte del sujeto mediante la atribución de significado a la información con la que se va

---

<sup>257</sup> “Cuando se desarrolla un nuevo esquema, no es copiado de ningún sitio; el nuevo esquema no viene dado ni por el viejo ni por los datos actuales. Podríamos decir que el nuevo esquema es creado gracias a la equilibración... Piaget ve las estructuras de conocimiento construidas por el sujeto como resultado de sus propias acciones más que como estructuras procedentes de una fuente externa. Cada estructura es construida sobre las bases de otras anteriores y todas pueden ser rastreadas a partir de unas pocas estructuras preelazadas como, por ejemplo, el esquema de succión” (KOPLOWITZ, H. “La epistemología constructivista de Piaget. Exploración y comparación con varias alternativas teóricas”, en COLL, C. (Ed.). *Psicología genética y educación*. Barcelona: Okos-tau, 1981, p. 26).

<sup>258</sup> Cfr. PIAGET, J. *Seis estudios de psicología*, p.12.

<sup>259</sup> “No solo se construye el conocimiento acerca de la realidad sino que también se construye realidad. Es más, toda realidad como realidad humana es construcción de esta persona, de esta humanidad. El punto de partida del constructivismo es que todo saber, que escribe Prigogine, conlleva una construcción” (CAMARGO, A. “Del positivismo a los paradigmas de la hermenéutica y el constructivismo”. *Questiones Disputatae*. (2009), núm. 5, p. 38).

enfrentando. Esta es, en términos generales, la formulación constructivista básica que suele ser aceptada por todos los parientes de esta gran familia<sup>260</sup>.

De modo más sintético, pero no menos verdadero, Inger Enkvist, nos resume la naturaleza de esta corriente epistemológica al sostener en su obra *La buena y la mala educación* que:

El constructivismo es una teoría que afirma que el conocimiento del ser humano consiste en una construcción de ideas y estructuras en el cerebro. Todo lo que sabemos está guardado en el cerebro [...]. Todo conocimiento es un invento, una creación sin una relación con una realidad objetiva<sup>261</sup>.

En definitiva, lo que supone esta teoría del conocimiento constructivista es que el conocimiento humano no se recibe pasivamente ni del mundo ni de nadie (maestro), sino que es procesado y construido: “es el sujeto (observador) quien construye activamente el conocimiento del mundo exterior, y que la realidad puede ser interpretada de diversas formas”<sup>262</sup>, con lo cual, la idea de una verdad acerca de la realidad, desaparece por completo. Los constructivistas no necesariamente niegan la existencia del mundo real<sup>263</sup>, pero sostienen que “lo que conocemos de él nace de la propia interpretación de nuestras experiencias. Los humanos crean significados, no los adquieren”<sup>264</sup>. Ahora bien, es del todo evidente que, aun siendo una teoría del conocimiento e incluso una psicología del aprendizaje, el constructivismo estaba llamado a influir de modo profundo en el ámbito de la enseñanza y de la educación del ser humano.

### 3.2.- El constructivismo pedagógico

El constructivismo es el paradigma educativo que ha tenido y que tiene mayores repercusiones sobre el aprendizaje escolar en todos los niveles educativos. Desde la década de 1950 y de forma ininterrumpida, se ha ido imponiendo en el campo de la

---

<sup>260</sup> CARRETERO, M – LIMÓN, M. “Problemas actuales del constructivismo. De la teoría a la práctica”, RODRIGO, M.J. – ARNAY, J. (compiladores). *La construcción del conocimiento escolar*. Barcelona: Paidós, 1997, p. 65.

<sup>261</sup> ENKVIST, I. *La buena y la mala educación. Ejemplos internacionales*, p. 36.

<sup>262</sup> FEIXAS VILAPLANA, G. – VILLEGAS BESORA, M. *Constructivismo y psicoterapia*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000, p. 20.

<sup>263</sup> “Aunque la mayor parte de los constructivistas son realistas ontológicos –el mundo, aunque no se pueda conocer existe realmente aparte de nuestro pensamiento sobre él–, algunos (constructivistas radicales) son idealistas –el mundo se crea por el pensamiento humano y depende de tal pensamiento-. El constructivismo radical de Ernst von Glasserfeld es quizá el más conocido” (MATTHEWS, M.R. Op. Cit., p.80).

<sup>264</sup> ERTMER, P. – NEWBY, T. “Conductismo, cognitivismo y constructivismo: una comparación de los aspectos críticos desde la perspectiva del diseño de instrucción”. *Performance Improvement Quarterly*, 6(4), 1993, pp. 50-72.

psicología, la pedagogía y la didáctica<sup>265</sup>. Como señala Coll<sup>266</sup>, el recurso a los principios constructivistas con el fin de explicar y comprender mejor la enseñanza y el aprendizaje, y sobre todo, con la finalidad de fundamentar y justificar propuestas curriculares, pedagógicas y didácticas de carácter general, o relativas a contenidos escolares específicos, se ha convertido en los últimos años en un lugar común del profesorado y los profesionales de la educación. De allí que no sea exagerado afirmar que la mayoría de las investigaciones y aplicaciones docentes en ciencias se desarrollan bajo una visión constructivista<sup>267</sup>.

La principal dificultad de su análisis radica en que es un enfoque que contiene sensibilidades y perspectivas muy variadas puesto que, como hemos señalado, no hay un solo constructivismo. Desde luego, y como referente obligado y casi único hasta no hace mucho, la principal forma de constructivismo pedagógico es el constructivismo piagetiano<sup>268</sup>, fundado en la psicología genética, según la cual la inteligencia atraviesa por fases y estadios cualitativamente distintos, marcados cada uno por distintas estructuras o esquemas construidos por el mismo aprendiz. Junto a esta teoría han aparecido en los últimos años nuevos aportes que asumen diversas consideraciones sobre el proceso de aprendizaje desde la perspectiva constructivista. Las más significativas son la del bielorruso Lev Vigotsky, para quien el conocimiento es un producto social y cultural, de manera que el aprendizaje se verá influenciado por ciertas determinaciones del entorno; y la del norteamericano David Ausubel, para quien el aprendizaje solo se consigue si lo que se aprende es significativo, es decir, si está fundado en los conocimientos previos del alumno. Es la llamada Teoría del Aprendizaje Significativo, muy influyente en el ámbito pedagógico en nuestros días.

No obstante estas diferentes visiones, es posible identificar ciertos postulados fundamentales y comunes a todas sus variantes. El supuesto general sobre el que se fundamenta el constructivismo pedagógico, señala Florez, es que ningún sujeto recibe información pasivamente<sup>269</sup>. Ningún mensaje ni material nuevo se incorpora al sujeto si este no activa las estructuras previas adecuadas para procesarlo. Ninguna respuesta o

---

<sup>265</sup> PÉREZ-LÓPEZ, J. – JUAN-VERA, M.J. “El constructivismo en la educación infantil: Ausubel, Bruner, Vigotsky”, SANCHIDRIÁN, C. –RUIZ BERRIO, J. (coords). Op. Cit., pp. 293-306.

<sup>266</sup> COLL, C. “Constructivismo y educación escolar: ni hablamos siempre de lo mismo ni lo hacemos siempre desde la misma perspectiva epistemológica”. *Anuario de Psicología*, núm. 69, 1996, pp. 153-178.

<sup>267</sup> MARÍN, M. – SOLANO MARTÍNEZ, I. – JIMÉNEZ GÓMEZ, E. Op. Cit., p. 480.

<sup>268</sup> “Las teorías de Piaget señalan el punto de partida de las concepciones constructivistas del aprendizaje como un proceso de construcción interno, activo e individual” (TÜNNERMANN, C. “El constructivismo y el aprendizaje de los estudiantes”, *Revista UDAL*, vol. LXI, núm. 48, enero-marzo, 2011, p. 23).

<sup>269</sup> FLOREZ, R. *Hacia una pedagogía del conocimiento*. Bogotá: McGraw-Hill, 1994, p. 236.

conducta individual es copia ni reproduce pasivamente el estímulo exterior de algún maestro o manual. El verdadero aprendizaje humano es una transformación de estos estímulos iniciales, producto de las operaciones mentales del aprendiz sobre tales estímulos. De esta manera, se hace manifiesto que el alumno no puede aprender de algo que venga de fuera, sino que todo aprendizaje debe basarse en el propio alumno, en sus conocimientos anteriores, su voluntad de aprender y en sus propios intereses. Vygotsky lo afirma claramente en su obra *Pensamiento y lenguaje*: “La experiencia práctica demuestra que la enseñanza directa de los conceptos es imposible y estéril”<sup>270</sup>. El niño tiene dentro de sí todo lo que se necesita y si no se le molesta construirá antes o después los elementos culturales que le hace falta<sup>271</sup>. Mavilo Calero en su obra *Constructivismo pedagógico. Teorías y aplicaciones básicas*, señala que:

El aprendizaje dentro de este enfoque no descansa sobre la transmisión de ideas y conocimientos, en una actitud receptiva. Cada alumno construye su aprendizaje en forma activa, de acuerdo a sus interacciones significativas<sup>272</sup>.

El niño aprende en relación directa con el medio y en virtud de su propia acción exterior. Únicamente haciendo y experimentando es que se da el aprendizaje, es desde su propia actividad vital como el niño se desarrolla; partiendo de sus intereses y necesidades es que el niño se autoconstruye y se convierte en protagonista y eje del proceso educativo. Es necesario, sostienen los constructivistas, “darle las máximas oportunidades al alumno para aprender y desarrollarse”<sup>273</sup>. Si el alumno no actúa él mismo sobre los objetos, si no manipula e interactúa con las cosas no aprende. En este contexto, se ve que la dimensión contemplativa desaparece como poco útil o significativa. El mismo aprendizaje es definido como un “cambio perdurable en la conducta o en la capacidad de comportarse de una determinada manera, la cual resulta de la práctica o de alguna otra forma de experiencia”<sup>274</sup>. Esto manifiesta la influencia de la racionalidad práctica y utilitarista propia de la Modernidad. No hay un aprendizaje o una adquisición de conocimientos que en sí mismo sea perfecta del entendimiento humano sin relación con la acción. Aprender no es adquirir conocimiento nuevo, sino una modificación en la conducta que, en última instancia, se ordena a la propia adaptación.

---

<sup>270</sup> VIGOTSKY, L. *Pensamiento y lenguaje*. Madrid: Ediciones Fausto, 1995, p.65.

<sup>271</sup> Cfr. ENKVIST, I. *Repensar la educación*. Pamplona: EIUNSA Ediciones internacionales universitarias, 2006.

<sup>272</sup> CALERO, M. *Constructivismo pedagógico. Teorías y aplicaciones básicas*. México: Alfaomega Grupo Editor, 2008, p. 20.

<sup>273</sup> Ibidem, p. 74.

<sup>274</sup> ERTMER, P. – NEWBY, T. Op. Cit., p. 53.

### 3.3.- El maestro constructivista

Sobre estos principios del constructivismo pedagógico se fundamenta la acción del maestro, que es lo que nos interesa propiamente. En efecto, si el aprendizaje, como se ha señalado, no es un asunto de transmisión, internalización y acumulación de conocimiento, sino que se trata de un proceso activo por parte del niño que consiste en enlazar, extender, restaurar e interpretar y, por lo tanto, construir conocimiento desde los recursos de la experiencia y la información que recibe, entonces, el papel del maestro no puede ser de ninguna manera comunicar el conocimiento que posee sobre la realidad de las cosas, sino proporcionar los instrumentos para que el alumno lo construya a partir de su saber previo. De este modo se busca con insistencia, y así lo reclaman los mismos constructivistas:

Sustituir la enseñanza verbal, por la enseñanza mediante cosas. Conviene la intervención libre y directa del niño en su contacto con las cosas para ser miradas, tocadas y analizadas según los gustos de cada alumno. A los docentes no nos toca más que dirigir la observación, aclarar las dudas y conclusiones de ellas, resolver las consultas de los discípulos<sup>275</sup>.

El maestro es así un facilitador, un guía, pero no enseña la verdad, no propone una verdad para ser conocida, sino que da herramientas y materiales para que cada alumno construya su propia realidad. Desde luego que el maestro no solo es un espectador, no tiene un papel pasivo, todo lo contrario, debe ordenar, preparar materiales, experimentar, conducir, preguntar, etc., pero no comunica un saber al alumno a través de su palabra<sup>276</sup>. Esta debe ser sustituida por la acción. Y es que como señala Kilpatrick, uno de los principales constructivistas:

Debido a que somos sistemas cerrados, el lenguaje y otras formas de comunicación no ocasionan el intercambio de ideas entre nosotros, pero sí la construcción de realidades subjetivas para acceder a las experiencias que hemos tenido de situaciones en las que hemos tomado parte<sup>277</sup>.

No hay intercambio ni comunicación de ideas en un diálogo fructífero y beneficioso para el alumno y para el mismo maestro; somos sistemas cerrados, clausurados en nosotros mismos. Las palabras del maestro no son capaces de transmitir conocimiento, sino que

---

<sup>275</sup> CALERO, M. Op. Cit., p. 71.

<sup>276</sup> "Hablamos de un desplazamiento de acento, para indicar que al centrar ahora los procesos de transmisión del conocimiento en los aprendizajes, es decir, en el sujeto educando, en el aprendiz, en el alumno, esto no significa desconocer o suprimir la importancia de los procesos de enseñanza, y mucho menos, el rol del profesor. Lo que pasa es que el profesor deja de ser el centro principal del proceso, no que pasa a ser el alumno, pero no desaparece de él, sino que se transforma en guía, en un tutor, en un suscitador de aprendizajes, capaz de generar en su aula un ambiente de aprendizaje" (TÜNNERMANN, C. "El constructivismo y el aprendizaje de los estudiantes", p. 21.)

<sup>277</sup> KILPATRICK, J. "Lo que el constructivismo puede ser para la educación de las matemáticas". *Revista Educar*, núm. 17, 1990, p. 41.

en todo caso, permiten que el alumno construya realidades subjetivas. Cada uno de esas construcciones, de esos significados contruidos, posibilitan la construcción de otros nuevos, pero esa realidad interior no ha sido causada por la comunicación del maestro, sino por la misma actividad del alumno. Y es que como concluye de modo rotundo y definitivo el mismo Kilpatrick: “Los significados no puede ser comunicados; son necesariamente subjetivos”<sup>278</sup>. El maestro de ese modo no enseña, no puede enseñar. Lo dice también Piaget de modo rotundo y claro: “Todo lo que se le enseña a un niño se le impide inventarlo”<sup>279</sup>. Como el niño está llamado a ser creativo e inventar, o mejor dicho, construir, no es posible enseñarle nada, puesto que coartaría su genialidad. Dos investigadoras en el pensamiento de Piaget confirman esta apreciación:

Téngase en cuenta que la construcción del objeto no es el resultado de ninguna enseñanza. Es el resultado de la propia iniciativa del niño. Si el niño no actuase sobre los objetos no habría objeto para el niño. Si no hubiera objeto, el tiempo y el espacio no se podrían estructurar, la noción de causalidad nunca llegaría a existir y ciertamente no podría haber ninguna representación lógica, física o histórica. En resumen, si no hubiera acción voluntaria no habría conocimiento por parte del niño<sup>280</sup>.

Por su parte, Inger Enkvist sostiene que no son solo algunos los que afirman esta imposibilidad de comunicar el conocimiento. Dice la investigadora sueca: “Todos los investigadores del aprendizaje afirman que es imposible transferir conocimiento a alguien, que todos deben crear ese conocimiento de nuevo”<sup>281</sup>. Y funda esta apreciación en la absolutización de la autonomía que se la ha dado al educando: “La autonomía de los alumnos, en la práctica, ha sido un nombre para el aprendizaje sin docente o con el docente en segundo plano, como instructor”<sup>282</sup>. Esta autonomía del aprendiz, afirma Barrio:

Simboliza, por un lado, una cierta emancipación de la inteligencia, que puede controlarse a sí misma y nutrirse de sí misma: necesita menos de la ayuda exterior. Por otro lado, puede parecer que este planteamiento libera al enseñante de su responsabilidad en el aprendizaje, tradicionalmente considerada como factor primario y determinante del proceso”<sup>283</sup>.

---

<sup>278</sup> Ibidem, p. 45.

<sup>279</sup> Entrevista a Jean Piaget, Diario *El país* versión digital, [http://elpais.com/diario/1978/04/15/sociedad/261439217\\_850215.html](http://elpais.com/diario/1978/04/15/sociedad/261439217_850215.html), abril, 1978 [en línea], Última consulta: 2 de septiembre de 2014.

<sup>280</sup> KAMI, C. – DeVRIES, R. *La teoría de Piaget y la educación preescolar*. Madrid: Antonio Machado, 1995, p. 21.

<sup>281</sup> ENKVIST, I. *La educación en peligro*, p. 43. El constructivismo supone, dice Enkvist, “que el alumno no puede aprender de lo que le explica otra persona” (ENKVIST, I. *Educación: guía para perplejos*, p. 41).

<sup>282</sup> ENKVIST, I. *La educación en peligro*, p. 43.

<sup>283</sup> BARRIO MAESTRE, J.M. “Las bases gnoseológicas de las modernas teorías sobre el aprendizaje. Una interpretación crítica del paradigma constructivista”, p. 357.

El maestro, en el enfoque constructivista, no comunica sino que simplemente muestra a los estudiantes cómo se construye el conocimiento, promueve la colaboración con otros para descubrir las múltiples perspectivas que puedan surgir de un problema en particular y llegar a una posición autoseleccionada con la cual los alumnos puedan comprometerse, a la vez que comprendan la fundamentación de otras perspectivas con las cuales podrían no estar de acuerdo<sup>284</sup>. El maestro constructivista es un maestro participativo, activo, preocupado por sus alumnos, con diversas y múltiples actividades por realizar, sobre todo, fuera de la clase, pero es un maestro que no enseña, que no comunica conocimiento. Más aún, que no quiere enseñar.

Similar idea está en la psicología de Carl Rogers –a quien se estudiará más adelante en relación a las pedagogías no autoritarias–, pero que en cuanto se acerca a esta corriente constructivista conviene también mencionarlo. Dice Rogers: “Pienso que cualquier cosa que pueda enseñarse a otra persona es relativamente intrascendente y ejerce poca o ninguna influencia sobre la conducta”<sup>285</sup>. Lo que se enseña es intrascendente, no vale la pena enseñar a otro, puesto que eso enseñado no tiene repercusión en la conducta del otro y es esto lo que verdaderamente importa. No solo se aprecia el poco valor del maestro, sino que aparece claramente la finalidad pragmática del acto educativo. Pero continúa Rogers:

Cada vez estoy más convencido de que sólo me interesa el aprendizaje capaz de influir significativamente sobre la conducta. He llegado a sentir que el único aprendizaje que puede influir significativamente sobre la conducta es el que el individuo descubre e incorpora por sí mismo. El aprendizaje basado en el propio descubrimiento, la verdad incorporada y asimilada personalmente en la experiencia, no puede comunicarse de manera directa a otro<sup>286</sup>.

Para que se produzca el aprendizaje en el alumno es necesario que sea él mismo quien lo experimente y lo descubra. La primacía y exclusividad de la acción del alumno como constructor de su propio conocimiento llevaba consigo inevitablemente el cambio en la concepción del maestro y de su actividad propia. De modo lógico y natural, ante el exagerado énfasis en la actividad del alumno en su proceso de aprendizaje, ocurrió que “la figura del docente se fue desdibujando hasta ser visto por algunos autores como un

---

<sup>284</sup> Ver ERTMER, P. – NEWBY, T. Op. Cit., p. 61.

<sup>285</sup> MORENO, J. M. Op. Cit., p. 520.

<sup>286</sup> Idem.

simple espectador del desarrollo del alumno y de sus autoprocesos de descubrimiento<sup>287</sup>.

El maestro se convierte así en un facilitador, un guía, un motivador, un animador y orientador de la actividad del alumno articulando sus procesos constructivos con los contenidos organizados y seleccionados previamente; pero también, como señalan algunos autores, un problematizador de situaciones, un artífice de situaciones significativas, un interlocutor de aprendizajes<sup>288</sup>. Incluso es llamado “diseñador de instrucción”<sup>289</sup>, y como tal está encargado de: 1) Instruir al estudiante sobre cómo construir significados y como conducir, evaluar y actualizar efectivamente esas construcciones; y 2) Diseñar, ajustar experiencias para el estudiante de manera que los contextos puedan experimentarse de forma auténtica y coherente<sup>290</sup>. Pero, como se aprecia, de ninguna manera enseñar la verdad sobre el ser de la realidad.

Toda la actividad educativa, por tanto, se ha desplazado de la enseñanza hacia el aprendizaje, al punto que el alumno al no poder recibir conocimiento por parte de su maestro, se ha de limitar a aprender a aprender. No importa tanto lo que el alumno aprende, sino que sea capaz de aprender por sí mismo. Aprender a aprender es, por consiguiente, el mejor indicador del proceso constructivo, ya que posibilita usar un programa de aprendizaje propio, descubrir el conocimiento y no repetir conceptos ajenos. El alumno debe ser capaz de ir buscando las informaciones necesarias, progresivamente, con independencia de sus maestros. Prima la propia construcción sobre la verdad de las cosas, porque en el fondo, lo que radicalmente está detrás de las posturas constructivistas es la negación de dicha verdad. Todos los puntos de vista sobre la realidad son válidos, sostienen, porque no se puede decir que alguien posea la verdad. Es la entronización en el orden pedagógico del subjetivismo relativista, que incluso llega a sostener “que las escuelas enseñan como hechos lo que no son más que opiniones<sup>291</sup>. Es un rechazo a la realidad que socava profundamente la figura del maestro como comunicador de saber cierto y verdadero. De allí que se menosprecie no solo los conocimientos del maestro, como lo sostiene Calero, al señalar que “si queremos mantener despiertas sus curiosidades [las del alumno], y sus fuerzas en tensión, que él busque por sí mismo, ante todo, las soluciones, en lugar de recibirlas del

---

<sup>287</sup> TÜNNERMANN, C. “El constructivismo y el aprendizaje de los estudiantes”, p.24. Ciertamente que la figura de profesor-observador es la menos extendida; no obstante, sí que tiene mucha vigencia la de observador-interventor, el cual crea situaciones para facilitar la construcción del conocimiento.

<sup>288</sup> Cfr. CALERO, M. *Constructivismo pedagógico. Teorías y aplicaciones básicas*. México: Alfaomega Grupo Editor, 2008.

<sup>289</sup> Ver ERTMER, P. – NEWBY, T. Op. Cit., p. 50.

<sup>290</sup> ERTMER, P. – NEWBY, T. Op. Cit., p. 63.

<sup>291</sup> Cfr. ENKVIST, I. *Educación: guía para perplejos*, p.26.



maestro<sup>292</sup>; sino los mismos libros de estudio, como lo afirma Emilio Mira y López en su libro *Cómo estudiar y cómo aprender*.

Cuando un escolar utiliza uno o varios libros de texto para aprender, lo que estudia no es una realidad, sino el resultado de estudios que otros han hecho acerca de ella. En esto existe, a la vez, una ventaja y un peligro. La ventaja es el ahorro de energías y el aprovechamiento de mejores inteligencias. El peligro es el alejamiento excesivo de la realidad estudiada que es servida al lector, y por lo tanto, deformada, a través de un tejido verbal, gráfico o simbólico que la representa pero que no la constituye<sup>293</sup>.

La palabra del maestro deforma la realidad, es un obstáculo para el conocimiento del alumno que debe crear o construir su realidad propia con la finalidad de adaptarse convenientemente a su medio. Lo que está contenido en los libros, en tanto construcciones de otros, no pueden ser de ningún modo útiles al propio estudiante constructor.

Este desplazamiento del maestro lleva necesariamente a aquello que denuncia Enkvist<sup>294</sup> y que ya se apreciaba en la Escuela Nueva: la equiparación entre maestro y alumno. En efecto, se están borrando las diferencias entre niños y adultos, pero también, como señala la autora sueca, que en esto sigue a Hannah Arendt, las diferencias entre docentes y alumnos, y el resultado es una catástrofe.

Una de las ideas que se siguen de esta visión es que los niños deben ser autónomos y que los adultos únicamente deben observarlos desde los bastidores. Con ello se rompe el lazo entre las generaciones que en todas las sociedades ha sido la base para la unidad y la transferencia cultural<sup>295</sup>. La autonomía entendida como independencia con respecto a toda autoridad imposibilitaba que el maestro mantuviera el lugar que siempre había tenido. Teniendo el alumno que adquirir por sí solo el conocimiento, sin comunicación por parte del maestro, no hay razón alguna para pensar que este sea superior o tenga la primacía sobre el discípulo en el proceso de enseñanza-aprendizaje. La absolutización del aprendizaje le quita al maestro la superioridad que poseía, superioridad que no estaba fundada en su ser personal que compartía con el alumno, sino en sus conocimientos. No consistiendo la enseñanza en comunicación de ciencia, sino en construcción por parte del alumno, el hecho de que el maestro conozca más o tenga una determinada ciencia, no le da ninguna primacía. Calero es claro al respecto. Señala que el constructivismo:

---

<sup>292</sup> CALERO, M. Op. Cit., p. 72.

<sup>293</sup> MIRA y LÓPEZ, E. *Cómo estudiar y cómo aprender*. Buenos Aires: Editorial Kapeluz, 1946, p.4.

<sup>294</sup> ENKVIST, I. *La educación en peligro*, pp. 15-55.

<sup>295</sup> *Ibidem*, pp. 38 y ss.

Insta a que profesores y alumnos se ubiquen en el mismo nivel, en horizontalidad. El docente tiene que sacrificar su ubicación primigenia y bajar de su pedestal. El alumno tiene que sentirse igual que los demás humanos y aprender a tratarse de igual a igual con los otros<sup>296</sup>.

Por eso que el constructivismo desdeña cualquier tipo de autoridad. No ha podido resolver aquella antinomia de autoridad y libertad que aquejaba al mismo Rousseau, y opta por esta última. El maestro es facilitador, porque solo el alumno sabe lo que le apetece, lo que le interesa, lo que se enmarca dentro de sus conocimientos previos.

#### **4.- Pedagogías antiautoritarias**

Para finalizar esta mirada sobre la visión del maestro en las actuales corrientes pedagógicas es conveniente examinar algunas de las más importantes pedagogías libertarias o antiautoritarias, aun sabiendo que no necesariamente son posteriores en el tiempo al constructivismo e incluso en muchos casos comparten su misma perspectiva, no obstante, en ellas aparece el maestro completa y totalmente desplazado por su carácter contrario a la naturaleza libre del niño. En efecto, estas pedagogías, surgidas a partir de la lucha contra la represión y la búsqueda de espacios de libertad característicos de la segunda mitad del siglo XX, entendían la libertad como finalidad y método pedagógico. La única manera de formar personas libres (finalidad) era dejando que la experimenten en un régimen de libertad (método). A pesar de las diferencias que hay entre las distintas corrientes antiautoritarias, coinciden en que la convivencia entre los hombres se ha de fundamentar en la bondad de la naturaleza humana; en una lucha contra toda represión; y contra todas las formas de poder establecidas; por lo que terminan concretándose en la apertura de espacios de libertad para el alumno que conduce, inevitablemente, a prescindir del maestro o a relegarlo al mismo nivel del alumno o a ponerlo en un lugar secundario<sup>297</sup>. Entre estas corrientes destacamos las representadas por Paulo Freire, Carl Rogers y Alexander S. Neill.

##### *4.1.- Alexander S. Neill y las ideas que fundaron Summerhill*

Neill es el fundador de la Escuela de Summerhill, conocida por su defensa de una educación basada en la libertad y el autogobierno. La Escuela alcanzó gran

---

<sup>296</sup> CALERO, M. Op. Cit., pp. 86-87.

<sup>297</sup> “Desde los años sesenta, se percibe una fuerte corriente antiautoritaria tanto en el ámbito familiar como en el escolar. Se llega a afirmar que los padres estarían ejerciendo una autoridad ilegítima al tomar decisiones sobre sus hijos, y otro tanto los profesores al dirigir a sus alumnos. En consecuencia se pide que los padres se comporten como amigos de sus hijos y que los profesores ya no enseñen sino que se conviertan en *facilitadores*” (ENKVIST, I. *Educación: guía para perplejos*, p. 40).

reconocimiento durante los años sesenta y setenta y el libro *A radical Approach to child Rearing* del año 1960, conocido simplemente como Summerhill, se vendió por millones en varias lenguas. Pocas escuelas han podido imitar este proyecto, no obstante ha sido fuente de influencia, como también de controversias y debates.

Pese a la vocación de educador que Neill tenía, sus influencias intelectuales, como él mismo reconoce, no provienen del ámbito de la educación, sino de la obra de S. Freud, de H. Lane –quien además de ser una inspiración en el orden pedagógico<sup>298</sup>, fue quien lo introdujo al psicoanálisis–; de W. Reich –del que recibe la idea de que para conseguir la felicidad es necesaria la liberación sexual–; y de los Evangelios, aunque estos últimos con moderación pues de pequeño la formación religiosa impactó negativamente en él.

La propuesta de Neill está arraigada en dos principios fundamentales: 1) Todos los hombres son buenos por naturaleza, y 2) La felicidad es el fin de la actividad educativa. Veámoslos detenidamente: En primer lugar, los hombres son buenos por naturaleza, todo el mal o *thanatos* que puede haber en el niño no existe de forma natural o espontánea, sino que surge desde el exterior. Según el fundador de Summerhill, el mundo es negro y esa negrura hace resaltar la bondad del hombre. La idea general que tradicionalmente se ha enseñado “es que el hombre es un pecador al nacer y que debe ser formado para ser bueno”; sin embargo, para él esto no es así, sino que “no hay, ni jamás ha habido pecado original”<sup>299</sup>. El niño no tiene instintos criminales ni tendencia natural alguna hacia el mal. La criminalidad aparece en el niño como una forma perversa de amor<sup>300</sup> y, por tanto, es extrínseco a él. En lo que respecta al educador, a este le es suficiente el amor para asegurar la libre expresión de su personalidad. Pese a algunas dudas, esta fe en el hombre no lo abandonará jamás, e incluso será lo que le acerque a Reich, para quien el hombre era un “animal honesto, trabajador, cooperador, afectuoso...”. La influencia de Rousseau en este aspecto es manifiesta. La presencia del filósofo ginebrino es latente en toda su obra.

En segundo lugar, junto a esa bondad natural, pone Neill a la felicidad como la finalidad de toda acción educativa. La felicidad es la finalidad educativa capaz de aglutinar lo social, lo personal y el futuro. Quien es feliz durante la infancia tiene casi asegurado su

---

<sup>298</sup> Lane había montado una Escuela para jóvenes delincuentes regida por un sistema de autogobierno en el que cada integrante, incluidos los adultos, tenía un voto en la asamblea de la comunidad. Un antecedente casi exacto a la Escuela Summerhill.

<sup>299</sup> NEILL, A.S. *Summerhill*. 26ª ed., México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 41.

<sup>300</sup> Cfr. PUIG ROVIRA, J.M., “Alexander S. Neill y las pedagogías antiautoritarias”, TRILLA, J (coord). Op. Cit., p. 160.

buen desarrollo en el futuro. Pero ¿cómo se alcanza esa felicidad, fin de la actividad educativa? No hay otra manera que a través del amor y de la libertad. La libertad, sostiene, hace a los niños felices<sup>301</sup>. Esto supone ausencia de órdenes y de adultos autoritarios, limitación de la obediencia, posibilidad de decidir cuándo y qué se quiere aprender, reconocimiento de la sexualidad<sup>302</sup>, en síntesis, posibilidad de autodeterminarse.

Sobre esta autodeterminación, principio de toda la actividad educativa, está fundada la concepción que posee sobre el maestro. Este tiene un ámbito muy restringido, al punto que es propio y característico de la escuela de Summerhill que aunque los maestros tienen sus horarios estipulados de clases, los alumnos tienen el derecho de asistir o no. Las clases son una opción, no una obligación. Si el estudiante quiere aprender, en tanto que cuenta con su interés y con su deseo de aprender, tarde o temprano terminará aprendiendo en algún momento y con algún procedimiento. De allí que no importan los métodos, puesto que lo importante es el propio interés y motivación del alumno. No se trata de que el maestro va hacia el alumno buscando comunicar una verdad que tiene poseída porque sabe que es buena para su alumno, sino que de modo pasivo espera que el alumno se acerque a él. Pero aun así, cuando el alumno se acerca al maestro, no es en modo alguno para que este le manifieste lo que sabe, sino que debe acomodarse a lo que el mismo alumno reclama. No puede el maestro comunicar ni ciencia ni virtud. Dice Neill: “No entiendo con qué derecho los educadores obligan a los niños a adoptar lo que ellos consideran de buen gusto”. Y en el mismo lugar sostiene de modo radical: “Jamás trato de que los niños compartan mis ideas o prejuicios”<sup>303</sup>.

Neill es una muestra clara de cómo se ha hecho imposible armonizar y conciliar la principalidad del educando y su iniciativa, con la autoridad y presencia del maestro. Este es reducido en Summerhill a un igual que sus alumnos, inclusive teniendo tanta influencia como ellos. Quien educa y enseña no es el maestro sino la misma comunidad. “La comunidad es la mejor experiencia educativa que es posible imaginar, mucho más que la lectura de cuantos libros se quiera”<sup>304</sup>.

---

<sup>301</sup> Cfr. NEILL, A.S. *El nuevo Summerhill*. México: F.C.E, 1994, p. 76.

<sup>302</sup> La permisividad en temas de sexualidad es tan alto como con cualquier otro. Sólo se pondrá límites, explica Puig Rovira, “a aquellas conductas sexuales que pudiera poner en peligro la misma continuidad de la escuela”, es decir, máximo permisivismos (PUIG ROVIRA, J.M. “Alexander S. Neil y las pedagogías antiautoritarias”, p. 156).

<sup>303</sup> NEILL, A. S. *Summerhill*, p. 126.

<sup>304</sup> ROVIRA PUIG, J.M. “Alexander S. Neil y las pedagogías antiautoritarias”, p. 162.

#### 4.2.- Carl Rogers y la no directividad

Carl Rogers, uno de los más importantes psicólogos de su generación, poseía una particular visión de la naturaleza humana, la cual le llevó no solo a crear una terapia psicológica original, sino que a poner las bases también para una nueva manera de entender la educación. En efecto, el principio fundamental sobre el que se funda su método psicológico, denominado “de la no-directividad”, lo expone él mismo en su obra *Psicoterapia y relaciones humanas*:

Los seres humanos tienen la capacidad, latente o manifiesta, de comprenderse a sí mismos y de resolver sus problemas de modo suficiente para lograr la satisfacción y la eficacia necesarias a un funcionamiento adecuado<sup>305</sup>.

Dicho de otro modo, la misma persona es quien tiene la capacidad de solucionar sus propios problemas, no por la ayuda del terapeuta, sino por el mismo poder y capacidad del cliente. Esto supone una vez más la radical bondad de la naturaleza humana. El hombre es capaz de vivir del mejor modo posible, siempre y cuando no se ponga obstáculos ni se altere ese libre desarrollo. Para Rogers, comenta Rovira, “está claro que las relaciones interpersonales que no respetan la autoimagen e imponen criterios externos de valoración de la experiencia son el factor que desbarata la natural disposición a optimizar el propio desarrollo”<sup>306</sup>. De este modo, toda la acción terapéutica está centrada en el cliente-paciente y, se ordena a que él se sane a sí mismo.

Con estas ideas Rogers elabora una verdadera teoría de la educación centrada en el alumno. Si veía a sus pacientes-clientes, nos dice, “como dignos de confianza y básicamente capaces de descubrirse a sí mismos y de guiar sus vidas ¿por qué no podría yo crear la misma clase de clima con estudiantes (...) y promover un proceso autodirigido de aprendizaje?”<sup>307</sup>. En efecto, esa capacidad de resolver los problemas se traduce en el orden educativo en una capacidad natural de aprender por sí mismo, de autodirigir su propia adquisición de conocimientos, una capacidad que se hace más firme cuando el alumno encuentra un clima de libertad y es valorado positivamente por sus educadores. El principio de no-directividad es el que debe regir todos los intercambios humanos, también en educación, por lo que no se puede intervenir en la

---

<sup>305</sup> ROGERS, C. – KINGET, M. *Psicoterapia y relaciones humanas*. Madrid: Alfaguara, Vol. I, 1971, p. 28.

<sup>306</sup> ROVIRA PUIG, J.M. “Alexander S. Neil y las pedagogías antiautoritarias”, p. 167.

<sup>307</sup> ROGERS, C. *Carl Rogers on personal power. Inner Strength and Its Revolutionary Impact*. New York: Delacorte Press, 1977, CASANOVA, E. “El proceso educativo según Carl Rogers: La igualdad y la formación de la persona”. *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, n. 6, 1989, p. 601.

formación de otras personas. En reacción al conductismo imperante que otorgaba una absoluta preponderancia al terapeuta y al maestro en la relación interpersonal, afirma Rogers que el proceso educativo se centra sobre una persona que debe ser aceptada y no sobre un objeto que debe ser transformado desde el exterior. El conductismo es directivista y autoritario y le otorga al maestro el rol principal de la actividad educativa, siendo él el poseedor de los conocimientos y reduciendo al alumno a un mero recipiente; la conferencia o clase magistral es el modo como se llena dicho recipiente y el examen, la forma de medir la cantidad vertida. Frente a esto, reacciona Rogers afirmando que “no podemos enseñar a otra persona directamente”. De esta manera, no hay propiamente adquisición de conocimientos si no es por la experiencia de cada sujeto. Nadie debe imponer significados a los demás. No se puede comunicar el propio conocimiento, cada individuo construye o elabora el suyo. Como se ve y, tal como lo señalamos anteriormente, Rogers se ubica, con su reacción, en la línea del constructivismo pedagógico.

La labor del maestro no tiene que ver con la transmisión de su saber, sino con la de facilitar el aprendizaje. La finalidad de la acción educativa, según Rogers, no es otra, que la facilitación del cambio y la adaptación. Con una profunda influencia del funcionalismo, según este autor, el hombre educado no es el que sabe una ciencia o posee virtudes morales, sino aquel que se adapta y cambia. En su libro *Libertad para aprender* afirma que “el hombre educado es el que se ha dado cuenta que no conocer es seguro y que el proceso de búsqueda del conocimiento es aquello que da las bases para la seguridad”<sup>308</sup>. No hay que aprender contenidos, no hay que aprender la verdad acerca de las cosas, sino aprender a adaptarse, aprender a buscar conocimiento, aprender a aprender. El maestro es así un facilitador de aprendizaje y como tal, no enseña, no comunica lo que sabe. Los resultados de la actividad de enseñar, sostiene, “son intrascendentes o bien dañinos”<sup>309</sup>. La enseñanza se desplaza de esta manera, hacia el aprendizaje. Rogers llega a decir que “el aprendizaje basado en el propio descubrimiento, la verdad incorporada y asimilada personalmente en la experiencia, no puede comunicarse de manera directa a otro”<sup>310</sup>.

Al no existir comunicación de saber, ¿dónde radica la perfección propia del maestro? Es el mismo Rogers quien sostiene que dicha perfección no descansa en sus

---

<sup>308</sup> ROGERS, C. *Freedom to learn. A view of what education might become*. Columbus, OH, Charles E. Merrill, 1969, p. 101, ZIMRING, F. “Carl Rogers”, *Prospects*, UNESCO, International Bureau of Education, v. XXIV, n.3-4, 1994, p. 412.

<sup>309</sup> CASANOVA, E, Op. Cit., p. 600.

<sup>310</sup> ROGERS, C. *On becoming a person*. Boston, Houghton Mifflin Comp, 1961, p. 275, CASANOVA, E. Op. Cit., p. 601.

habilidades para enseñar ni en la ciencia que posee ni en el diseño curricular ni en las metodologías o tecnologías de las que se sirve; tampoco en las lecturas que ha hecho ni en los libros que utilice ni en el modo de hacer las presentaciones; todo esto, ciertamente, ayuda, pero no reside ahí la capacidad del docente para facilitar el aprendizaje. Como él mismo lo señala, dicha capacidad “descansa en las cualidades actitudinales que existen en la relación interpersonal entre el facilitador y el aprendiz”<sup>311</sup>. Dicho de otro modo, en su capacidad de generar empatía, autenticidad y confianza, para que el alumno, por sí mismo adquiera los conocimientos. Y cuanto más genuino y auténtico sea, más capacidad de facilitar el aprendizaje. El rol fundamental del docente en la perspectiva de la no-directividad es, en síntesis, lograr que el aula y la escuela sean entornos agradables, acogedores y seguros, en los cuales los estudiantes no se sientan amenazados ni agredidos.

#### 4.3.- Paulo Freire y la educación liberadora

El pensamiento de Paulo Freire es extenso, variado y muy complejo y surge como una propuesta ante los diversos problemas educativos, sociales y políticos que vivía América Latina en la década de los sesenta y setenta. Es realmente difícil encasillarlo en una determinada corriente, disciplina o método determinados, por lo que nos limitaremos a esbozar sus principios más fundamentales, así como su concepción de la acción del maestro.

En la línea del constructivismo epistemológico, sostiene Freire que el conocimiento es una construcción social y no una copia o reproducción de la realidad. En oposición al positivismo pedagógico, propuso una pedagogía de liberación no autoritaria y directivista como un desafío abierto a los modelos pedagógicos existentes que él consideraba como “educación bancaria”. Esta educación es aquella que trata el conocimiento como hechos aislados, ahistóricos que debían ser simplemente depositados en las mentes de los estudiantes, del mismo modo que un banquero deposita fondos en su cuenta. Sobre ella dice Freire que es un acto de depositar, en dicho acto “los educandos son los depositarios y el educador quien deposita”<sup>312</sup>. Y más adelante agrega:

En vez de comunicarse, el educador hace comunicados y depósitos que los educandos, meras incidencias, reciben pacientemente, memorizan y repiten. Tal es

---

<sup>311</sup> ROGERS, C. *Freedom to learn*, p. 105.

<sup>312</sup> FREIRE, P. *Pedagogía del oprimido*. 30ª ed., México: Siglo Veintiuno Editores, 1983, p. 51.

la concepción “bancaria” de la educación, en que el único margen de acción que se ofrece a los educandos es el de recibir depósitos, guardarlos y archivarlos<sup>313</sup>.

En este caso la mente del discípulo es puramente pasiva y está sujeta a los dictados del mismo maestro quien ocupa el centro de la actividad educativa. En este tipo de educación las ideas son dictadas, no hay intercambio de ideas. No se debate o discuten temas, sino que se trabaja sobre el educando. En palabras del propio Freire: “Le imponemos una orden que él (el educando) no comparte, a la cual solo se acomoda. No le ofrece medios para pensar auténticamente, porque al recibir las fórmulas dadas, simplemente las guarda”<sup>314</sup>. El centro del método es el profesor, el texto y la clase magistral, con la mínima participación y diálogo.

Se aprecia en su libro *Pedagogía del oprimido*, cómo critica el espíritu de la concepción bancaria de la educación, puesto que esta reduce la grandeza de la acción de enseñar al acto de depositar, de transferir, de transmitir valores y conocimientos. Junto con el carácter bancario de este tipo de educación centrado en el maestro, añade la denominación de educación vertical. En efecto, el educador impone desde arriba hacia abajo sus propias ideas y visión del mundo, estableciendo una relación de opresor-oprimido<sup>315</sup>. El alumno es puramente pasivo y debe contentarse con recibir aquello que el maestro quiera transmitirle. Es esta enseñanza, además de expositiva e impositiva, una enseñanza basada en la entrega de determinada cantidad de informaciones, anulando la creatividad y la misma iniciativa e interés del educando. La educación bancaria es repetitiva, individualista, equiparadora, dogmática, autoritaria y conservadora, en ella el maestro gendarme pretende mantener la estructura del orden imperante. Es dicha concepción de la educación la que está en el centro de sus críticas.

Frente a este tipo de educación, Freire propone una educación liberadora, esto es, una educación no directiva ni autoritaria, que promueve el diálogo, a través de la palabra, como lo fundamental para realizar el acto cognoscente. Enseñar no es comunicar conocimiento, transferir la verdad contenida en la mente del maestro a la mente del discípulo, sino que es dialogar en orden a que los interlocutores aprendan juntos y que juntos busquen la significación de los significados<sup>316</sup>. El diálogo es considerado por este pensador latinoamericano mucho más que como un método, como un verdadero pilar de toda su manera de entender la educación. Por eso, para poner en práctica el

---

<sup>313</sup> Ibidem, p. 52.

<sup>314</sup> FREIRE, P. *La educación como práctica de la libertad*. México D.F: Siglo Veintiuno Editores, 1969, p. 93.

<sup>315</sup> FREIRE, P. *Pedagogía del oprimido*, pp. 50-54.

<sup>316</sup> Cfr. FREIRE, P. *Pedagogía del oprimido*, p. 55.



diálogo, el educador no puede colocarse en la posición ingenua de quien pretende detentar todo el saber. Debe por el contrario, colocarse en la posición humilde de quien sabe que no lo sabe todo, reconociendo que el analfabeto no es un hombre perdido fuera de la realidad, sino que es alguien que tiene toda una experiencia vital y que, por eso, es portador de un saber<sup>317</sup>.

El diálogo es lo que en definitiva permite superar la antítesis educador-educando, opresor-oprimido, puesto que está fundado en la igualdad, la colaboración, la unidad, posibilitando la autenticidad de la educación y el despertar de la conciencia crítica de los educandos en la búsqueda de la comprensión y de la transformación de la realidad. En este contexto aparece el educador como un liberador, como aquel que junto a los educandos, proporciona las condiciones para que se supere el conocimiento que se encuentra al nivel de la opinión, *doxa*, por el conocimiento verdadero el que se da a nivel del logos. La educación es un instrumento de liberación y el maestro ha de crear conciencia de la condición de opresión en la que está el educando. En este sentido, el maestro es un problematizador, que suscita preguntas, cuestionamientos, dudas, etc. De allí que sostenga Freire que es necesario desarrollar una pedagogía de la pregunta, que no dé tanta importancia a la respuesta que tiene el maestro –respuesta a preguntas que muchas veces los alumnos no han hecho–, sino que fomente la misma autonomía del educando. El maestro según Freire es aquel que incentiva y potencia la libertad del alumno para procurar la verdad en común oyendo, preguntando e investigando.

Lo que fundamenta esta pedagogía de la pregunta, no es sino que según Freire no se da propiamente enseñanza de uno sobre otro, nadie educa a nadie, y nadie se educa a sí mismo. El maestro tiene que dejar de enseñar a alumnos y empezar a enseñar a individuos, a seres humanos, para procurar su libertad. La noción de alumno misma es vista con recelo, porque supone una cierta inferioridad, por ello que el enseñar a individuos, manifiesta que tampoco hay maestros en sentido propio, sino que hay otros individuos que cumplen la función de tutor de un proceso que en realidad es de autoformación. Por eso, cuando señala Freire que “quien afirme que el educador no enseña es un mentiroso o demagogo”, no significa que reivindica la enseñanza en sentido clásico, sino que le da un significado distinto a dicho acto. De hecho agrega de inmediato: “Enseña el maestro como parte del acto más importante que es el aprender”. En efecto, la autonomía del educando ha llevado a absolutizar el aprendizaje, relegando la enseñanza a una participación o colaboración secundaria con dicho aprender.

---

<sup>317</sup> GADOTTI, M. – TORRES, C. *Paulo Freire: Una biografía*. Primera edición en español, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2001, p. 68.

\*\*\*

Hemos visto a lo largo de este capítulo cómo los principios filosóficos de la Modernidad y de la Ilustración están expresados en la visión del maestro que poseen las nuevas pedagogías. En efecto, desde los pedagogos que siguen a Rousseau hasta las corrientes más actuales se observa claramente cómo aquellos fundamentos han ido conduciendo, en el proceso de enseñanza-aprendizaje, a otorgarle un mayor protagonismo a la acción práctica del alumno. La acción del maestro, por tanto, aparece difícilmente conciliable con la autonomía otorgada al discípulo, y así aparece relegado a un segundo orden. De manera especial se aprecia cómo el maestro, en estas corrientes, no comunica un saber a su discípulo, no transmite aquello que él ha contemplado en su interior, sino que ayuda y facilita al discípulo a acercarse a las cosas y a construir a partir de allí su propia realidad y visión del universo. La comunicación de la verdad es vista como un mal que se opone a la propia capacidad creativa del discípulo. El maestro ve así oscurecida su acción y reducida a facilitar instrumentos, garantizar la libertad, promover la creatividad, y un largo etcétera que no incluye conservar el conocimiento que el género humano ha ido elaborando a través de la transmisión de maestros a discípulos.

## **5.- Síntesis de la primera parte**

En esta primera parte hemos revisado las principales visiones que acerca del maestro pueden encontrarse en las pedagogías más actuales, así como sus fundamentos filosóficos últimos. Después de lo cual no es difícil apreciar cómo este ha sido postergado a un lugar muy secundario del que la misma experiencia común le reclama: facilitador, director, organizador, diseñador, gestor, son algunas de las denominaciones que ha recibido y sigue recibiendo el maestro en el contexto de las nuevas pedagogías, todas ellas encaminadas a hacer manifiesto que en el nuevo rol del docente está excluida la posibilidad de enseñarle algo al alumno. Definitivamente su presencia se ha oscurecido.

Aunque muchas de las actuales corrientes pedagógicas, incluido el constructivismo, se esfuerzan por hacer ver que el maestro es hoy aún más necesario e importante que antes en la actividad educativa, lo cierto es que ya no se lo concibe como aquel que le comunica un saber al alumno disponiéndolo hacia la contemplación de la realidad. El maestro se halla ante una encrucijada de la que no le es fácil salir, ya que por un lado su vocación le lleva a darse a su alumno, pero la nueva pedagogía le presenta esa

acción como una reducción o limitación de la autonomía que debe tener el alumno. No es fácil encontrar el equilibrio entre su acción y la del discípulo; entre moverlo a que piense o a que pueda ser capaz de desenvolverse en la vida práctica; entre dirigirle una palabra en la que haya entendido las cosas o presentarle las cosas directamente; estas dificultades hacen que lo que suele ocurrir sea que la presencia del maestro cause un marcado desconcierto, en tanto, es visto como un potencial limitador de la libertad irrestricta del educando.

Los principios que inspiran estas corrientes, impiden que se consigan encontrar la armonía y el orden necesario que ha de darse entre el maestro y el discípulo. En este sentido, sigue manteniéndose la dicotomía autoridad – libertad y, por consiguiente, el maestro aparece como coartando y limitando la libertad del alumno. De manera que para que aparezca más claramente la autonomía del alumno, se rechaza de modo vehemente la mera posibilidad de que el maestro sea un comunicador o transmisor (*tradere*) de ciencia al alumno. El maestro no puede comunicar aquello que el alumno debe llegar a saber. Su acción está limitada a facilitar, disponer, motivar, diseñar y, tantas otras acciones que hemos visto, y que cargan al docente de actividades, pero se le priva de aquella que le es propia y específica: enseñar.

Por otra parte, se vuelve difícil conciliar la realidad que el alumno ha de llegar a conocer con las palabras del maestro. Estas parecen alejar al alumno de las cosas, más que acercarlo, en tanto, contienen algo generado en el mismo maestro y no en la individualidad y subjetividad del alumno. Poner a este último frente a las cosas es el más idóneo modo de aprender. Cualquier obstáculo entre ellas coarta la creatividad del que aprende y la capacidad de descubrir por sí mismo.

Esta dialéctica entre palabras y cosas está ligada íntimamente con la oposición que se da entre el conocimiento especulativo y práctico. El alumno debe hacer, debe adquirir conocimientos prácticos que le permitan manipular las cosas. El simple conocimiento de la realidad es visto como inútil y de poco interés para el alumno. No solo hay que conducirlo hacia las cosas, sino hacia una actitud práctica y utilitaria con respecto a ellas.

De acuerdo a lo cual nos atrevemos a afirmar que el mismo término “maestro” ha adquirido un sentido equívoco en nuestros días, que no significa ya lo mismo que solía significar en el mundo clásico. De allí que el mero hecho de que se siga utilizando el término no impide afirmar que el maestro, en cuanto tal, haya sido desplazado y su

papel oscurecido por la nueva manera de entender la enseñanza. Más concretamente, los principios que fundamentan las teorías pedagógicas han contribuido a levantar un manto de sospecha sobre la acción del maestro que le obliga, para evadirla, a dejar de enseñar y comunicar su saber. Esta situación hace que muchos maestros se encuentren perplejos, sin saber si seguir las modas más actuales, las metodologías más avanzadas o, por el contrario, realizar aquello que la experiencia y la propia vocación parece señalar.

No puede negarse que la superación del enciclopedismo y del conductismo, que ven la enseñanza como una acción mecánica, puramente exterior, por la que desde fuera se pretende enseñar algo al alumno es, en sí mismo, un avance significativo en la comprensión más profunda del acto de enseñar, sin embargo, la radicalidad de la autonomía del sujeto humano, defendida y exaltada por la Modernidad<sup>318</sup>, así como el desprecio de la actividad contemplativa, ha vuelto difícil la conciliación entre la acción interior del alumno y la acción exterior del maestro. Ante la urgencia de escoger entre la interioridad y la exterioridad, se ha optado claramente por la primera y se ha oscurecido la segunda. El maestro no ha de comunicar, no ha de coartar el libre desarrollo y crecimiento del alumno. Rousseau y Kant marcaron el camino, pero el olvido del maestro se ha ido radicalizando cada vez más, como se ha visto, hasta el punto de silenciarlo y de dejarlo sin su palabra.

---

<sup>318</sup> Se verifica por doquier una exaltación de la persona humana, sus derechos y su libertad; pero, al no buscar un fundamento metafísico real, dichos planteos teóricos terminan en procesos relativistas, nominalistas y hasta nihilistas (Ver HERNÁNDEZ LAMAS, G. "Persona humana y educación: El fin de la educación y la persona humana", *Actas del I Congreso Internacional Tomista*, Santiago de Chile: Centro de Estudios Tomistas, 2012, p. 22).

## **SEGUNDA PARTE:**

### **LA ACCIÓN DEL MAESTRO EN LA OBRA DE TOMÁS DE AQUINO: LAS FUENTES Y LOS LUGARES PRINCIPALES EN LOS QUE SE TRATA LA CUESTIÓN**

Vista la actualidad que plantea la cuestión sobre el maestro en esta encrucijada en la que el desarrollo del pensamiento contemporáneo la ha puesto, y vista la conveniencia de volver sobre el pensamiento de Tomás de Aquino, corresponde en esta segunda parte comenzar a analizar la reflexión del Aquinate sobre la acción del maestro. Para lo cual estudiaremos primeramente, no tanto la doctrina misma sobre dicha acción (lo cual se verá en la tercera parte), sino algunos aspectos preliminares que posibilitarán una comprensión más profunda de esa misma doctrina. Nos referimos, en primer lugar, a las fuentes de las que se nutre el Angélico, o más propiamente, a la recepción que realiza del pensamiento clásico sobre la acción del maestro y que asume en una síntesis notable. En segundo lugar, estudiaremos aquí los diversos lugares en los que a lo largo de toda su obra trata la cuestión sobre el maestro, deteniéndonos de un modo especial en la cuestión 117 de la *Summa Theologiae*, por estar allí la acción docente ubicada en un lugar completamente original.

Para lo cual se estudiará en esta parte:

- 1) En primer lugar, la recepción que realiza Tomás de Aquino del pensamiento clásico, a fin de poder apreciar con claridad el modo en el que está asumido y elevado (capítulo 3);
- 2) En segundo lugar, las obras y los contextos en las que Tomás de Aquino hace referencia a la cuestión sobre el maestro, atendiendo de modo particular al lugar en el que está ubicada la acción de enseñar en la cuestión 117 de la *Summa Theologiae* (capítulo 4).



### III. LA RECEPCIÓN DEL PENSAMIENTO CLÁSICO SOBRE EL MAESTRO EN LA OBRA DE TOMÁS DE AQUINO

En este capítulo se mostrará cómo el pensamiento sobre el maestro de Tomás de Aquino contiene una riquísima tradición de pensamiento clásico en torno a la acción de enseñar, pero asumida de tal modo en su propio pensamiento que se encuentra en él ennoblecida y elevada. Dicho de otro modo, en la síntesis que elabora el Angélico está todo lo nuclear del pensamiento anterior sobre el maestro pero elevado y armonizado en un orden superior que no solo posibilita que sean superadas todas las dificultades o contrariedades que ese mismo pensamiento presentaba, sino que también posibilita comprender más plenamente la misma acción del maestro.

En este sentido, hay que señalar que no profundizaremos en el pensamiento pedagógico de los autores clásicos, ni tampoco en su doctrina sobre el maestro, sino que pondremos de manifiesto una serie de contenidos fundamentales que integran la reflexión de Tomás de Aquino sobre la acción de enseñar. Es por ello que solo nos limitaremos a estudiar aquellos autores que de modo manifiesto están presentes en las reflexiones tomistas sobre el maestro. No desconocemos que en la tradición del pensamiento educativo han existido una serie de pensadores que han contribuido con profundas reflexiones sobre la actividad educativa y que de alguna manera pueden haber influido en la elaboración de la doctrina tomista<sup>319</sup>, sin embargo, nuestra consideración se centrará en Sócrates, Platón, Aristóteles y san Agustín, por ser ellos

---

<sup>319</sup> Como ejemplos de autores de la tradición educativa que pueden haber influido en Tomás de Aquino, podemos nombrar a Clemente de Alejandría (ca. 153 -215/20) quien sostenía que Cristo es el Maestro del progreso del alma, la cual, corrompida por el pecado original puede ser guiada por un camino que pasa por el bautismo, la iluminación y la gracia. A lo largo del proceso el hombre es iluminado, queda inmediatamente liberado de las tinieblas y simultáneamente recibe la luz. Lo que en la iluminación recibimos, de hecho, es la luz del conocimiento y el fin del conocimiento es la paz. “El conocimiento es la iluminación que recibimos, que ilumina la ignorancia y nos proporciona una visión clara” (Clemente de Alejandría. *Pedagogo*, I, 6). La educación no es por temor sino por medio del amor. “Las ovejas necesitan del pastor, los niños del pedagogo y la humanidad entera tienen necesidad de Jesús” (I, 9). En la misma línea puede nombrarse a Orígenes (184-253), quien continúa con las enseñanzas de Clemente, aunque es más filosófico que psicológico. Para Orígenes tanto el libre albedrío como la ignorancia son atributos humanos, pero ambos han de transformarse mediante la disciplina y la cultura: el cristiano tiene el positivo deber de alentar a los hombres a aprender. “El hecho de haber recibido una buena educación no es nada malo. Porque la educación es el camino que lleva a la virtud. Pero ni siquiera los sabios griegos dirían que se puede contrar entre las personas educadas aquellas que sostienen doctrinas falsas” (Orígenes. *Contra Celsum*, III, 49). El crecimiento espiritual y la consiguiente iluminación del alma son las metas del hombre; Dios ha estructurado el universo entero de tal forma que contribuya a su consecución. La vida en sí misma es un proceso de educación, puesto que el alma pasa por indignidad, expansión e iluminación. La Iglesia es escuela, el mundo es el establecimiento escolar, Dios es el Maestro supremo. Estas y otras enseñanzas de Padres de la Iglesia, como de autores escolásticos, sin duda, fueron asumidas por Tomás de Aquino. Sería interesante estudiar si efectivamente han ejercido una influencia sobre la iluminación propiamente tal (CFr. BOWEN, J. *Historia de la educación occidental*, Barcelona: 3ª edición, Herder, 1979, Tomo I, p. 238; Véase también: MORENO, M. *Historia de la educación*. Biblioteca de Innovación educativa. 3ª edición, 1977).

los que aparecen aludidos en la síntesis tomista elaborada en la cuestión 117 de la *Summa Theologiae*, objeto principal de nuestro estudio.

En este capítulo estudiaremos:

- 1) En primer lugar, el pensamiento de Sócrates y Platón, a fin de descubrir sus contribuciones al tema de la memoria de sí y de la preexistencia de la ciencia en el alma (apartado 1);
- 2) En segundo lugar, el pensamiento de Aristóteles, para profundizar en su visión de la naturaleza humana como ordenada a su perfección a través del conocimiento, así como su concepción acerca del maestro como causa de ciencia (apartado 2);
- 3) En tercer lugar, el pensamiento de san Agustín, para poder apreciar las reflexiones sobre la iluminación y la interioridad del acto de enseñar, así como su enseñanza sobre Dios como Maestro interior (apartado 3).
- 4) Finalmente, la recepción e integración de esa tradición en la doctrina sobre el maestro de Tomás de Aquino (apartado 4).



## 1.- El pensamiento pedagógico en Platón y Sócrates: La memoria y la función del maestro

La reflexión sobre la enseñanza y la acción del maestro encuentra entre los griegos sus primeros pasos, que lejos de estar marcados por la inmadurez y la debilidad, ya poseían una fuerza y una profundidad tal que permitió que se fuese constituyendo una tradición de pensamiento que pasó a ser patrimonio del género humano.

### 1.1.- Sócrates, conocimiento de sí y acción de enseñar

Sócrates (470 a. C.-399 a.C.) constituye el símbolo del maestro por excelencia entre los griegos y su influencia no solo alcanza al pensamiento escolástico, sino que perdura hasta la actualidad<sup>320</sup>, siendo aún modelo de aquel que forma el carácter y vela por el desarrollo integral del discípulo. Según afirma Jaeger:

Sócrates era el gran conocedor de hombres cuyas certeras preguntas servían de piedra de toque para pulsar todos los talentos y todas las fuerzas latentes y cuyo consejo buscaban para la educación de los hijos los ciudadanos más respetables<sup>321</sup>.

No obstante, Sócrates no solo ha sido ejemplo y modelo de maestro, sino que en sus reflexiones se encuentran juicios de gran profundidad sobre la naturaleza misma de la acción de enseñar, juicios que han nutrido profundamente el pensamiento pedagógico, no solo de Tomás de Aquino, sino de una gran cantidad de autores que han pensado este tema.

#### 1.1.1.- “Conócete a ti mismo”

A diferencia de los sofistas<sup>322</sup>, quienes enseñaban una retórica vacía de contenido, una mera técnica oratoria para encantar y persuadir, para convencer y para lucirse,

---

<sup>320</sup> Cfr. BARRIO MAESTRE, J. M. *El balcón de Sócrates. Una propuesta frente al nihilismo*. Madrid: RIALP, 2012. Roger Schank, de quien hemos hecho mención en la introducción de esta tesis, en un planteamiento contrario al de Barrio y defendiendo la necesidad de cambiar el rol del maestro, es presidente de la asociación Socratic Art, es decir, reivindica también en la actualidad la figura de Sócrates para reafirmar la importancia de aprender por sí mismo.

<sup>321</sup> JAEGER, W. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: F.C. E., 1996, p. 47.

<sup>322</sup> “Sofista” significa literalmente el que hace sabio a los otros, el que instruye o adoctrina. Así es como llama Esquilo a Prometeo, el titán que enseñó a los hombres las artes fundamentales. Originalmente no poseía ningún sentido peyorativo. Sin embargo, esa significación del término positiva, pronto se convertiría en negativa a causa sobre todo de los juicios que sobre ellos tenían, especialmente, Sócrates, Platón y Aristóteles. Platón dice que son “cazadores interesados de gentes ricas, vendedores caros de ciencia no real, sino aparente”; mientras que Aristóteles dirá de ellos que son “traficantes en sabiduría aparente pero no real”. Los sofistas fueron maestros dedicados a la enseñanza de retórica y dialéctica, esto es, maestros del arte de exponer, defender y persuadir públicamente, interesados principalmente por las cosas humanas. Si no dieron con la verdad, no fue

Sócrates estaba convenido de que existen cosas que no pueden ser de otra manera y que, por tanto, hay una medida, un *logos*, una esencia en las cosas que puede ser conocida. Dicho de otro modo, el universo es un cosmos, supone un orden, no es algo caótico. Pero, donde hay orden, explica Barrio Maestre, “puede haber sentido, y a su vez, donde hay sentido, hay verdad, y con ella, bien y belleza”<sup>323</sup>. Esta capacidad de conocer la verdad sobre las cosas es, precisamente, lo que le da una preeminencia sobre toda la realidad. En efecto, el hombre es capaz de conocer la verdad; es capaz de conocer lo real como real y aquello en lo que reside el verdadero bien del hombre y de la polis: la virtud o arete<sup>324</sup>.

La virtud es para Sócrates conocimiento del bien. No es posible ser bueno, alcanzar la plenitud humana, sin antes conocer el bien. Pero este reside en el interior del hombre. El aprendizaje de aquello para lo que el hombre está ordenado no se alcanza mediante una búsqueda exterior, sino a través de una introspección. De allí que Sócrates haga suyo el lema esculpido en el templo de Apolo en Delfos: “*Conócete a ti mismo*”. Es ahí donde está la verdadera sabiduría, en un examen riguroso de sí mismo, de los propios límites, de las propias debilidades, de los propios amores y odios, de los anhelos y esperanzas, en definitiva de aquello que el hombre es. Toda la filosofía socrática aparece como una exhortación a la interioridad. Como afirma Barrio, citando a Ratzinger, “esta actitud socrática de buscar la verdad, unida al cultivo de la interioridad, ha proporcionado a Europa sus mejores logros de humanismo”<sup>325</sup>. Y es que la verdad socrática, como vimos, está intrínsecamente unida al bien, por lo que siempre compromete. Es una verdad que ha de ser vivida íntimamente por el mismo sujeto humano.

---

como en el caso de sus predecesores en quienes puede atribuirse a la falta de disciplina intelectual; en el caso de ellos fue decidido propósito de hacer uso de los conceptos sin preocuparse de sus exigencias precisas. Abandonaron decididamente la pretensión de verdad de la filosofía y ya no se plantearon convencer mediante argumentos racionales, sino que se plantearon persuadir mediante artes retóricas (Cfr. MARITAIN, J. *Introducción a la Filosofía*. Buenos Aires: Círculo de Lectores, 1950, p. 28).

<sup>323</sup> BARRIO MAESTRE, J.M. “Educación y Verdad”, *Revista Teoría Educativa*, n.20, 2008, p. 89.

<sup>324</sup> Sobre la noción de *areté* afirma Jaeger: “El castellano actual no ofrece un equivalente exacto de la palabra. La palabra “virtud” en su acepción no atenuada por el uso puramente moral, como expresión del más alto ideal caballeresco unido a una conducta cortesana y selecta y el heroísmo guerrero, expresaría acaso el sentido de la palabra griega. Este hecho nos indica de un modo suficiente dónde hay que buscar su origen. Su raíz se halla en las concepciones fundamentales de la nobleza caballeresca. En el concepto de la *areté* se concentra el ideal educador de este periodo en su forma más pura. (...) El concepto de areté es usado por Homero, así como en los siglos posteriores, en su más amplio sentido, no sólo para designar la excelencia humana, sino también la superioridad de seres no humanos, como la fuerza de los dioses o el valor y la rapidez de los caballos nobles. El hombre ordinario, en cambio, no tiene areté, y si el esclavo procede acaso de una raza de alta estirpe, le quita Zeus la mitad de su areté y no es ya el mismo que era. La areté es el atributo propio de la nobleza” (JAEGER, W. Op. Cit., pp. 20-21).

<sup>325</sup> BARRIO MAESTRE, J.M. “Educación y verdad”, p. 92.

Si los sofistas reducían la actividad magisterial a la pura exterioridad retórica, Sócrates la plantea como una búsqueda interior de la verdad humana. La acción por la que se adquiere el conocimiento no es exterior, sino interior. Así desde el inicio de la reflexión sobre la actividad de enseñar está planteado este problema de interioridad y exterioridad en la génesis y adquisición de la ciencia, y por tanto, del modo como el maestro la comunica.

### 1.1.2.- “Solo sé que no sé nada”

Este conocimiento de sí mismo es principio de toda sabiduría, y por tanto, de todo aprendizaje en la medida en que volviendo sobre sí se descubre con claridad la propia ignorancia que es en definitiva lo que mueve al conocimiento. Si el Oráculo había dicho que era Sócrates el hombre más sabio de Atenas, lo era en tanto que él sabía que no sabía nada, mientras que los demás, aun presumiendo de saber, no sabían ni siquiera que eran ignorantes. En la *Apología* explica Sócrates cómo, intentando encontrar a alguien más sabio que él, dio con uno de los grandes políticos atenienses, del que no quiere dar el nombre. Pero al conversar con él se da cuenta que aunque todos los hombres lo creen sabio, y él mismo se tenía por tal, en realidad no lo era. Luego de intentar persuadirle de que no era lo que él creía ser, Sócrates se aleja y reflexiona consigo mismo:

Yo soy más sabio que este hombre. Puede muy bien suceder que ni él ni yo sepamos nada sobre lo que es bello y de lo que es bueno. Pero hay esta diferencia, que él cree saberlo, aunque no sepa nada, y yo, no sabiendo nada, creo no saber. Me parece pues, que en esto yo, aunque poco más, era más sabio, porque no creía saber lo que no sabía<sup>326</sup>.

De esta manera se da cuenta que si es llamado sabio por el Oráculo, lo es en la medida en que reconoce su ignorancia, en la medida en que sabe que no sabe. Por eso afirma:

Solo Dios es el verdadero sabio y eso ha querido dar a entender por su oráculo, haciendo ver que toda la sabiduría humana no es gran cosa, o por mejor decir, que no es nada. Y si el oráculo ha nombrado a Sócrates, sin duda se ha valido de mi nombre como ejemplo, y como si dijese a todos los hombres: *el más sabio entre vosotros es aquel que reconoce, como Sócrates, que su sabiduría no es nada*<sup>327</sup>.

Solo reconociendo la propia ignorancia el discípulo se dispone al aprendizaje, esto es, al conocimiento de la verdad. Por eso Sócrates no buscaba en el exterior sino en el interior de todos los que hablaban con él. Afirmaba que el hombre posee ideas innatas

---

<sup>326</sup> PLATÓN. *Apología de Sócrates*. (Tr. Calonge, J., Lledó, E., García Gual, C.). Madrid: Gredos, 1981, 21d-21e.

<sup>327</sup> PLATÓN. *Apología de Sócrates*, 23a-b.

de las que, sin embargo, no es consciente, por tanto para investigar la verdad y sobre todo para poder enseñar, debemos examinar los contenidos que se encuentran en nosotros.

### *1.1.3.- Ironía y Mayéutica*

La acción educativa, según la entiende Sócrates, es una acción interior, de búsqueda dentro de la propia alma, en tanto que ella ha contemplado las esencias inmutables y adquirido la ciencia. Esta no ha de proceder del exterior, sino que de algún modo, dicha ciencia, se ha de poner de nuevo en la presencia de la misma alma, para lo cual el método socrático se estructura en dos momentos: la ironía y la mayéutica.

La ironía socrática consiste en hacer, mediante diversas preguntas, que el interlocutor se confiese ignorante, que descubra que los conocimientos que cree poseer en realidad no son tales, lo cual, como hemos señalado, es el primer paso hacia la sabiduría. Por la ironía, Sócrates declara su ignorancia, aunque en última instancia se pone de manifiesto que él es el único sabio, en tanto que sabe que no sabe. Con la ironía no se ha descubierto todavía la verdad, pero se ha barrido de la mente la falsa sabiduría, colocando en su lugar el deseo de la auténtica.

La mayéutica es el momento formativo de la acción pedagógica de Sócrates. Es el momento de la verdadera enseñanza, pues mediante ella Sócrates, tomando como ejemplo a su madre que como partera ayudaba a dar a luz, ayuda a sus interlocutores a iluminar y expresar verdades que él no les ha formado ni puesto en la mente, sino que se han madurado en su interior y solo hay que volverlas explícitas y evidentes. Así como la partera no es la que da a luz, sino la que ayuda al parto, del mismo modo, el maestro no es quien entiende por el discípulo, reemplazándolo en su acción, sino solo el que ayuda a que se realice el proceso en el interior del mismo alumno. Por lo que el maestro no comunica un saber, no enseña. Así lo explica el mismo Platón por boca de Sócrates:

Mi arte de partear tiene las mismas características que el de ellas, pero se diferencia en el hecho de que asiste a los hombres y no a las mujeres, y examina las almas de los que dan a luz, pero no sus cuerpos. Ahora bien, lo más grande que hay en mi arte es la capacidad que tiene de poner a prueba por todos los medios si lo que engendra el pensamiento del joven es algo imaginario y falso o fecundo y verdadero. Eso es así porque tengo, igualmente, en común con las parteras esta característica: que soy estéril en sabiduría (...). Sin embargo, los que tienen trato conmigo, aunque parecen algunos muy ignorantes al principio, en cuanto avanza nuestra relación, todos hacen admirables progresos, si el dios se lo concede, como ellos mismos y cualquier persona puede ver. Y es evidente que no aprenden nunca nada de mí,

pues son ellos mismo y por sí mismos los que descubren y engendran muchos bellos pensamientos. No obstante, los responsables del parto somos el dios y yo<sup>328</sup>.

La mayéutica, por tanto, supone, alumbrar en el alma el verdadero conocimiento y en esto consiste enseñar: una actividad que como lo señala Sócrates corresponde al maestro y al dios. Una actividad por tanto, iluminativa, ya que es dar luz o dar a luz las ideas contenidas en el alma. Por ello, hallándose el bien y la verdad en el interior del propio hombre, no hay propiamente una comunicación de la ciencia, sino solo una ayuda para que el discípulo encuentre dentro de sí el bien y la verdad. Y esto queda de manifiesto al señalar Sócrates que nunca sus discípulos han aprendido nada de él. Dicho de otro modo, que él no les ha enseñado aquello que sus discípulos han llegado a conocer. Todo lo cual no significa que el maestro sea un simple observador, puesto que es él quien ha de discernir si los juicios que el alumno pronuncia son verdaderos o falsos, es él el que, con la ayuda del dios debe realizar la acción de parir las ideas, es él, en definitiva, quien verdaderamente ayuda y colabora con el discípulo para que aprenda.

Por eso, aunque la verdad esté en el interior del hombre, el conocimiento de esta no se puede alcanzar por sí mismo. Un hombre solo no lo puede conseguir, sino que se requiere la conversación con el maestro quien a partir de sus preguntas saca la verdad a la luz. Para ver claro en nuestra alma es necesario reflejarse en otra alma, es decir, para llegar a la formulación de la verdad se necesita el diálogo<sup>329</sup>. Verdad y diálogo aparecen mutuamente implicados. Si existe este último es en razón de que se espera hacer que surja la verdad. Si no hay verdad, toda conversación está destinada al fracaso y a la imposibilidad de comprensión mutua.

De esta manera, la acción de enseñar la ciencia aparece en el pensamiento de Sócrates como imposible de transmitirse desde fuera, es decir, no se la puede comunicar mediante palabras, sin embargo, se la puede suscitar en el alma de los seres humanos, que la llevan embrionariamente dentro de sí. Más propiamente, la enseñanza consiste en una cierta iluminación operada en el discípulo por el maestro, pero no al modo como el sol que causa la luz sobre la realidad volviéndola luminosa, porque no hay propiamente causalidad de la ciencia en el pensamiento socrático, sino una iluminación que consiste en que el discípulo, a través de las palabras y símbolos que le presenta el maestro, descubra la verdad que se halla en su interior y que

---

<sup>328</sup> PLATÓN. *Teeteto*. (TR: Santa Cruz, M.I.- Vallejo, A.- Cordero, N.), Madrid: Gredos, 1998, 150b-d.

<sup>329</sup> ABBAGNANO, N. – VISALBERGHI, A. *Historia de la pedagogía*. FCE, México, 1964, pp.65-66.

desconocía. La verdad ya está presente en el interior del alma, no es causada ni por el discípulo, ni por el maestro.

No obstante, en Sócrates ha quedado bien establecida la vinculación de la interioridad del alma humana y la memoria de sí, con la afirmación “conócete a ti mismo”, que es lo que posibilitará todo otro conocimiento. Precisamente esa mirada al interior de la propia alma es lo que mueve a salir en busca del conocimiento sapiencial. De esta manera, hemos podido apreciar en Sócrates una visión de interioridad que es fecunda y fundamental para la causación de la ciencia, pero que, sin embargo, dificulta la afirmación de la acción causal del maestro. La ciencia aparece como teniendo su origen en lo más íntimo del hombre, imposibilitando que se considere al maestro como modificador exterior del discípulo, pero está planteado en Sócrates de tal modo que el maestro no puede causar propiamente ciencia.

### *1.2.- La memoria en la acción de enseñar según Platón*

Platón profundiza las ideas socráticas mostrándolas a la luz de una antropología y de una metafísica más desarrollada, que sirven de marco de referencia a su reflexión sobre el maestro. En efecto, ante la pregunta por la naturaleza de la acción de aprender y la de enseñar, Platón se apoya últimamente para responder en su Teoría de las Formas o de las Ideas que permitirá la aparición de un concepto fundamental para la comprensión, no solo del modo según el cual se adquiere la ciencia, sino de la misma acción de enseñar: la memoria.

#### *1.2.1.- La Teoría de las Formas o de las Ideas como fundamento de la acción de enseñar*

Platón anhela el conocimiento de la verdad, quiere conocer el verdadero ser de lo real, aquello en lo que consisten las cosas. Su mirada, por tanto, busca el ser universal e inmutable que sacie el anhelo de búsqueda. Pero inevitablemente cae ante el flujo de lo sensible. Busca el ser permanente y solo encuentra el flujo mutable de la realidad corpórea, causando su decepción. Cuando conoce la realidad la conoce como siendo una, inmutable, eterna, pero al volverse a la realidad concreta, encuentra diversidad, mutación y temporalidad. Sabe que el conocimiento es de lo universal y solo tiene frente a sí lo particular. Es por ello que afirmará que el mundo de la naturaleza sensible solo puede ser objeto de opinión, no de ciencia. Pero habiendo ciencia, será necesaria

la existencia de un mundo diverso de este, donde habiten las esencias inteligibles conocidas por la inteligencia<sup>330</sup>.

La mirada intelectual que cae sobre el flujo de lo sensible deberá enseguida apartarse hacia el mundo donde se halla la verdad sólida, incommovible. La mirada de la inteligencia cae sobre el devenir mutable pero no permanece en éste sino que vuelve hacia el mundo de las esencias separadas de las cosas, hacia el mundo de los arquetipos eternos, para terminar en lo que Maritain llama "una metafísica de lo extra-real"<sup>331</sup>. Hay objetos de ciencia no solamente desprendidos sino existencialmente separados de toda la realidad y colocados en un mundo diferente al de las cosas.

En esto consiste su teoría de las ideas o formas, núcleo central de la filosofía platónica. Brevemente formulada esta doctrina consiste en la afirmación de que existen entidades inmateriales, absolutas, inmutables y universales independientemente del mundo físico: por ejemplo, la justicia en sí, el bien en sí, la belleza en sí, las entidades y proporciones matemáticas en sí, etc.; de ellas derivan su ser todo lo justo, todo lo bueno, todo lo bello, todo lo armónico y proporcionado que hay en el mundo físico. Las Ideas son las únicas realidades en sentido pleno, ya que lo que de realidad hay en el mundo físico deriva de ellas. De manera que la adquisición de la ciencia y la posibilidad de enseñarla, estará ligada no con la experiencia sensible, sino con el acceso a dicho mundo inteligible.

Las ideas son el ser, la verdadera realidad, de tal modo que frente a ella toda otra realidad es degradada y deficiente; son inengendradas, imperecederas e inmutables, independientes y separadas de todos los objetos materiales, su lugar propio y adecuado es el mundo inteligible. En un comienzo Platón pensó que estas ideas no tenían relación entre sí. Más tarde, ya en su madurez, sostuvo que necesariamente han de estar no solo relacionadas, sino que también jerarquizadas formando una especie de pirámide en cuya cúspide se encuentra la Idea suprema del Bien<sup>332</sup>. En ella radica el fundamento de la inteligibilidad de todo lo real, estando todas las ideas bajo la unidad de esta idea suprema, Gracias a la idea de Bien existen y son verdaderas, y, por tanto, inteligibles todas las demás realidades. La idea de Bien, dice Platón,

---

<sup>330</sup> PLATÓN. *La República*. (TR: Eggers, C.), Madrid: Gredos, 1988, VII, 514a – 540b.

<sup>331</sup> Cfr. MARITAIN, J. *Filosofía de la Naturaleza. Ensayo crítico sobre sus límites y su objeto*. Buenos Aires: Círculo de Lectores, 1980, pp.15-16.

<sup>332</sup> REALE, G. - ANTISERI, D. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. 2ª ed., Barcelona: Herder, 1992, (t.1), pp. 118-123.

es la causa de todas las cosas rectas y bellas que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta y que en el ámbito inteligible es señora y procuradora de verdad y de la inteligencia<sup>333</sup>.

Del Bien reciben su luminosidad las ideas y sin ella no existiría ni ser ni conocimiento alguno. El conocimiento, entiende Platón, no puede estar solamente fundado en las realidades materiales y finitas, sino en un principio supremo de inteligibilidad.

Por su parte, los seres del mundo sensible son semejanzas, imitaciones, apariencias, imágenes o formas de otras cosas que las miden, las rigen y las determinan: *las ideas*. Las ideas son lo real, mientras que las realidades del mundo sensible son mezcla de ser y no ser. *Son*, en cuanto *participan* de las ideas. *No son*, en cuanto son mera participación. Son, en este sentido, más no ser que ser.

### 1.2.2.- La alegoría de la caverna

Platón se sirve de la alegoría de la caverna para evidenciar más propiamente el origen de nuestras ideas. En dicha alegoría, los hombres son descritos como esclavos que están encadenados al interior de una caverna mirando hacia la pared posterior. En la entrada de la caverna existe un fuego y entre el fuego y los esclavos hay un muro detrás del cual pasan personas portando objetos que sobresalen del muro. Así se proyecta en el fondo de la caverna la sombra de dichos objetos. Los esclavos encadenados confunden las imágenes con la realidad. Si uno de ellos tornara la cabeza hacia la luz, y paulatinamente accediese a la visión de los objetos y de la propia luz, se hallaría sobremanera perplejo, su sorpresa sería sin comparación, juzgando que la llama es más visible que todos los demás objetos. Si más aún se le obliga a salir de la caverna, al principio quedará cegado por la luz del sol, pero luego, paulatinamente, se iría acostumbrando, hasta poder llegar a contemplar el sol, que no es sino aquel que “gobierna todo en el ámbito de lo visible y que de algún modo es causa de las cosas que ellos habían visto”<sup>334</sup>. De manera que al recordar su primera morada y del tipo de sabiduría que allí existía, se sentiría feliz del cambio. En efecto, el hombre que sale de la caverna advierte que ha vivido en el engaño y no está dispuesto a volver a las

---

<sup>333</sup> PLATÓN. *La República*, VII, 517c. Comenta Jaeger: “Quien desea obrar racionalmente, sea en la vida privada o en la vida pública, tiene forzosamente que haber contemplado dicha idea de Bien”. (JAEGER, W. Op. Cit., p. 677).

<sup>334</sup> PLATÓN. *La República*, VII, 516a-c.



tinieblas del error. Intenta enseñar la verdad a los cautivos, sin embargo, estos se burlan no le creen e incluso llegarían al extremo de matarlo si se apoderaran de él<sup>335</sup>

Esta es, dice Platón, la imagen fiel y completa de nuestra realidad. El interior de la caverna representa al mundo sensible captado por los sentidos y en el cual las cosas cambian, presentan imperfecciones, perecen. Allí las cosas son más o menos buenas, más o menos justas, más o menos rectas, más o menos bellas, más o menos circulares, etc., pero ninguna es "el" bien, "la" justicia, "la" recta, "el" círculo, "la" belleza, etc. Es necesario, por tanto, que el verdadero ser esté en otro mundo, en el mundo inteligible, representado por el exterior de la caverna. Ese es el mundo que anhela contemplar el alma, es el adecuado a ella según lo que es. De allí que quien pretenda enseñar deberá ser capaz de conducir a las almas hacia aquellas regiones de universalidad e inmutabilidad que anhela.

### 1.2.3.- *El hombre es el alma*

En el pensamiento platónico no es posible desligar la noción de enseñanza de la concepción antropológica. Toda la reflexión sobre la actividad del maestro está subordinada a su particular concepción del hombre. Y según Platón el hombre es su alma. Cuerpo y alma son dos realidades diversas, dos sustancias heterogéneas, irreconciliables. No puede haber dos hombres en uno, por lo que afirma Platón, siguiendo a su maestro, que aquello que hay de verdaderamente real, eterno e imperecedero en el hombre es el alma, mientras que el cuerpo perece, cambia, muere<sup>336</sup>. La misma dualidad que Platón afirma para la realidad, la sostiene para el hombre. Así como existe un mundo inteligible y un mundo sensible, en el hombre se dan también esas dos dimensiones. El cuerpo pertenece al mundo sensible, mudable, cambiante, percedero, mientras que el alma es una realidad *eidética*, es decir, es una, inmutable, eterna, imperecedera, espiritual. En este sentido el alma humana se asemeja a las cosas divinas y al igual que los dioses, habitaba ese mundo de las formas o de las ideas, mundo en el que pudo contemplarlas, pudo conocer las ideas,

---

<sup>335</sup> "Y si tuviera que discriminar de nuevo aquellas sombras, en ardua competencia con aquellos que han conservado en todo momento las cadenas, y viera confusamente hasque que sus ojos se reacomodaran a ese estado y se acostumbraran en un tiempo nada breve, ¿no se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido a lo alto se había estropeado los ojos y que ni siquiera valdrían la pena intentar marchar hacia arriba? Y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, su pudieran tenerlo en sus manos y matarlo" (PLATÓN. *La República*, VII, 516d – 517b).

<sup>336</sup> "Conviene que intuyamos la verdadera naturaleza divina y humana del alma, viendo qué es lo que siente y qué es lo que hace. Y este es el principio de la demostración. Toda alma es inmortal" (PLATÓN. *Fedro*. (TR: García Gual, C. – Martínez Hernández, M. – Lledó, E.), Madrid: Gredos, 1988, 245c.).

pudo conocer las razones de las cosas. Lo que obliga a afirmar que es una realidad preexistente al cuerpo y traen en ella los conocimientos que adquirió al contemplar las ideas. Esta preexistencia del alma aparece claramente en el diálogo Fedón. Allí junto con afirmar claramente que el alma es imperecedera e inmortal dice Platón: “El alma es algo firme, de forma divina y que ya existía antes de que nosotros naciéramos”<sup>337</sup>. Y más adelante: “Está claro, pues queda demostrado, algo así como la mitad de lo que es preciso: que antes de nacer nosotros ya existía el alma”<sup>338</sup>. Pero efectivamente, dicha preexistencia es solo una parte de la verdad sobre el alma. Esta es para Platón inmortal y eterna, esto es, subsistente, sigue existiendo luego de la muerte del cuerpo: “Si lo inmortal es imperecedero, es imposible que el alma, cuando la muerte se abata sobre ella, perezca. Pues, de acuerdo con lo dicho antes, no aceptará la muerte ni se quedará muerta, así como el tres no será par”<sup>339</sup>

#### 1.2.4.- Lo universal como objeto de la ciencia

El alma humana es una realidad del todo independiente del cuerpo. No solo preexistente, sino subsistente. Tenía conocimiento de las ideas eternas y subsistentes. Por su naturaleza espiritual, tenía conocimiento de lo verdaderamente real. Siendo el alma como es, lo adecuado a ella son las mismas ideas universales. Al hombre no le conviene indagar, afirma Platón, sino lo que es óptimo y perfecto. De tal manera, que solo existe ciencia sobre lo inteligible, sobre lo que constituye la verdadera realidad. No hay ciencia sobre lo perecedero y caduco, no hay ciencia sobre lo sensible, sino solo sobre lo universal. Platón reconoce que sobre lo individual y particular no puede haber un conocimiento cierto y universal, sino solo opinión. De allí que juzgue que este mundo material no puede ser lo verdaderamente real. Debe existir un mundo inteligible objeto de la ciencia de la que el hombre efectivamente es capaz. Es en ese mundo donde el alma ha adquirido la ciencia.

Pero, en el estado actual, el alma está unida al cuerpo. Explica Platón que aunque originalmente el alma humana se encontraba en el mundo de las ideas, viviendo una vida divina en compañía de los dioses, se encuentra ahora encerrada en un cuerpo como consecuencia de una caída.

Podríamos decir que [el alma] se parece a una fuerza que, como si hubieran nacido juntos, lleva a una yunta alada y a su auriga. Pues bien, los caballos y los aurigas de

---

<sup>337</sup> PLATÓN. *Fedón*. (García Gual, C. – Martínez Hernández, M. – Lledó, E). Madrid, Gredos, 1988, 95c.

<sup>338</sup> PLATÓN. *Fedón*, 77c.

<sup>339</sup> PLATÓN. *Fedón*, 106b.

los dioses son todos ellos buenos y buena su casta, la de los otros es mezclada. Por lo que a nosotros se refiere, hay, en primer lugar, un conductor que guía un tronco de caballos y, después, estos caballos de los cuales uno es bueno y hermoso, y esté hecho de esos mismos elementos, y el otro de todo lo contrario, como también su origen. Necesariamente, pues, nos resultará difícil y duro su manejo (...). Todo lo que es alma tiene a su cargo lo inanimado, y recorre el cielo entero, tomando unas veces una forma y otras, otra. Si es perfecta y alada, surca las alturas, y gobierna el Cosmos. Pero la que ha perdido sus alas va a la deriva, hasta que se agarra a algo sólido, donde se asienta y se hace con un cuerpo terrestre que parece moverse a sí mismo en virtud de la fuerza de aquella. Este compuesto, cristalización de alma y cuerpo, se llama ser vivo, y recibe el sobrenombre de mortal<sup>340</sup>.

El alma tiene su lugar natural en el cielo y es allí donde conoce las diversas formas de las cosas. Pero al perder las alas se precipita y se une a un cuerpo que le impide aquellas contemplaciones que realizaba al estar separada.

#### 1.2.5.- *Conocer es recordar*

Como se ve el lugar adecuado para el alma es el mundo de las ideas, allí ella contempla las Ideas, pues es ella misma, como dijimos, una realidad eidética. Pero la dificultad de controlar a los apetitos, la dificultad que supone el someter al caballo negro, provoca la caída del alma y su encarnación en un cuerpo. Esa unión es una unión accidental, como la unión que existe entre el piloto y la nave, es decir, son dos sustancias distintas, dos realidades distintas que constituyen la unión. El alma preexiste al cuerpo y existe con total independencia de él. Pero esa unión no resulta beneficiosa para el alma, antes al contrario, el alma se encuentra en esta vida presente en una cárcel, se encuentra encarcelada:

El alma cuando utiliza el cuerpo para observar algo, sea por medio de la vista o por medio del oído, o por medio de algún otro sentido, pues en eso consiste lo de por medio del cuerpo: en el observar algo por medio de un sentido, entonces es arrastrada por el cuerpo hacia las cosas que nunca se presentan idénticas, y ella se extravía, se perturba y se marea como si sufriera vértigos, mientras se mantiene en contacto con las cosas<sup>341</sup>.

El alma es arrastrada a lo que es cambiante, a lo que no es posible de conocer con certeza, a lo que es opinable. El alma es en cierto modo rebajada y, desde luego, esa unión la perturba, la marea, la lleva a olvidar todos los conocimientos que había adquirido ya en el mundo de las ideas. Cuando un hombre nace, cuando el alma se encarna en un cuerpo producto de la caída, se olvida de todo lo que ha conocido en su vida anterior. Lo cual es demostrado por Platón al reflexionar sobre la misma adquisición del conocimiento. Porque si no se conoce absolutamente nada, se vuelve imposible la adquisición de cualquier conocimiento, ya que no se podría investigar. En

---

<sup>340</sup> PLATÓN. *Fedro*, 246a-c.

<sup>341</sup> PLATÓN. *Fedón*, 79c.

efecto, si no es posible saber qué investigar; ¿cómo saber que hemos encontrado lo que buscábamos si no lo conocemos en absoluto? Para poder decir “esto es” hemos de reconocer que “esto” es lo que estábamos buscando; luego, de alguna manera ya lo conocíamos. Adquirir la ciencia en esta vida presente, no dice relación con una búsqueda exterior, con encontrar algo fuera de sí, sino con ir a lo más íntimo del alma, a su interior, porque allí está lo contemplado. Conocer es por tanto, recordar aquello que el alma pudo conocer en el mundo inteligible; y una vez recordada una cosa puede, siguiendo los lazos que ligan a todo el universo, recordar las otras. Así lo señala Platón:

Nada impide que quien recuerde una sola cosa –algo que los hombres llaman “aprender”- encuentre él mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda, pues el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia (*anamnesis*)<sup>342</sup>.

En este sentido tanto el buscar como el aprender son recordar. La acción de enseñar, es pues, ayudar a recordar, pero en ningún caso, comunicación de la ciencia al discípulo. Lo dice más expresamente en el mismo diálogo: “Ahora preguntas si puedo enseñarte yo, que estoy afirmando que no hay enseñanza, sino reminiscencia”<sup>343</sup>. Al igual que Sócrates la cuestión de la enseñanza está planteada en términos de la adquisición de la ciencia en la interioridad de la misma alma, pero no como una comunicación de algo que el maestro sabe y que pasa a la interioridad del discípulo, sino como una acción por la que, recordando, el mismo discípulo busca en su interior lo que ya sabía, con la ayuda de su maestro. Lo cual se ve en dos ejemplos bastante claros: La enseñanza al esclavo ignorante y la afirmación platónica sobre la verdadera ciencia como ciencia escrita en el alma, en la alegoría de la invención de la escritura.

#### a) La enseñanza al esclavo

En el diálogo socrático *Menón*, Platón profundiza sobre su enseñanza según la cual conocer no es un acto que advenga al hombre desde el exterior, sino desde su más profunda interioridad. Conocer es recordar lo contemplado que preexiste en el alma. Esta, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, ha visto todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, por lo que “no hay nada que no haya aprendido”<sup>344</sup>. De allí que no puede ser motivo de sorpresa si recuerda, no solo lo relacionado con la virtud, sino el resto de cosas que ya conocía. Prueba de ello es que incluso un ignorante, oportunamente interrogado, puede responder con exactitud acerca de cosas

---

<sup>342</sup> PLATÓN. *Menón*. (Tr. Acosta Méndez, E., Oliveri, J., Calvo, J.L.), 1ª ed., 2ª reimp., Madrid: Gredos, 1987, 81d.

<sup>343</sup> PLATÓN. *Menón*, 82a.

<sup>344</sup> PLATÓN. *Menón*, 81c-d.

de las que no ha oído hablar jamás. Eso queda patente en la demostración práctica que hace Sócrates con el esclavo:

Te das cuenta una vez más, Menón, en qué punto se encuentra ya del camino de la reminiscencia. Porque al principio no sabía cuál era la línea de la superficie de ocho pies, como tampoco ahora lo sabe aún; sin embargo, creía entonces saberlo y respondía con la seguridad propia del que sabe, considerando que no había problema. Ahora, en cambio, considera que está ya en el problema, y como no sabe la respuesta, tampoco cree saberla<sup>345</sup>.

Aparece aquí el primer momento de descubrimiento de la verdad que es la ironía, donde se prepara el terreno para elevar la inteligencia hacia el conocimiento de la verdad. Luego, Platón intentará, a través de la figura de Sócrates, mostrar cómo conocer es recordar, recurriendo a la mayéutica para dar a luz las verdades contenidas en el esclavo.

Observa ahora, arrancando de este problema, qué es lo que efectivamente va a encontrar, buscando conmigo, sin que yo haga más que preguntar, y sin enseñarle. Vigila por si me coges enseñándole y explicándole en lugar de interrogarle por sus propios pareceres<sup>346</sup>.

Aquí Platón advierte que la mayéutica no es un sinónimo de enseñar en sentido propio. El maestro no enseña, sino que despierta los conocimientos contenidos en el alma del discípulo. La verdad sale a la luz gracias a la acción del maestro, pero no porque el maestro se la comunique al alma del discípulo, porque la ciencia ya está contenida en ella. Ya ha sido contemplada. Lo que exige la acción magisterial no es tanto enseñar, como ayudar a recordar, tal como lo hemos apuntado. Se aprecia, claramente entonces, cómo la acción de enseñar, sigue siendo en Platón una acción interior.

Luego de que el esclavo dice la verdad, Sócrates pregunta a Menón si esos pensamientos dichos por el esclavo estaban o no en él. A lo que Menón responde afirmativamente. Por lo que, como dice más adelante, el discípulo "llega a conocer sin que nadie le enseñe (...) recuperando él mismo de sí mismo el conocimiento"<sup>347</sup>, esto es, ayuda a recordar. La ciencia, se afirma en el Menón, se ha recibido en otro tiempo, no en esta vida presente, por lo que el aprendizaje, propiamente, no se da ahora sino que se ha dado antes<sup>348</sup>.

---

<sup>345</sup> PLATÓN. *Menón*, 84a.

<sup>346</sup> PLATÓN. *Menón*. 84c-d.

<sup>347</sup> PLATÓN. *Menón*, 85d.

<sup>348</sup> Cfr. PLATÓN. *Menón*, 85d-86a.

El *Menón* ilustra la doctrina de la inmortalidad del alma y de la reminiscencia en general, pero, sobre todo, deja completamente manifiesto, a través de las palabras de Sócrates, que aprender es recordar y que la ciencia o *episteme* no es un conocimiento que se adquiera o aprenda a partir del conocimiento sensible ni tampoco a partir de la enseñanza de otro.

b) La invención de la escritura.

Al final del diálogo *Fedro*, Platón reflexiona sobre las bondades de la escritura a través de una historia que hace contar a Sócrates. Allí este cuenta una historia que tiene como protagonista al dios Theuth quien le enseña al rey Thamus sus descubrimientos, entre los que se encuentra la escritura, la cual, según el dios “hará más sabios a los egipcios y más memoriosos”. El rey, escéptico sobre ello responde con rotundidad:

Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos. No es, pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio. Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad. Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y difíciles, además, de tratar porque han acabado por convertirse en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad<sup>349</sup>.

Se aprecia en este texto la dimensión de interioridad que posee la adquisición del conocimiento científico, así como su íntima relación con la memoria, que se ve más plenamente garantizada si se recurre a la palabra oral. Por la escritura, el maestro solo proporciona apariencia de sabiduría, un simple “fármaco para la memoria”, pero no una ayuda que verdaderamente permita la adquisición de una ciencia viva en el alma. Frente a la palabra escrita el discípulo, según Platón, se halla como frente a una pintura sin vida, a la que si se le pregunta algo “responde con el más altivo de los silencios”<sup>350</sup>. Más adelante explica Platón que más excelente que la palabra escrita es:

Ocuparse con seriedad de esas cosas, cuando alguien, haciendo uso de la dialéctica y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta, y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre<sup>351</sup>.

---

<sup>349</sup> PLATÓN. *Fedro*, 275a–c.

<sup>350</sup> PLATÓN. *Fedro*, 275d.

<sup>351</sup> PLATÓN. *Fedro*, 276e – 277a.

El verdadero maestro no es el que escribe en hojas de papel, sino aquel que planta y siembra palabras con fundamento, palabras que al ser recibidas por el discípulo permiten más fácilmente suscitar aquella ciencia que preexiste en el alma, haciendo al alma fructífera y gozosa. Como el mismo Platón afirma, el verdadero maestro es el que “escribe con ciencia en el alma del que aprende”<sup>352</sup>. Evidentemente, no se trata de escribir lo que no está escrito, sino de hacer surgir lo que el alma del discípulo lleva consigo a través de las palabras adecuadas del maestro que posibilitan el recuerdo. Palabras estas, portadoras de semillas que permiten hacer brotar otras palabras, las que en definitiva comunican la verdadera vida al alma.

En el pensamiento de Platón se aprecia, entonces, como el alma posee en sí misma la ciencia, en tanto que por su naturaleza espiritual, inmortal y preexistente, ha contemplado las ideas, eso es, la verdadera realidad. Si el alma ya posee la perfección de la *episteme*, es imposible, por tanto, que el maestro cause la ciencia en el discípulo, es del todo imposible que le comunique la verdad sobre las cosas y sobre sí mismo desde el exterior. El maestro no enseña, sino que mediante las preguntas necesarias ayuda al discípulo a recordar desde su misma interioridad lo que ya conoce. Por su parte, el discípulo tampoco es capaz de aprender en tanto que no adquiere propiamente un nuevo conocimiento a partir de lo que el maestro le dice. El maestro solo es una oportunidad, una ocasión para volver a hacer presente el conocimiento que ya había adquirido.

Al igual que su maestro, el problema de la enseñanza se resuelve desde la interioridad del alma que posee la ciencia de modo innato. Esto, por su parte, supone que no hay aprendizaje propiamente tal: el discípulo no aprende porque no adquiere por las palabras del maestro un nuevo conocimiento. El maestro, con toda la importancia y relevancia que tiene en el pensamiento platónico y socrático, es solo la ocasión de que el discípulo recuerde el conocimiento que él mismo posee. La labor del maestro no es la de comunicar saberes, sino facilitar la labor del pensamiento: “*no se alcanza el saber enseñándose a alguien, sino preguntándose y como sacándole la ciencia de sí mismo*”<sup>353</sup>.

El maestro en Platón más bien remueve los obstáculos que le impiden al alma, por estar encerrada en el cuerpo, recordar aquello que ha contemplado. De manera que su actividad es en cierto modo extrínseca. Su marcada interioridad, al punto de que el

---

<sup>352</sup> PLATÓN. *Fedro*, 276a.

<sup>353</sup> PLATÓN. *Menón*, 79a7.

alma en esta vida presente contiene toda la ciencia, porque preexiste en ella, impide hablar de una acción causal por parte del maestro. Se aprecia aquí el profundo vínculo que existe entre la concepción antropológica y la docencia, puesto que en la misma medida en que el alma no es un principio formal que configura al mismo cuerpo, se dificulta la posibilidad de sostener la acción causal del maestro, porque se pierde la interacción con la interioridad del discípulo. El maestro puede ayudar a que descubra en su interior lo que está allí contenido, pero no puede causar algo en el otro. Como explica Jaeger comentando el Menón, la virtud entendida como saber “no es susceptible de enseñanza en sentido externo, sino que brota del alma misma de quien la inquiere a base de una orientación acertada de su pensamiento”<sup>354</sup>. La ciencia se origina en el interior de la misma alma, no desde la acción exterior del maestro. Todo el aprender está en el que aprende, no en el que enseña. En este sentido, no hay una acción causal por la que el que enseña hace pasar de no saber a saber. Igual que en el caso de Sócrates, el maestro es sumamente importante en la vida humana y en el modo como el hombre se ordena a la perfección de su ser, pero la misma dualidad antropológica, la misma escisión entre cuerpo y alma, conocimiento sensible e inteligible, imposibilita la acción por la que un hombre puede causar algo en el alma de otro. Sobre esto dice Maritain, sintetizando lo que sostenemos:

El maestro no ejerce sobre el alumno influencia causal real, sino que es a lo más un agente ocasional; el maestro no hace sino despertar la atención del alumno sobre algo que este conoce ya, de manera que aprender no es otra cosa que recordar<sup>355</sup>.

No obstante, como hemos dicho, la afirmación de la ciencia y de su universalidad, en oposición a todo aquel conocimiento de lo particular que es relegado a la mera opinión, así como las reflexiones platónicas sobre la espiritualidad e interioridad del alma, supondrán un enorme aporte en la reflexión sobre el maestro.

## **2.- El maestro como causa de la ciencia en Aristóteles**

La presencia de Aristóteles en todos los ámbitos del pensamiento de Tomás de Aquino es sobradamente conocida. La acción del maestro no constituye ninguna excepción. Destacaremos ahora esa especial influencia que ejerce el Estagirita en la configuración de la doctrina tomista sobre la enseñanza.

---

<sup>354</sup> JAEGER, W. Op. Cit., p. 562.

<sup>355</sup> MARITAIN, J. *La educación en este momento crucial*, pp. 42-43.



## 2.1.- El alma como forma del cuerpo

La antropología platónica, como hemos dicho, está fundada toda ella en la teoría de las Formas subsistentes e inmutables que existen en el mundo supraceleste, la antropología aristotélica, en cambio, está fundada en la propia visión metafísica del Estagirita, la cual rechaza aquel mundo inteligible y pone la atención en la realidad que está frente a los sentidos. Sostiene Aristóteles que es lo particular y no lo universal aquello que es sustancia en sentido primero y por ello, acceder a las formas inteligibles, es poner la mirada en este mundo concreto. No hay dos mundos, como tampoco hay dos realidades heterogéneas en el hombre. Lo sensible y lo inteligible están en Aristóteles perfectamente integrados y armonizados, lo que supone darle mayor unidad al sujeto humano.

La acción de enseñar, por tanto, es pensada por Aristóteles desde un fundamento antropológico radicalmente distinto al de su maestro Platón. El hombre no es un alma subsistente, con una vida anterior a la unión con el cuerpo, que ha contemplado la realidad en el mundo de las ideas, sino que es una sustancia corpórea, en la que la materialidad es parte constitutiva de la esencia humana. "El alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida"<sup>356</sup>. El alma es acto de un cuerpo, forma substancial que dice relación a una materia a la que informar, a la que actualizar, por lo que de ningún modo preexiste y que, por tanto, coexiste con la materia prima. De ningún modo existe separada y antes de la actualización de la materia.

A diferencia de Platón, para quien conocer era recordar y los sentidos no aportaban nada al conocimiento porque el alma había contemplado las ideas en el mundo suprasensible; en Aristóteles el alma es forma del cuerpo, está unida al cuerpo, por lo que para traer la realidad hacia sí misma, requiere de los sentidos. El alma no posee conocimientos innatos, la ciencia no preexiste en el alma, sino que ella es una *tabula rasa*, un papel en blanco, que debe adquirir las ideas partiendo desde la realidad sensible, desde el exterior. Nada pasa por la inteligencia que no haya pasado antes por los sentidos. Como señala Lloyd:

Aunque Platón creyó que los particulares pueden, bajo ciertas circunstancias, estimular el alma a recordar la Forma, enfatizó repetidamente el contraste entre, por una parte, la opinión verdadera, que se deriva de la percepción sensorial y que es el mejor estado de intelección que podemos alcanzar en relación a los particulares, y por otra, el conocimiento, que tiene como sus objetos las Formas, y que el alma adquiere a través del raciocinio y el recuerdo. Pero si el punto de vista de Platón fue que nosotros deberíamos dirigir la mirada del alma lejos de los particulares para

---

<sup>356</sup> ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*. (TR: Calvo Martínez, T.), Madrid, Gredos, 2000, II, 1, 412a27-28.

contemplar las Formas, Aristóteles por el contrario, insiste que nosotros deberíamos investigar la forma general estudiando primero los casos particulares de ella. Deberíamos proceder del particular al general, porque es el particular el que es 'mejor conocido por nosotros'<sup>357</sup>.

En efecto, el conocimiento empieza por los sentidos, por aquello que es más cognoscible para nosotros, aunque no sea en sí mismo lo más perfectamente cognoscible. Ahora bien, conocer es para Aristóteles un acto inmaterial, por la que el sujeto posee la forma de otra cosa en cuanto otra. Conocer, por tanto, será poseer la realidad inmaterialmente, pero solo después de que se la ha abstraído de la materia. El conocimiento humano supone la acción de abstraer, separar la forma de la materia y aprehenderla en lo íntimo de la razón. La ciencia no preexiste, por tanto, en el alma, sino que ha de recibirse desde el exterior. El problema de la interioridad-exterioridad, aparece en Aristóteles como tendiendo a resolverse desde el exterior. El maestro desde fuera ha de causar la ciencia en el discípulo.

## 2.2.- *El alma es en cierto modo todas las cosas*

El alma no posee ideas innatas, es una *tabula rasa*, en tanto que es forma del cuerpo, no es preexistente a él, ni ha tenido una vida anterior donde pudo haber contemplado la realidad. Sin embargo, por ser un alma que conoce y piensa, esto es, que tiene la capacidad de entender todas las cosas, ha de ser sin mezcla de materialidad, separada completamente de la materia. Como enseña Aristóteles, "no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad"<sup>358</sup>. Es esa potencialidad la que le permite hacerse todas las cosas, ser en cierto modo todos los entes<sup>359</sup>. No conoce en acto todas las cosas, pero por su entendimiento puede llegar a conocerlas todas, puede llegar a poseer y hacerse todas las cosas. Pero, así como en la naturaleza existe algo que es potencia para ser todas las cosas, como es la materia prima, pero también existe algo que es acto de esa materia y que constituye en acto a todas las cosas naturales, así tampoco puede explicarse la naturaleza del conocimiento intelectual, afirmando su sola dimensión potencial. Es preciso poner un entendimiento en acto que haga inteligibles todas las cosas. Así pues, enseña el Estagirita:

Existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas, este último es a manera de una disposición habitual, como por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia

---

<sup>357</sup> LLOYD, G.E.R. *Aristotle: The growth and structure of his thought*. Cambridge: University Press, 1968. Véase traducción de Velázquez, O., en: [http://www7.uc.cl/sw\\_educ/educacion/grecia/plano/html/pdfs/linea\\_investigacion/HF\\_Ciencia\\_IHF/IHF\\_092.pdf](http://www7.uc.cl/sw_educ/educacion/grecia/plano/html/pdfs/linea_investigacion/HF_Ciencia_IHF/IHF_092.pdf), [Consulta: 5 de enero de 2015].

<sup>358</sup> ARISTÓTELES. *Acerca del alma*, III, 4, 429a20-21.

<sup>359</sup> ARISTÓTELES. *Acerca del alma*, III, 8, 431b20-21.

colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad<sup>360</sup>.

Es esta luz del entendimiento agente, la que posibilita que el alma, que es una tabula rasa, pueda hacerse todas las cosas. Aparece claramente en Aristóteles esta vinculación clara entre el conocimiento y la luz, que será clave luego en Tomás de Aquino para entender no solo el mismo conocimiento, sino la misma acción de enseñar.

El hombre aparece así, en la concepción aristotélica, como aquel ente que encuentra su realización en la actualización de su propio entendimiento. El hombre está llamado a conocer toda la realidad. Esto es de especial importancia, puesto que aunque un hombre particular y concreto pueda no conocerlo todo, la misma naturaleza inmaterial del entendimiento humano, su condición de separable, sí que está inclinada a conocer toda la realidad. Por eso, todo hombre tiene una disposición a adquirir un conocimiento cierto de todas las cosas. De modo que la acción de enseñar aparece como especialmente relevante dado que la adquisición de conocimiento no le es indiferente al hombre en cuanto tal.

### 2.3.- *El hombre desea por naturaleza saber*

En el inicio de la *Metafísica* aparece de modo explícito lo que terminamos señalando en el apartado anterior: “Todo hombre por naturaleza desea saber”<sup>361</sup>. Con esta afirmación quiere mostrar el Estagirita que hay algo en la propia naturaleza humana que no se tiene pero que se busca de modo natural. El hombre vive una vida superior, una vida intelectual y se ordena a su perfección a través del conocimiento. Pero ese conocimiento no lo tiene el alma como ya realizado o poseído, como en el caso de Platón, sino como una tendencia o disposición que es parte de la misma naturaleza humana. Hay en el alma una disposición intrínseca, natural a adquirir el conocimiento, a partir de ciertos principios. Esto es nuevo en relación al pensamiento anterior. Si bien en el entendimiento no hay ideas innatas, sí hay un principio del movimiento, un principio interior que tiende hacia un fin determinado que es la posesión del saber. Dicho de otro modo, hay en el hombre una naturaleza que cuenta con los principios necesarios para adquirir la ciencia por sí mismo. El hombre puede llegar a adquirir la ciencia si procede desde esos principios, hasta arribar a las conclusiones y el maestro puede ayudar en dicha acción. En la doctrina platónica no hay generación de ciencia, sino la activación de un recuerdo; Aristóteles, en cambio, enseña que la ciencia ha de

---

<sup>360</sup> ARISTÓTELES. *Acerca del alma*, III, 5, 430a14-19.

<sup>361</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, I, 1, 980a21.

generarse o que puede adquirirse y, por tanto, la acción del maestro cobra especial sentido como causa de ella. Ante la natural inclinación a adquirir el conocimiento sobre la realidad y, no pudiendo el hombre conocerlo todo por sí mismo, la enseñanza aparece como una actividad connatural al hombre que se funda en su ordenación al conocimiento de la verdad de las cosas.

#### 2.4.- La ciencia como conocimiento causal

Aristóteles adjudica al hombre una tendencia hacia el saber que le es innata por naturaleza. Dicha tendencia se ve actualizada y realizada en el conocimiento cierto de lo que las cosas son. Dicho de otro modo, la realización plena de la inclinación al saber que comienza en el conocimiento sensible, pasando por la experiencia y el arte, se da de modo pleno en la adquisición de la ciencia y de la sabiduría, en tanto que son, estas últimas, conocimientos que posibilitan dar razón acabada acerca de las cosas. En efecto, señala Aristóteles que “no pensamos que ninguna de las sensaciones sea sabiduría, por más que estas sean el modo de conocimiento por excelencia respecto de los casos individuales: y es que no dicen el porqué acerca de nada”<sup>362</sup>. El conocimiento pleno de las cosas se alcanza cuando es posible conocer las causas, las razones que explican dicha realidad. Por eso, la ciencia es, para el Estagirita, una indagación sobre las causas. A diferencia del conocimiento experiencial que permite conocer el “qué” de las cosas, el conocimiento científico conoce el “porqué”. Así dice en la *Metafísica*:

Pensamos que el saber y el conocer se dan más bien en el arte que en la experiencia y tenemos por más sabios a los hombres de arte que a los de experiencia, como que la sabiduría acompaña a cada uno en mayor grado según (el nivel de) su saber. Y esto porque los unos saben la causa y los otros no<sup>363</sup>.

No se trata de que solo sepa sobre la realidad aquel que conoce las causas, sino que quien las conoce, sabe más, conoce más plenamente la realidad. Así lo dice más explícitamente en los *Segundos Analíticos*:

Creemos que sabemos cada cosa sin más, pero no del modo sofístico, accidental, cuando creemos conocer la causa por la que es la cosa, que es la causa de aquella cosa y que no cabe que sea de otra manera<sup>364</sup>.

La ciencia es así el conocimiento de los efectos desde las causas. Las razones por las que conocemos un ser son también las causas constitutivas de las cosas, las causas

---

<sup>362</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. (Tr. Calvo Martínez, T.). Madrid: Gredos, 1994, I, 1 981b10-13.

<sup>363</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, I, 1 981a25-30.

<sup>364</sup> ARISTÓTELES, *Analíticos Segundos*. (Tr. Candel Sanmartín, M.), Madrid: Gredos, 1995, I, 2 71 b 9.

por la que las hacen reales. La ciencia, por tanto, no es un conjunto determinado de proposiciones, sino que es “la captación de que la conclusión se sigue de determinados principios”<sup>365</sup>. Ahora bien, así como hay una gradación en el orden del conocimiento, también existe una jerarquía entre las ciencias, siendo la Filosofía Primera o Teología, aquella que hay de más perfecta, puesto que no solo supone el conocimiento causal, sino que conoce los primeros principios y las primeras causas:

No cabe considerar a ninguna otra (ciencia) más digna de estima que ésta. Es, en efecto, la más divina y la más digna de estima y lo es ella sola, doblemente. En efecto, la divina entre las ciencias es o bien aquella que poseyera la divinidad en grado sumo, o bien aquella que versara sobre lo divino. Pues bien, solamente en ella concurren ambas características: todos, en efecto, opinan que Dios es causa y principio, y tal ciencia la posee Dios, o sólo él, o él en grado sumo. Y ciertamente, todas las demás (ciencias) serán más necesarias que ella, pero ninguna es mejor<sup>366</sup>.

Se entiende, entonces, que en el conocimiento de esta ciencia el entendimiento humano alcanza aquella plenitud a la que está ordenado y, por tanto, no se compara con ninguna de las ciencias particulares que seccionan o acotan la realidad a una determinada parcela. La sabiduría se ocupa universalmente de lo que es.

## 2.5.- La ciencia tiene por objeto lo universal y necesario

Aunque el conocimiento parte de la experiencia, la ciencia versa sobre lo universal y sobre aquello que no puede ser de otra manera. La ciencia versa sobre lo necesario, sobre aquellos nexos que se establecen siempre y que no pueden ser de otro modo. Al igual que su maestro Platón, Aristóteles sostiene que no hay ciencia sino de objetos universales y necesarios. En efecto, sostiene el Estagirita:

Tener la idea de que a Calias tal cosa le vino bien cuando padecía tal enfermedad, y a Sócrates, e igualmente a muchos individuos, es algo propio de la experiencia; pero la idea de que a todos ellos, delimitados como un caso específicamente idéntico, les vino bien cuando padecían tal enfermedad, es algo propio del arte<sup>367</sup>.

La ciencia no se ocupa de lo que atañe a un individuo por más verdadero que esto sea, sino que es un conocimiento de lo universal, de aquello que se da en todos y cada uno de los casos. En este sentido no es un conocimiento de lo accidental o superficial, sino de lo profundo y esencial: Es al “hombre” al que estudia el conocimiento científico y no a Sócrates, aunque Sócrates debe ser también conocido. El conocimiento de la esencia es lo que garantiza la unidad y la universalidad del discurso científico, alejándolo del

---

<sup>365</sup> CASANOVA, C. *El ser, Dios y la ciencia según Aristóteles*. Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 2007, p. 161.

<sup>366</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, I, 2 983a4-11.

<sup>367</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, I, 1 981a6-13.

ámbito de la opinión y del juicio subjetivo que se funda sobre todo en la experiencia. No obstante que el objeto de la ciencia sea lo universal, no niega Aristóteles la posibilidad de una ciencia acerca del mundo sensible, como es la física, y en esto se aleja de su maestro. Es desde la experiencia que se constituye la ciencia a través de la acción abstractiva del entendimiento que conoce lo universal.

## 2.6.- *La ciencia se adquiere a partir de principios preconocidos*

El maestro hace pasar al discípulo de no saber a saber. No obstante, la ciencia adquirida por este último procede de ciertos principios preconocidos, evidentes por sí mismos que no requieren de demostración alguna. La ciencia exige para su génesis de un tipo previo de saber. Así dice Aristóteles:

Toda enseñanza y todo aprendizaje por el pensamiento se producen a partir de un conocimiento preexistente. Y esto resulta evidente a los que observan cada una de esas enseñanzas; en efecto, entre las ciencias, las matemáticas proceden de ese modo, así como cada una de las otras artes. De manera semejante en el caso de los argumentos, tanto los que proceden mediante razonamientos como los que proceden mediante comprobación; pues ambos realizan la enseñanza a través de conocimientos previos<sup>368</sup>.

Aristóteles al ocuparse de la génesis de la ciencia en el entendimiento lo hace de modo análogo a como se generan las cosas en el mundo natural. De tal manera que así como las formas naturales, no preexisten en acto, sino que se deducen de su potencia y así se generan, del mismo modo, la ciencia se adquiere en nosotros, no porque esté contenida en el alma, al modo en que lo afirma Platón, sino que está virtualmente y en potencia. En el alma se conocen los principios y a partir de esos principios se vuelven en acto conocidas las conclusiones y también probadas. Por lo que toda conclusión desconocida se deduce de algún principio más conocido. Estos principios de los que deriva todo otro conocimiento, no son solo los primeros principios del entendimiento, sino también, principios que se adquieren a partir de la misma experiencia y que se vuelven punto de partida de otras demostraciones. Para discurrir o probar algo, explica Naval comentando la enseñanza de Aristóteles, “hay que comenzar por conocer el sentido de los términos que se usan y la verdad de las premisas en que se funda la prueba”<sup>369</sup>. Sin ese presupuesto no solo no puede llegar a conocerse discursivamente nada acerca de la realidad, sino que tampoco es posible enseñar nada.

---

<sup>368</sup> ARISTÓTELES, *Analíticos segundos*, I, 1, 71a-b.

<sup>369</sup> NAVAL, C. *Educación, retórica y poética. Tratado de la educación en Aristóteles*. Pamplona: Eunsa, 1992, pp. 80-81.

De este modo se aprecia una cierta semejanza entre el pensamiento de Aristóteles y el de Platón en el sentido de que, efectivamente, la ciencia está presente en el interior del alma. Mientras que esa interioridad se daba en este último puesto que el alma poseía en acto la ciencia ya que la había contemplado en su vida anterior, en el Estagirita se da en tanto que toda enseñanza y todo aprendizaje para poder producirse requieren de un conocimiento preexistente, de ciertos preconocidos en los que la ciencia se encuentra en potencia y virtualmente, de modo que es necesario hacerla pasar de esa existencia potencial al acto, ya sea por la misma actividad del que aprende, como mediante la acción del maestro que hace pasar al discípulo de no saber a saber.

### 2.7.- La enseñanza entendida como hacer pasar al discípulo de no saber a saber

Aristóteles se refiere a la actividad de enseñar en el libro III de la *Física* en el contexto del análisis del movimiento. No siendo la ciencia preexistente al alma, siendo el alma una tablilla en la que nada hay escrito, quien aprende pasa necesariamente de no saber a saber. Pasa de no tener la ciencia en acto a adquirirla y esto supone un cierto movimiento, esto es, la actualización de un ente potencial, o dicho con el mismo Aristóteles: “la actualidad de lo potencial en cuanto a tal”<sup>370</sup>.

En este contexto, la adquisición de la ciencia en el discípulo consiste en una actualización de su entendimiento. El maestro es, en este sentido, quien mueve el entendimiento del discípulo haciéndolo pasar de potencia a acto. El movimiento, sostiene Aristóteles, es la “actualidad de lo movable por la actuación de lo que tiene capacidad de mover”<sup>371</sup>. De tal modo que es preciso reconocer un principio por el que el que aprende pase de no saber a saber. Evidentemente, es el entendimiento agente del mismo discípulo el principio por el cual llega a conocer la realidad. Todo hombre tiene la capacidad de llegar a conocer las cosas. En este sentido es claro en afirmar que el aprendizaje supone semillas de verdad en el entendimiento que el mismo aprendizaje está llamado a actualizar<sup>372</sup>. En la *Metafísica* sostiene que “el que aprende se está haciendo sabio, y esto es lo que significa que del que aprende se hace el sabio”<sup>373</sup>. Sin embargo, esta clara afirmación de que quien adquiere el conocimiento es el mismo que aprende, no se opone a que sostenga con igual claridad que el maestro puede causar la ciencia haciendo pasar la mente del discípulo de la potencia al acto. En la visión aristotélica hay una clara acción causal del maestro sobre el discípulo.

---

<sup>370</sup> ARISTÓTELES. *Física*, III, 1, 201a10.

<sup>371</sup> ARISTÓTELES, *Física*, III, 3, 202a14.

<sup>372</sup> ARISTÓTELES, *Analíticos Segundos*, II, 1.

<sup>373</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, II, 2, 994a28-30.

No es absurdo, sin embargo, que la actualidad de una cosa esté en otra, pues el enseñar es la actividad de alguien que puede enseñar, que se ejercita sobre otro y no está separada, ya que es la actividad de uno sobre otro<sup>374</sup>.

Pero es una actividad mediante la cual el maestro obrando sobre el discípulo, ayuda a que el discípulo adquiera la ciencia, pasando de no saber a saber. El alma humana, por ser forma del cuerpo, dice Aristóteles es "*sicut tabula rasa*", como hemos dicho. De tal modo que no hay ciencia alguna en la mente del discípulo que sea necesario suscitar a través del recuerdo. La ciencia adviene al alma del que aprende desde el exterior, ya sea porque el mismo sujeto es el que adquiere la ciencia, recibiendo en el entendimiento posible las especies inteligibles abstraídas por el intelecto agente; ya sea porque el maestro es el que por sus palabras comunica dichas especies al discípulo haciéndole saber lo que antes ignoraba.

De esta manera, el discípulo también aprende en virtud de la mostración que hace el maestro, pero dicha mostración no le evita al que aprende el ejercicio de su propio entendimiento que debe deducir las conclusiones de las premisas. Por eso el maestro debe hacerle evidente al discípulo las proposiciones de la ciencia a través de la palabra, entendiendo que el diálogo no se identifica con la acción de enseñar:

El que así juzga parece ignorar que la enseñanza es diferente al diálogo, y que no es necesario que el que enseña interroga sino que él mismo haga evidentes las cosas, mientras que el otro interroga<sup>375</sup>.

Esto es particularmente interesante puesto que se establece con claridad que no toda conversación entre el maestro y el discípulo supone una verdadera enseñanza, puesto que no toda conversación necesariamente hace que el discípulo pase de no saber a saber. Solo hay enseñanza si gracias a la acción del maestro sobre el discípulo, este alcanza a adquirir la ciencia no solo la simple experiencia o la opinión. En efecto, claramente distingue Aristóteles entre el conocimiento cierto y el conocimiento propio de lo que puede ser de otro modo. Por eso dice en la Retórica que así como la experiencia muestra el hecho y la ciencia demuestra sus causas, también hay una clase de enseñanza que se limita a mostrar o exponer poniendo la realidad delante del discípulo, haciendo aparecer solo el cómo y el dónde, no obstante, esto no es propiamente

---

<sup>374</sup> ARISTÓTELES. *Física*.III, 3, 202b5-9.

<sup>375</sup> ARISTÓTELES. "Refutaciones sofísticas", GOURINAT, J. "Diálogo y dialéctica en los Tópicos y Refutaciones sofísticas de Aristóteles", *Anuario Filosófico*, 35, 2002, p. 470.



enseñar la ciencia, puesto que esto supone la comunicación de la ciencia posibilitando el conocimiento de el qué y el porqué, la definición y los principios causales<sup>376</sup>.

De este modo, se puede afirmar que el aporte de Aristóteles es verdaderamente notable, porque está presente en su pensamiento la acción del maestro como causa de la ciencia en el discípulo. Pero además, hay una reflexión profunda sobre la inclinación del hombre a la adquisición del conocimiento acerca de toda la realidad, en tanto que el alma, por poseer una facultad intelectual, puede hacerse todas las cosas. Junto a ello, es el mismo entendimiento que por su naturaleza inmaterial es acto y es capaz por su luminosidad de hacer todas las cosas en acto. De esta manera aparece en el pensamiento aristotélico una clara afirmación de que el hombre puede adquirir por sí mismo, a partir de los primeros principios y de los principios adquiridos a través de la experiencia, las conclusiones propias del saber científico. Esto posibilita la comprensión del aprendizaje como una acción en la que el mismo discípulo tiene que hacer en sí mismo los actos necesarios para entender.

### **3.- El pensamiento cristiano y el *De Magistro* de san Agustín**

En la síntesis del pensamiento tomista sobre la actividad del maestro, no solo se encuentra la tradición griega, sino que está también la riquísima tradición cristiana de los Padres de la Iglesia, y de modo especial, el pensamiento de san Agustín. La reflexión sobre el maestro aparece, en el obispo de Hipona, tratado de un modo más sistemático y meditado que en los autores griegos, lo que ha permitido una más profunda recepción en el pensamiento del Aquinate.

#### *3.1.- En el interior del hombre se encuentra la verdad*

Para poder plantear los aspectos fundamentales del pensamiento sobre la acción de enseñar en san Agustín es preciso conocer cuál es su doctrina sobre cómo el hombre conoce la verdad, o dicho en términos más propiamente agustinianos, es preciso plantearse la pregunta de cómo es que la mente humana, finita y mutable, alcanza cierto conocimiento de verdades eternas, que rigen y gobiernan la mente y en consecuencia la trascienden. Resuelta esta cuestión es posible abordar posteriormente la acción de causar la ciencia en el discípulo.

---

<sup>376</sup> Cfr. ARISTÓTELES. *Retórica*, III, 1, 1403b; *Poética*, 4, 1448b5.

Lo primero que aparece con claridad es el carácter marcadamente interior de dicho conocimiento, lo que va a posibilitar plantear la cuestión sobre la acción de enseñar en los mismos términos de interioridad. La verdad se encuentra en el interior del hombre, en la intimidad del alma humana y, por tanto, es allí a dónde es preciso ir a buscar.

No te vayas fuera, vuelve hacia ti mismo; en el hombre interior habita la verdad. Y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete también a ti mismo. Ten en cuenta, empero, que al trascenderte tú mismo, trasciendes el alma que razona, de modo que el término de la trascendencia debe ser el principio donde se enciende la luz misma del raciocinio (...) cuando ha llegado a ella, el hombre interior se une con su propio huésped interno en un transporte de felicidad suprema y espiritual<sup>377</sup>

El punto de partida para la búsqueda de la verdad no se halla en el exterior, en el conocimiento sensible, sino en la intimidad de la mente, en la experiencia que el hombre posee de su misma vida interior. La verdad es un huésped interior, es algo que está de algún modo presente en lo más íntimo del alma humana. Ahora bien, esa interiorización no lleva al hombre a encerrarse en sí mismo de un modo egoísta, por el contrario, la interiorización es el comienzo de un proceso ascendente que lleva al hombre más allá de sí mismo, hasta llegar a Dios, luz misma de todo razonamiento y fuente de toda verdad. Los grados de saber son los grados de nuestra espiritual elevación que, como señala Sciacca, es conquista de una interioridad siempre más profunda: interiorizarse para trascenderse. Buscar la verdad, filosofar, es aprehender la verdad en el interior, es decir, adquirir conocimiento del alma y de Dios<sup>378</sup>.

El hombre ha de poder encontrar, volviendo a la raíz íntima de su ser, junto con la convicción de su propio carácter personal, la de su apertura radical a un Dios que colma su alma inquieta, porque en definitiva toda la cuestión de la búsqueda de la verdad y de su posesión es, en Agustín, convergencia de todas las energías humanas hacia el único objeto que atrae, orienta, vivifica y unifica. Encontrarse es encontrar la Verdad, a Dios.

---

<sup>377</sup> AGUSTÍN DE HIPONA. *Sobre la Verdadera religión*, 39, 72. Comentando este texto dice Sciacca: "El proceso de interiorización del alma, con el que coincide su gradual ascender y conquistarse como alma, y, por esto, su gradual perfección es, al mismo tiempo, proceso de trascendencia. Conforme el alma sube dentro de sí, por varios grados, se alcanza cada vez más a sí misma, hasta que, en lo profundo de sí, en el punto del máximo recogimiento y de la absoluta concentración, coge el principio de su existencia, Dios, o sea el principio que la hace ser y la trasciende y que, obscuramente, está presente en ella desde el principio. Se ha trascendido, pero no se ha hecho extraña a sí misma; la trascendencia absoluta se alcanza en el punto máximo de interioridad" (SCIACCA, M. F. *San Agustín*. Barcelona: Luis Miracle, Tomo I, 1955, p.152).

<sup>378</sup> SCIACCA, M. F. *San Agustín*, p. 151

### 3.2.- Doctrina de la iluminación

Este conocimiento de la verdad es posible en el interior del hombre no debido a una iluminación que realiza el entendimiento agente sobre las imágenes y que posibilita la acción de entender, como en Aristóteles; ni a que el alma ha contemplado en una vida anterior las ideas universales, como en Platón; sino que es posible a causa de una iluminación de Dios en el alma. La idea del conocimiento como iluminación que estaba presente en la filosofía griega, aparece en Agustín de modo más explícito y evidente. El concepto de iluminación le viene a Agustín de la filosofía platónica<sup>379</sup>, pero no solamente. También posee influencias de Plotino<sup>380</sup> y de la Sagrada Escritura.

El alma del hombre es una sustancia de naturaleza espiritual, que no preexiste al cuerpo en un mundo anterior, sino que fue creada por Dios y, como sostiene en el *De Trinitate*:

Estando unida a las cosas inteligibles, percibe a éstas mediante una especial luz incorpórea, del mismo modo que el ojo carnal percibe todo lo que le circunda gracias a la luz corpórea, habiendo sido creado capaz de percibir esa luz y ordenado hacia ella<sup>381</sup>.

Este conocimiento de lo inteligible no tiene su origen en lo sensible, ni son los sentidos los que toman la iniciativa, sino que se inicia en la parte superior del alma que ilumina, permitiendo al hombre conocer<sup>382</sup>. Esta parte superior del alma, vecina de Dios, vuelca sobre los sentidos su propia actividad y posibilita el conocer la verdad. Aunque san Agustín reconoce en la sensación un conocimiento en el que está involucrado el cuerpo a través de la afección de los objetos exteriores sobre él, dando, por tanto, testimonio de la existencia del mundo; no obstante, es el alma la que siente por el cuerpo; es ella la que tiene la principalidad en dicho acto, que en tanto que versa sobre lo mutable e imperfecto, siendo conocimiento no lo es en sentido pleno. No es la sensación conocimiento de la verdad, sino opinión en la que lo verdadero está mezclado con lo falso. Solo existe verdadero conocimiento cuando el alma racional contempla verdades eternas e inmutables.

---

<sup>379</sup> Cfr. PLATÓN. *República*, VII, 517b – 534b. Véase también el punto 2.2 de esta tesis.

<sup>380</sup> Este sostenía entre otras cosas que entre Dios y el alma existe la misma relación que entre el sol y la luna, esto es, la luna no ilumina sino en virtud de la luz que le viene del sol. De la misma manera, el alma no puede conocer iluminando las cosas, si no es ella misma iluminada por Dios.

<sup>381</sup> AGUSTÍN DE HIPONA. *De Trinitate*, XII, 15,24.

<sup>382</sup> En el interior del alma san Agustín distingue entre una razón inferior, la cual está en contacto con el cuerpo y que tiene por objeto el conocimiento de lo mutable sensible; y una razón superior, la cual está en contacto con Dios, es vecina de Dios, y cuyo fin es la búsqueda de la sabiduría, el conocimiento de lo inteligible, de las ideas y de Dios.

De esta manera es la misma alma la que a partir del conocimiento sensible reacciona desde su propio interior, pero no como recordando lo contemplado en una vida anterior, cosa incompatible con su antropología cristiana, sino juzgando en su interioridad, con juicios inmutables y perfectos, de los que el hombre es capaz, como se demuestra por los juicios de la matemática, entre otros. La razón dispone de principios absolutamente verdaderos, según los cuales, es posible conocer la verdad.

Ahora bien, el alma humana, reconociéndose espiritual y, por tanto, superior a los objetos corporales sobre los que juzga<sup>383</sup>, conoce que no ha sido ella quien ha inventado y regulado el propio principio que le sirve para reconocer la forma y los movimientos de los cuerpos. Es evidente que esos juicios no pueden provenir de la exterioridad puesto que las cosas exteriores no son inmutables, ni necesarias, ni eternas. El principio por el que se juzga no puede estar por debajo de la misma razón, ni pueden ser creados por la misma razón. Si es capaz de juicios inmutables y perfectos, es porque existe un Entendimiento Inmutable y perfecto. De otra manera, contando solo con la mutabilidad y la imperfección de las cosas corporales, no sería posible el conocimiento humano:

La veracidad de los juicios de la razón es asegurada por las verdades intuitas por el entendimiento, pero nunca creadas por el mismo entendimiento. Son ellas la luz de la mente, dadas a ésta por Dios. Por tanto, Dios es el fundamento absoluto y trascendente de la verdad de las verdades humanas<sup>384</sup>.

Las ideas no se originan en el exterior del hombre sino que son iluminadas al alma por Dios, en la medida en que le hace participar de su misma luz. Según san Agustín, es *Dios quien alumbra en nuestro espíritu las ideas universales*, dándonos una especie de visión superior, divina, de cuanto nos rodea y se ofrece a los sentidos. Sin Dios andaríamos a ciegas.

No podemos, explicará en los *Soliloquios*, percibir la verdad inmutable de las cosas a menos que estas estén iluminadas como por un sol. Esa luz de Dios, que ilumina la mente, es la que vuelve luminosas todas las cosas que son conocidas por el intelecto humano. El inteligible humano es un reflejo de la Verdad inteligible que se identifica con la Inteligencia divina. El hombre no es la Verdad y desde luego no la posee en su íntegra realidad, pero el reflejo de la Verdad, dice Sciacca siguiendo a Agustín, “es luz con la cual Dios ilumina la inteligencia humana y hace que la razón sea capaz de juicios

---

<sup>383</sup> Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA. *De libero arbitrio*, II, 5, 12.

<sup>384</sup> SCIACCA, M. F. *San Agustín*, p. 220.

verdaderos<sup>385</sup>. En síntesis, Dios mismo irradia la verdad sobre el espíritu de cada individuo<sup>386</sup>.

Dios, que es puro ser, participa su ser a las demás cosas mediante la creación, del mismo modo Él –en cuanto verdad– participa a las mentes la capacidad de conocer la verdad, produciendo una impronta metafísica de la verdad misma en las mentes, Dios como ser crea; como verdad nos ilumina, y como amor, nos atrae y nos da la paz<sup>387</sup>.

No es la iluminación misma la que ve la mente, ni tampoco ve ésta la misma esencia de Dios, sino que ve, por esa iluminación, las características de eternidad y necesidad en las verdades eternas y necesarias. La luz, que tiene su fundamento en Dios y de la cual participa el alma, es la que otorga a la mente la capacidad de ver las características de universalidad e inmutabilidad que hay en las cosas y, juzgar así con verdad.

Dios es la Luz misma que ilumina las almas. Estas son iluminadas por Dios, reciben la luz, así como la luna y las otras cosas la reciben del sol: Dios, por lo tanto, es Inteligencia y da inteligencia, la comunica con su Luz. Él es la Verdad; en cambio, las verdades del alma son tales por aquella, por la luz que reciben de Dios; de la misma manera la intelección a la que tiene acceso el alma no es otra cosa sino luz recibida de Dios. Ciertamente nuestro entendimiento es luz, porque es luz cuanto hace conocer algo, pero es luz que no es por sí misma. Solo Dios es luz por sí, en tanto que es un entendimiento inmutable y absolutamente perfecto.

Pareciera, entonces, que si Dios es Aquél de quien recibimos el conocimiento, la sabiduría, y la verdad, el alma no realizaría nada en el acto de conocer y adquirir la ciencia. Sería un simple sujeto pasivo. Sin embargo, esto no es lo que enseña san Agustín. Dios ha creado el alma humana con su facultad racional, capaz de realizar sus actos propios por sí. No obstante, según lo que ella es, no puede reflexionar, comparar, discernir, unificar, si no “ve” las reglas eternas del juicio, intuitas por la inteligencia y dadas a ella como luz por Dios. Es la iluminación lo que da a la mente la inteligencia de la verdad, esto es, la intuición de las verdades primarias de las que se sirve la razón para juzgar.

Dentro de la luz de la inteligencia, la razón ve las ideas, pero no como si estuvieran allí de modo concreto e individual, sino que ve las normas o reglas que son una imagen de las Ideas en Dios, y según las cuales juzga y engendra el verbo en donde conoce la

---

<sup>385</sup> SCIACCA, M. F. *San Agustín*, p. 234.

<sup>386</sup> Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA. *Soliloquios*, I, 8, 15.

<sup>387</sup> REALE, G. – ANTISERI, D. Op. Cit., p. 386.

verdad. Dios asiste a la razón, para que alcance la verdad. Siempre que la razón esté fuera de la luz, está fuera de la verdad: el alma está fuera de sí misma, porque la luz nunca cesa de brillar dentro de ella<sup>388</sup>.

Esta iluminación divina, no es, no obstante, una iluminación sobrenatural, sino que todos los hombres son iluminados<sup>389</sup>. A diferencia de Platón, quien sostenía que el alma había contemplado las ideas en el mundo de las ideas, para san Agustín es Dios mismo quien ilumina los espíritus permitiéndoles conocer lo que las cosas son<sup>390</sup>.

Ahora bien, Dios no ilumina como estando fuera, sino desde lo más íntimo del hombre. Así lo reconoce Agustín diciendo en sus *Confesiones*: “estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío”<sup>391</sup>. En efecto, “(...) a Dios se le ha de buscar en lo íntimo del alma racional, que es lo que se llama ‘hombre interior’”<sup>392</sup>. Dios está presente como luz en lo más íntimo del hombre y desde allí ilumina en su mente las ideas, por lo que es ahí es donde aprende la ciencia.

### 3.3.- Memoria de sí

En la raíz de todo conocimiento y, por tanto, de la adquisición de la misma ciencia, lo pone san Agustín en una presencia que tiene el alma de sí misma, por la que se conoce a sí misma, aun antes de realizar cualquier otro conocimiento, incluso el de su misma naturaleza. Así distingue entre conocerse y pensarse, poniendo como ejemplo, que aun cuando el gramático no esté pensando en la gramática por estar haciéndolo sobre

---

<sup>388</sup> Cfr. SCIACCA, M. F. *San Agustín*, p. 258.

<sup>389</sup> Dice Sciacca: “Si nuestro pensamiento está iluminado, esto significa que se enciende otra luz. El pensamiento es mi luz, pero no soy yo el origen de mi luz. Todos los seres dotados de inteligencia poseen cada uno su luz, y no soy yo ciertamente quien los ilumina, ni ellos me iluminan a mí. Estamos todos iluminados por una luz que no es ninguno de nosotros. Las luces de los hombres se encienden y debilitan, tan pronto brillan como parecen apagarse; mi luz, como la de los demás de mis semejantes, no es, por consiguiente, la Luz. Por esto, mi inteligencia y mi razón, toda individualidad inteligencia y toda razón creada, son testimonios de la existencia de la Luz absoluta. No puedo negar que existo como ser racional; por tanto, existe la Luz universal, Dios iluminante, en el que mi luz, lo mismo que toda luz, se enciende. Por otra parte, tampoco conociendo mi luz y todas las luces creadas, conozco la Luz que ilumina universalmente: mi inteligencia tiene consciencia de ser iluminada, pero no conoce naturalmente la luz que la ilumina, sino que está elevada por una especial iluminación, por la misma Luz creadora” (SCIACCA, M. *San Agustín*, p. 235).

<sup>390</sup> COPLESTON, F. *Historia de la Filosofía*, Tomo 2, Ariel Filosofía, 4ª edición, Barcelona, 2000, p. 69.

<sup>391</sup> AGUSTÍN DE HIPONA. *Confesiones*, III, 6, 11.

<sup>392</sup> AGUSTÍN DE HIPONA. *De Magistro*, 2. Esta obra fue escrita en Tagaste, en el año 389. Está concebida a modo de diálogo con su hijo, Adeodato, que entonces tenía 16 años y que falleció poco después. Tras su vuelta a Roma y decidido a emprender una vida de retiro, Agustín no olvidó continuar la instrucción literaria de su hijo. En este diálogo se plantean los temas del valor del lenguaje y de sus capacidades para generar la ciencia en el discípulo. Los temas discutidos son mera antesala de la enseñanza moral y religiosa, que es a donde principalmente el retórico Agustín desea conducir a su hijo, pero es necesario detenerse en estos temas previos.

medicina, no por ello, se dice que ignore la gramática. Ésta está presente en el alma a modo de hábito permanente.

De la misma manera, siendo una cosa no conocerse y otra no pensarse (*Ita cum aliud sit non se nosse, aliud non se cogitare*)<sup>393</sup>, el alma humana, aun cuando no considera lo que ella es, o cuando no está considerando lo que las cosas son, esto es, cuando no está pensando, no puede, por ello, dejar de conocerse. Si dejara de conocerse, se perdería de algún modo a sí misma. Por eso afirma san Agustín:

No puedo comprender cómo el alma cuando no se piensa, no está en su presencia, siendo así que nunca puede estar sin ella, como si ella fuera una cosa y otra la mirada que ella tiene de sí misma<sup>394</sup>.

En efecto, que el alma esté presente a sí misma, no es otra cosa sino que el alma se conoce a sí misma en su totalidad. Al poseer una naturaleza inmaterial, espiritual, el alma, a diferencia del ojo, no requiere verse en un espejo, sino que “pensándose, se pone en presencia de sí misma”<sup>395</sup>, no obstante, cuando no se piensa, dice Agustín “ciertamente no está ante su vista ni informa su mirada; no obstante, se conoce como si ella fuera para sí su memoria (*memoria sui*)”<sup>396</sup>.

Posee el alma una memoria de sí, una *memoria sui*, un conocimiento del alma de sí misma que es anterior al conocimiento de la realidad y lo posibilita. Esta memoria es la que permite al alma *recordarse* siempre la misma, idéntica en el tiempo, de tal manera que aunque deje de pensar en ella, queda como retenida para sí misma, porque nunca deja de estar ante su presencia. El mismo precepto “conócete a ti misma”, sería imposible de cumplir si no tuviera un conocimiento del “ti misma”.

Cuando se dice a la mente *conócete a ti misma* –explica san Agustín–, con el mismo conocimiento por el que entiende lo que se dice al decir *a ti misma* se conoce ya a sí misma; y no por otra cosa, sino por cuanto es presente a sí misma. Dicho de otro modo, si no se conociera a sí misma antes del mandato, no podría de ninguna manera cumplirlo, porque no tendría ninguna manera de reconocerse al encontrarse, si no tiene

---

<sup>393</sup> Siendo una cosa no conocerse y otra no pensarse (de un sabio versado en muchas disciplinas no decimos que ignore la gramática si, por tener el pensamiento ocupado en medicina, no piensa en ella) (AGUSTÍN DE HIPONA. *De Trinitate*, X, 5, 7).

<sup>394</sup> AGUSTÍN DE HIPONA. *De Trinitate*, XIV, 6, 8.

<sup>395</sup> AGUSTÍN DE HIPONA. *De Trinitate*, XIV, 6, 8.

<sup>396</sup> AGUSTÍN DE HIPONA. *De Trinitate*, XIV, 6, 8.

aquel conocimiento previo<sup>397</sup>. Por eso, luego de ilustrar este conocimiento con un ejemplo sostiene que existen en los repliegues del alma:

ciertos conocimientos de algunas cosas que, en cierto modo, salen a la superficie y se sitúan con mayor claridad bajo la mirada del alma cuando en ellas se piensa. Es entonces cuando el alma descubre que ella se recordaba, comprendía y amaba<sup>398</sup>.

Este recuerdo que tiene el alma de sí, no es la acción de una determinada facultad del alma, ya sea sensible, ya intelectual, sino que es la misma presencia del alma a sí misma, que es aquella presencia, aquel conocimiento desde el cual puede engendrarse la ciencia. Por eso es que agrega Agustín que “cuando el alma pensándose se ve, se comprende y se reconoce, pues entonces engendra la inteligencia y conocimiento de sí misma”<sup>399</sup>.

El alma se reconoce a sí misma, sin el cual reconocimiento no podría engendrar la inteligencia, que no es sino aquello que permite al alma entender todo aquello que piensa. De tal manera, que sin aquella memoria de sí, el hombre no entendería y no podría comunicar lo concebido a otro a través del ministerio de la voz exterior. Así queda claramente establecida la distinción entre esa memoria de sí, que lleva al alma a recordarse de sí, a tener una presencia habitual de sí misma; y la inteligencia interior, por la que se conoce la naturaleza de las cosas.

Por ello la *memoria sui* no consiste en el conocimiento del pasado en cuanto pasado, sino en la autoconciencia habitual previa a la intelección de las especies, lo que san Agustín denomina *noticia*. A lo que agrega al santo que también se distingue de la voluntad interior por la que se ama, de modo que la noticia y el amor se encuentran presentes a modo de hábito en la memoria de sí. Esta memoria, noticia habitual de sí, no es otra cosa que la luz connatural a la propia alma, que es participación de la iluminación divina, de la que hablábamos en el apartado anterior.

#### 3.4.- Verbo y palabra interior

En esa memoria de sí el alma conoce la verdad de algún modo, no obstante, esto no supone que el alma preexista al cuerpo o que san Agustín adhiriera a la antropología platónica. Para el Doctor de Hipona conocer no es recordar, sino que el conocimiento de las cosas se obtiene por una visión en la Verdad que es Dios, la cual al iluminar el

---

<sup>397</sup> AGUSTÍN DE HIPONA. *De Trinitate*, X, 9, 12.

<sup>398</sup> AGUSTÍN DE HIPONA. *De Trinitate*, XIV, 7, 9.

<sup>399</sup> AGUSTÍN DE HIPONA. *De Trinitate*, XIV, 6, 8.



alma, le permite a esta concebir una noticia verdadera sobre la realidad. El alma ve, gracias a la iluminación de Dios, las razones eternas y concibe un verbo interior:

Con la mirada del alma vemos en esta eterna Verdad por la que han sido creadas todas las cosas temporales, una forma que es modelo de nuestro ser y de cuanto en nosotros o en los cuerpos obramos, al actuar según la verdadera y recta razón: por ella concebimos una noticia verdadera de las cosas, que es como verbo engendrado en nuestro interior al hablar, y que al nacer no se aleja de nosotros<sup>400</sup>.

Es por la mirada en la Verdad eterna que el alma engendra un verbo interior, no como mirando fuera de sí misma dicha Verdad, sino que participando de su luz. Sin ese verbo no se conoce ni se posee la ciencia. Dice san Agustín:

Es pues necesario, cuando decimos verdad, esto es, cuando decimos lo que sabemos, que nuestro verbo nazca de la ciencia atesorada en nuestra memoria y sea en absoluto idéntico a la naturaleza de la ciencia de la cual nace<sup>401</sup>.

La ciencia que el hombre puede adquirir es la que le permite conocer todo lo que conoce, y esto, necesariamente es verdad, porque no hay conocimiento del error. De tal modo que al hablar, lo hacemos de aquellas cosas que son conocidas cuando pensamos, cosas que nos son conocidas aun cuando no estemos pensando en ellas, según lo hemos señalado más arriba. Y conocemos en un verbo que no es divino, sino humano, que no es sonido ni es necesario que pertenezca a algún idioma, sino que es anterior a todos los signos que le representan y es engendrado por la ciencia que está en el alma.

Pero, dicho conocimiento de lo inmutable y universal, ¿es un conocimiento de una ciencia pronunciada por un verbo igualmente eterno? Responde san Agustín que:

Las cosas, empero, que se conocen de tal suerte que nunca es posible olvidar, por estar siempre presentes y pertenecer a la misma naturaleza del alma, como el saber que vivimos (mientras permanece el alma, permanece esta ciencia, y como el alma siempre permanece, siempre permanece esta ciencia); esto y otras cosas similares, si existen, en las que principalmente se ha de intuir la imagen de Dios, aunque siempre se conocen, no siempre pensamos en ellas, y así resulta difícil averiguar en qué sentido se llama eterno el verbo que nace de esta ciencia, siendo el pensamiento forja de nuestro verbo<sup>402</sup>.

El pensamiento, es según Agustín, el que forja el verbo humano. No es este eterno ni se posee desde siempre. Lo que es eterno al alma en cierto modo es vivir, así como eterno es el conocimiento de su vivir, pero no es eterno el pensar en su vida o pensar

---

<sup>400</sup> AGUSTÍN DE HIPONA. *De Trinitate*, IX, 7, 12.

<sup>401</sup> AGUSTÍN DE HIPONA. *De Trinitate*, XV, 10, 17.

<sup>402</sup> AGUSTÍN DE HIPONA. *De Trinitate*, XV, 15, 25.

en el conocimiento de su vivir, porque cuando piensa en unas cosas, poniendo en ellas su atención, deja de pensar en otras. De donde se infiere que, si es posible una ciencia eterna en el alma, no es eterno el pensamiento de esa ciencia: y si nuestro verbo íntimo y verdadero solo puede ser expresado por nuestro pensamiento se sigue que únicamente Dios tiene un Verbo sempiterno y coeterno a Él<sup>403</sup>.

### 3.5.- Comunicación de la ciencia y enseñanza del maestro humano

Ahora bien, si consideramos la comunicación de esa ciencia y de esa verdad conocida y poseída por el alma, solo puede realizarse si pensamos, “porque aunque las palabras no resuenen fuera, el que piensa habla siempre en su corazón”<sup>404</sup>. Pero, dice más adelante, no porque llamemos a los pensamientos palabras del corazón se excluye que sean visiones engendradas por la visión del conocimiento cuando son verdaderas. Visiones engendradas, verbo engendrado, pero por la visión del conocimiento. No se trata de ideas innatas, sino de una participación en la luz divina que posibilita el conocer la verdad humana y comunicarla<sup>405</sup>.

En efecto, ese conocimiento íntimo es lo que permite la comunicación entre los hombres. Es evidente que los hombres se comunican y se entienden en la conversación, pero la pregunta que es preciso hacerse luego de examinado el pensamiento de Agustín sobre el conocimiento humano, es si existe una verdadera comunicación de ideas por medio de la palabra. Porque las ideas de algún modo están en la interioridad del hombre, de todos los hombres, luego no parece que puedan comunicarse de uno a otro. Las ideas, por tanto, ¿están siempre contenidas en las palabras de tal manera que lo que se comunica es la propia idea y no la simple palabra?

---

<sup>403</sup> Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA. *De Trinitate* XV, 15, 25.

<sup>404</sup> AGUSTÍN DE HIPONA. *De Trinitate*, XV, 10,17.

<sup>405</sup> Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA. *De Trinitate*, XV, 10, 18. En este sentido no estamos de acuerdo con lo que afirma Osuna en la introducción a la cuestión *De Magistro*, cuando sostiene que las ideas están en el alma, pero ésta no es consciente aún de ello. Cfr. OSUNA, A. “El maestro. Introducción”, TOMÁS DE AQUINO. *Opúsculos y Cuestiones selectas I*. Filosofía (1), Madrid: BAC, 2001, p. 292. Sciacca, por su parte, sostiene que se puede hablar de una *reminiscencia agustiniana* distinta de la platónica. Esta reminiscencia agustiniana, rechaza la idea de recuerdo de un conocimiento adquirido en el pasado, así como la preexistencia del alma, que es su fundamento. Pero acepta que la razón descubre en la mente las verdades inteligibles (SCIACCA, M. F. *San Agustín*, p. 252). Por su parte afirma Sciacca: “Si Agustín utiliza aún las palabras recuerdo y reminiscencia para explicar su pensamiento, deben entenderse en un sentido muy distinto del que emplea Platón: la memoria platónica del pasado da paso aquí a esa memoria agustiniana del presente cuyo papel no cesará de afirmarse cada vez más” (Cfr. SCIACCA, M. F. *San Agustín*, p. 252).

Esta cuestión sobre la comunicación de las ideas es la que lleva a su vez a plantearse la pregunta que directamente interesa al desarrollo de esta tesis: ¿Es posible que el maestro comunique la ciencia al discípulo y, por tanto, le enseñe? Este es el problema que plantea san Agustín en el diálogo *De Magistro*, fuente principalísima de la doctrina sobre el maestro de santo Tomás de Aquino y, por ello, exige un detenido análisis.

Para transmitir las ideas el hombre cuenta de modo natural con el lenguaje, con las palabras, que son signos de las mismas ideas. La pregunta que se hace san Agustín es si efectivamente las palabras reflejan verdaderamente lo que las cosas son, ya que, por ejemplo, es un hecho que en la misma conversación existen confusiones o malos entendidos, dada la diversa significación que se da a las palabras. Estas, entonces, no aparecen ante la mirada de Agustín como muy fiables. Los interlocutores puede utilizar las mismas palabras, pero al mismo tiempo usar significaciones distintas; e incluso pueden utilizarse las palabras para no decir lo que uno verdaderamente piensa.

Así, aquello que parece un diálogo puede ser un monólogo. Se cree comunicar ideas, y en cambio, se comunican palabras: las que yo pronuncio no comunican a quien escucha mis ideas, sino que le suscitan las suyas con resonancias propias, acompañadas de sentimientos que solamente él puede experimentar, personalísimos, incomunicables; del mismo modo que aquellas que yo escucho no me dan las ideas del otro, sino que suscitan las mías. Se podría decir que cada uno recibe lo que ya posee y aprende lo que ya sabe.

Si solo se comunican palabras y no ideas, entonces la enseñanza se hace imposible. No se puede comunicar la propia ciencia a otro. El lenguaje o las palabras solo enseñan si comunican ideas, es decir, la ciencia.

¿Será entonces el modo de comunicar dicha ciencia llevar al discípulo a la experiencia directa: presentarle las cosas, en vez de las palabras? No lo parece, puesto que el conocimiento de las cosas exteriores es conocimiento de lo particular y, bien sabe Agustín, el conocimiento de la verdad y de la ciencia es de lo universal y necesario. Además del hecho de que no siempre se dispone de todo lo que es necesario conocer. ¿Es imposible, entonces, la enseñanza?

Para responder san Agustín se ubica en un orden distinto al mismo planteamiento que parece concebir la enseñanza como viniendo desde fuera, como si un hombre le comunicara a otro sus ideas. El obispo de Hipona se ubica en la misma línea de Platón

y Sócrates y resuelve la cuestión desde la interioridad. Las palabras no vienen de fuera; el aprender, es del interior. Mal se piensa la cuestión si se entiende al maestro como dando a sus alumnos una definición de la idea que, comprendida por sus alumnos, entra de algún modo en sus mentes una idea que antes no poseían.

En efecto, en el pensamiento de Agustín las ideas no entran del exterior, porque del mismo modo que nadie puede vivir y morir en lugar de mí, así ninguno puede pensar en mi lugar. Esto, por supuesto, no significa que los alumnos no aprendan nada, sino simplemente que aprender no quiere decir recibir ideas desde fuera, como si la mente fuese un recipiente que hay que llenar con algo exterior<sup>406</sup>. En este sentido es verdad que el docente no enseña nada.

Si ves que es verdad lo que he dicho, preguntado sobre cada uno de los juicios, hubieras dicho que lo sabías; ya sabes, pues, de quién has aprendido esto, y no ciertamente de mí, puesto que, si te pregunto, responderías a todo. Si, al contrario, no conoces que es verdad, no te hemos enseñado ni Él ni yo; yo, porque nunca puedo enseñar; El, porque tú no puedes aprender todavía<sup>407</sup>.

Yo, dice san Agustín a Adeodato, “nunca puedo enseñar”. Las palabras que dice el maestro no tienen la capacidad para causar la ciencia en el alma del discípulo porque la ciencia se genera desde la interioridad del mismo educando. Al igual que lo hemos visto en Platón y en Sócrates y, de alguna manera, también en Aristóteles con los primeros principios de la ciencia, san Agustín también entiende que la ciencia habita en el interior del alma de algún modo y que es desde allí que las diversas realidades se tornan inteligibles, por lo que la misma alma tiene una principalidad en el proceso de aprendizaje.

Y san Agustín lo plantea del siguiente modo: Existen tres posibles situaciones en la relación de enseñanza de la verdad entre el maestro y el discípulo. En primer lugar, que el discípulo no sepa que el maestro le enseñe la verdad; en segundo lugar, que el discípulo sepa que su maestro le enseña el error; finalmente, que el discípulo sepa que el maestro le enseña la verdad. En ninguno de estos tres casos el discípulo aprende. Porque si no sabe que le enseñan la verdad, o si sabe que le enseñan un error, no se adquiere ningún conocimiento. Pero en el tercer caso, tampoco se aprende, porque ya se conoce la verdad. Aquél alumno que sepa que lo que el maestro enseña es verdadero, entonces ya sabe aquello que se le comunica. Dicho de otro modo, lo que el maestro le comunica es ya una verdad suya, no aprendida del maestro, anterior a lo

---

<sup>406</sup> Cfr. GRANADOS, J. – GRANADOS, J.A. *La alianza educativa. Introducción al arte de vivir*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2009, pp. 39-45.

<sup>407</sup> AGUSTÍN DE HIPONA. *De Magistro*, n.46.

que el maestro ha dicho. Por eso, en realidad, lo que desea el discípulo no es escuchar al maestro, sino escuchar aquello que de verdadero tiene el maestro para decir y eso solo es posible si de alguna manera se conoce ya la verdad. Dice san Agustín:

El discípulo considera consigo mismo si el maestro dijo cosas verdaderas, examinando, según su capacidad, la verdad interior que en él hay. Es entonces cuando aprende. Y cuando ha reconocido interiormente la verdad de lo enseñado, suele alabar a su maestro, desconociendo que elogia a un enseñando, no a un doctor<sup>408</sup>.

La enseñanza, a pesar de que la verdad está en el interior del hombre, no es de ningún modo innecesaria o inútil. Pero no es entendida como comunicación de una idea del maestro al discípulo. Aprender, por su parte, no es recibir desde el exterior ideas que posee otro. El pensamiento es interior a sí mismo. No pasa de un espíritu a otro: la enseñanza no es a través de las ideas, sino estímulo para descubrir la verdad que todo espíritu lleva dentro de sí. El discípulo, movido por las palabras del maestro, se vuelve dentro de sí mismo a buscar la verdad que posee. En ese sentido, coincidimos con Sciacca en sostiene que en san Agustín la enseñanza es una "invitación a la verdad, es un estímulo para buscar dentro, una advertencia para encontrar la verdad"<sup>409</sup>.

Enseñar una verdad es sencillamente hacerla descubrir algo poseído a quien escucha. Pero tanto el acto de descubrir, como el acto de conocer la verdad es interior y es nuestro. Por ello, san Agustín sostiene que el aprender no es acto pasivo, sino activo, que enseñar no es imprimir desde fuera, sino suscitar desde dentro, no es favorecer una actitud pasiva, sino estimular una actividad. El discípulo que escucha, no es pasivo, sino que juzga lo que se le dice, y el juicio es suyo y, más aún, el juicio es un acto del entendimiento, que no siempre es fácil, sino que suele ser arduo.

Ciertamente que las palabras del maestro han de ser significativas, es decir, deben contener en su interior el verbo humano, puesto que no habría comunicación posible.

Y cuando dirigimos la palabra a otros, añadimos a nuestro verbo interior el ministerio de la voz o algún otro signo sensible, a fin de producir en el alma del que escucha, mediante un recuerdo material, algo muy semejante a lo que en el alma del locutor permanece. Así nada hacemos por los miembros del cuerpo, ni en las palabras ni en obras, al aprobar o reprender la conducta moral de los hombres, sin que se anticipe en nuestro interior el verbo secreto. Nadie queriendo hace algo sin antes hablarlo en su corazón<sup>410</sup>.

---

<sup>408</sup> AGUSTÍN DE HIPONA. *De Magistro*; c.14, n.45.

<sup>409</sup> SCIACCA, M. F. *San Agustín*, p. 250.

<sup>410</sup> AGUSTÍN DE HIPONA. *De Trinitate*, IX, 7, 12.

Aun teniendo las palabras como contenido el verbo, las ideas del maestro nunca salen de él. Van en el vehículo de la voz exterior, pero sin salir del maestro, sin comunicarse al discípulo. Pero, permite producir en el alma la misma ciencia que está en él, no porque la comunique, como lo venimos señalando, sino porque el propio discípulo la encuentra en sí mismo. Por eso no existe la verdad del maestro y la verdad del discípulo, sino una sola verdad, de la cual todos los maestros y todos los discípulos somos alumnos. Dicho Maestro del que todos somos alumnos es el Verbo de Dios.

### 3.6.- Cristo, único Maestro

Hay una sola Verdad, un solo Maestro interior, en el cual todos nos comunicamos, nos entendemos, vamos de acuerdo y nos amamos, ese Maestro es Cristo. De allí que cuando entendemos, cuando encontramos la verdad, de algún modo tenemos comunicación con el Verbo. Aprender es un continuo interrogarnos a nosotros mismos, es un verdadero diálogo entre el alma y la verdad, porque allí reside la Verdad que es Cristo mismo.

Conocer para san Agustín, como hemos señalado, no es recordar. La verdad está en el alma, y en esto coincide con Platón, pero está porque en nosotros está su intuición original, la presencia del Maestro interior que dicta dentro, está, en definitiva, la presencia de Dios que ilumina. No es recuerdo del pasado sino que es la presencia luminosa de Dios, quien desde dentro, enseña al alma:

Comprendemos la multitud de cosas que penetran en nuestra inteligencia, no consultando la voz exterior que nos habla, sino consultando interiormente la verdad que reina en la mente; las palabras tal vez nos mueven a consultar. Y esta verdad que es consultada y enseña, y que se dice habita en el hombre interior, es Cristo<sup>411</sup>.

La voz exterior es la del maestro humano que solo nos mueve a consultar, que solo suscita una búsqueda, pero que no enseña. El verdadero maestro es Cristo. No hay otro Maestro que no sea Él.

Se engañan los hombres al llamar maestros a quienes no lo son (...) porque advertidos por la palabra del maestro, aprenden pronto interiormente, creen haber sido enseñados por la palabra exterior<sup>412</sup>.

De tal manera que las palabras exteriores no enseñan nada. Solo Cristo, Palabra interior, es capaz de comunicar la verdad al hombre. Porque el verdadero doctor y

---

<sup>411</sup> AGUSTÍN DE HIPONA. *De Magistro*, n.38.

<sup>412</sup> AGUSTÍN DE HIPONA. *De Magistro*, n.45.

maestro es Cristo. Así explica Osuna, que la cosa conocida es superior a los signos y palabras que nos sirven para conocerla. Y la verdad conocida y enseñada es, en última instancia, Cristo, que habita en nuestra alma. A esta verdad es a la que se vuelve el discípulo cuando conoce la verdad y es la que el maestro ha intentado enseñar, no sus propios pensamientos<sup>413</sup>. El mismo san Agustín dice en las *Retractaciones* con mayor claridad:

Por aquel tiempo escribí un libro titulado *De Magistro*, en el que se discute, se cuestiona y demuestra que no hay ningún maestro que enseñe la ciencia al hombre, sino solo Dios, conforme a lo que se nos dice: Uno solo es vuestro maestro, Cristo<sup>414</sup>.

El hombre como maestro puede ser testigo y guiar el proceso de conocimiento de la verdad, pero de ningún modo puede enseñar la verdad interiormente, Dios es quien enseña. No obstante, no es suficiente que el Maestro enseñe, porque lo está haciendo siempre. Es preciso, además, que el alma del discípulo preste atención a la verdad, es decir, que no se sienta atraída de ningún modo por alguna realidad que la pueda distraer. El discente requiere escuchar con atención para poder hacer esa introspección necesaria que le posibilite hallar eso que está contenido en sí mismo. En una de sus obras dice san Agustín

Si cuando suena fuera la voz del maestro humano, el Maestro divino no habla dentro a nuestra alma, nada aprendemos, porque solamente el Maestro divino nos persuade y convence; por esto le creemos, y porque le creemos, nos convence<sup>415</sup>.

Dios es para Agustín, comenta Sciacca, Padre de Luz inteligible, que es la Sabiduría o el Hijo y es luz de nuestra mente. Por lo tanto, el Verbo es Luz, verdad que ilumina las almas. Cristo que ilumina. Lo verdadero lo es por la Verdad. Solo Cristo es la Verdad y solo en Cristo se alcanza la Verdad. Toda alma que está iluminada está en la Verdad. La primera iluminación es de naturaleza teológica y es dada singularmente, la otra es dada a la inteligencia cuyos principios iluminan la razón natural, que de este modo conoce racionalmente la verdad y es ella misma luz de las cosas sensibles<sup>416</sup>.

Se aprecia en san Agustín una profunda doctrina sobre la interioridad del conocimiento y la misma interioridad de la acción de enseñar. El Maestro que propiamente enseña la verdad en el alma es Cristo mismo, que en tanto que “ilumina a todo hombre que viene a este mundo”, es luz para el alma. Enseñar es, por tanto, en san Agustín, una actividad

---

<sup>413</sup> OSUNA, A. Op. Cit., 287.

<sup>414</sup> AGUSTÍN DE HIPONA. *Retractaciones*, p. 673.

<sup>415</sup> AGUSTÍN DE HIPONA. *De predestinatione sanctorum*, 13.

<sup>416</sup> SCIACCA, M. F. *San Agustín*, p. 255.

iluminativa; enseñar es iluminar, pues para adquirir la ciencia y aprender somos iluminados por Dios que resplandece por encima de nosotros. En esta perspectiva, el maestro humano, pese a toda la importancia que tiene, tampoco ejerce una acción causal de la ciencia en su discípulo. Es verdad que no es el alma la que directamente contempla la verdad en un mundo suprasensible, sino que es Cristo el Maestro que causa la ciencia, pero no hay causalidad de la ciencia por parte del hombre.

#### **4.- Recepción y ordenación del pensamiento clásico en la reflexión de Tomás de Aquino sobre el maestro**

Vistas las principales fuentes que nutren el pensamiento del Aquinate sobre el maestro, corresponde ver ahora brevemente cómo dichas enseñanzas están incorporadas y recibidas en la doctrina tomista sobre la acción de enseñar. No se trata de ver *in extenso* la influencia que ejercieron en el Aquinate los autores recién comentados, sino solo de apreciar cómo están presentes en algunos de los textos en los que Tomás de Aquino se refiere al maestro.

##### *4.1.- Memoria de sí e interioridad de la acción de aprender*

Una de las principales cuestiones que Tomás de Aquino recibe de la tradición y que constituye una parte importante de su visión sobre el maestro es la interioridad del acto por el que se adquiere la ciencia. Enseñar no es una acción análoga a la del escultor, como se verá detenidamente<sup>417</sup>, sino que supone la acción interior y personal del propio sujeto que aprende. No se trata de vaciar unos contenidos que están en la mente del maestro a la mente del discípulo, sino de ayudar a que el mismo discípulo genere la ciencia en su propia interioridad. Esto que aparecía con claridad en el pensamiento socrático y platónico, constituye una verdad fundamental en la síntesis del Aquinate, quien sostiene que:

A cada hombre le va anejo un principio de ciencia, la luz del entendimiento agente, por el que, ya desde el comienzo y por naturaleza, se conocen ciertos principios universales comunes a todas las ciencias<sup>418</sup>.

El principio de la ciencia está en el interior del hombre y, por eso, puede adquirir la ciencia por sí mismo. Lo que no se opone a que también pueda ser ayudado y

---

<sup>417</sup> Ver el capítulo séptimo de la presente tesis.

<sup>418</sup> *Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiae, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter quaedam universalia principia omnium scientiarum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1, in c.).



conducido por el maestro a engendrarla en su interior. En la misma cuestión 117 sostiene refiriéndose al mismo principio que así como la naturaleza interna es la causa principal de la curación, “así la luz interior del entendimiento es la causa principal de la ciencia”<sup>419</sup>. No hay ciencia si no hay una acción del propio discípulo que entiende con su propia luz intelectual. También en la obra *De Veritate* aparece esta misma idea:

En consecuencia, así como se dice que el médico causa la salud en el enfermo, operando la naturaleza, así también se dice que un hombre causa la ciencia en otro por medio de la operación de la razón natural del que aprende; y esto es enseñar<sup>420</sup>.

La acción de aprender la ciencia por parte del alumno es una acción interior de él mismo, es una operación interior del que aprende, de su inteligencia y, en modo alguno, puede ser reemplazado en dicha actividad.

En íntima relación con este principio interior, por el que la ciencia se causa desde el interior, Tomás de Aquino recoge tanto la tradición platónico-agustiniana, sobre el conocimiento que tiene el alma de sí misma y de la posesión que tiene de la ciencia, como el principio aristotélico según el cual toda ciencia y toda investigación proceden de un conocimiento previo. En efecto, por la luz del entendimiento agente, según hemos dicho, el hombre, “desde un comienzo y por naturaleza” conoce ciertos principios universalísimos en los que está contenida toda la ciencia de algún modo. En la *Summa Theologiae* lo dice de modo negativo, al señalar que el alma “no posee la ciencia completa”<sup>421</sup>. Pero a la luz de otros textos, se entiende que lo que quiere significar el Aquinate, es que está toda la ciencia en potencia. Así lo dice expresamente:

En el que recibe la enseñanza preexiste la ciencia no, ciertamente, en acto completo sino como en las razones seminales según que las concepciones universales, cuyo conocimiento está impreso naturalmente en nosotros, son como ciertas semillas de todos los conocimientos subsiguientes<sup>422</sup>.

---

<sup>419</sup> *Sed sicut natura interior est principalis causa sanationis, ita et interius lumen intellectus est principalis causa scientiae* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1, ad 1).

<sup>420</sup> *Sicut igitur medicus dicitur causare sanitatem in infirmo natura operante, ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius: et hoc est docere* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, in c.).

<sup>421</sup> *Et ideo cum quisque per seipsum scientiam acquirit, non potest dici docere seipsum, vel esse sui ipsius magister, quia non praeexistit in eo scientia completa, qualis requiritur in magistro* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1, ad 4).

<sup>422</sup> *Ad quintum dicendum, quod in eo qui docetur, scientia praeexistebat, non quidem in actu completo, sed quasi in rationibus seminalibus, secundum quod universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter indita, sunt quasi semina quaedam omnium sequentium cognitorum* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, ad 5).

Por ello, el maestro no es quien produce la luz intelectual, como lo afirma explícitamente<sup>423</sup>, sino que es Dios mismo quien comunica al alma dicha luz. Esto acentúa aún más el carácter interior que Tomás de Aquino otorga al acto de aprender, puesto que lo arraiga en última instancia, siguiendo una línea agustiniana, en una participación de las mismas ideas eternas. Dice el Aquinate:

En este sentido es necesario decir que el alma humana conoce las cosas en las razones eternas, por cuya participación lo conocemos todo. Pues la misma luz intelectual que hay en nosotros no es más que una cierta semejanza participada de la luz increada en la que están contenidas las razones eternas<sup>424</sup>.

Todo lo conocemos en virtud de esa participación. Es esa luz que hay en nosotros y que no es más que la misma perfección de la vida intelectual del entendimiento humano que “vuelve sobre sí mismo y puede entenderse”<sup>425</sup>. El alma no solo entiende, sino que se entiende a sí misma. Como señala en otro lugar, “en cuanto que tiene el ser en sí misma, retorna a sí misma”<sup>426</sup>. Este volver sobre sí misma, no es otra cosa que subsistir, estar presente el alma a sí misma. Presencia que es fundamento de todo conocimiento que el alma puede adquirir y sin el cual no podría generar la ciencia. Sobre esto profundizaremos de modo especial durante el desarrollo de la tesis.

#### 4.2.- Conocimiento preexistente

Junto con asumir la tradición platónico-agustiniana, asume el Aquinate la tradición aristotélica, al señalar con claridad que la ciencia se adquiere desde un conocimiento preexistente desde el que se arriba a diversas conclusiones. En efecto, quien enseña empieza a enseñar del mismo modo que descubre quien empieza a descubrir, o sea, presentando a la consideración del discípulo los principios que este conoce –y que como vimos, están contenidos en su luz intelectual–, porque “toda disciplina parte de un conocimiento previo”, y sacando de ellos las conclusiones y proponiéndole ejemplos sensibles, por cuyo medio se forman en el alma del discípulo los fantasmas necesarios para entender. La necesidad de partir desde ciertos conocimientos previos que posee el

---

<sup>423</sup> *Magister non causat lumen intelligibile in discipulo* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1, ad 3).

<sup>424</sup> *Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae.* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 84, a.5, in c.).

<sup>425</sup> *Est igitur supremus et perfectus gradus vitae qui est secundum intellectum: nam intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. IV, cap. 11).

<sup>426</sup> *Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur, in quantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.14, a.2, ad 1).

alumno en su interior es absolutamente fundamental para avanzar en el conocimiento científico, puesto que en definitiva, eso es demostrar: Llegar a ciertas conclusiones deducidas desde verdades o principios previos. Esto lo afirma Tomás de Aquino en otro lugar de la misma *Summa Theologiae*:

Un correcto interrogatorio va de los principios generales, comúnmente conocidos, a los casos concretos. Este procedimiento causa el saber en el alma del que aprende. Por eso, cuando uno responde con precisión a algo que se le pregunta, no es porque lo conociera antes, sino porque es entonces cuando lo conoce por primera vez<sup>427</sup>.

Se aprecia en este texto cómo aparece no solo la afirmación según la cual la ciencia está contenida en el alma en sus principios, junto a la demostración como causa de la ciencia, sino también, el claro alejamiento de la idea según la cual la ciencia preexistiría en el alma antes de la unión con el cuerpo. Toda la doctrina sobre la interioridad del acto de conocimiento está perfectamente salvaguardada en el pensamiento tomista, pero de un modo tal que se niega el innatismo, sin negar las semillas de ciencia que preexisten en el alma.

#### 4.3.- Causalidad del maestro y exterioridad de la acción de enseñar

Si bien la acción de enseñar supone un aspecto de interioridad, por el cual el alumno busca dentro de su alma, participada de las razones eternas, aquellas verdades allí contenidas, lo cierto es que no es la interioridad el único modo por el que se adquiere la ciencia, ya que siendo el hombre una unidad de cuerpo y alma espiritual, es preciso que la ciencia se adquiriera tomando como principio el conocimiento sensible. Esto se traduce, en lo que respecta a la acción del maestro, en el hecho de que la acción de enseñar también supone exterioridad. Este es sobre todo el aporte que ha hecho Aristóteles y que en Tomás de Aquino está claramente asumido. A diferencia de Platón en el que la ciencia se ha generado en la contemplación de las Ideas suprasensibles, en el Estagirita, la ciencia se engendra a partir de la experiencia y, por eso, el maestro que ejerce su acción necesariamente habrá de hacerlo desde el exterior. Y así lo sostiene el Aquinate: “El hombre que enseña ejerce únicamente un ministerio externo, lo mismo que el médico cuando sana”<sup>428</sup>. Esa acción exterior, evidentemente, ha de realizarse según el modo propio de conocimiento humano, a través de signos sensibles:

---

<sup>427</sup> *Ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per se notis, ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in anima addiscentis. Unde cum verum respondet de his de quibus secundo interrogatur, hoc non est quia prius ea noverit* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.84, a.3, ad 3).

<sup>428</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1, ad 1; *Summa contra gentiles*, L. II, cap. 75.

“En consecuencia, resulta necesario que los conceptos del que enseña se hagan manifiestos, mediante algunos signos, al que aprende”<sup>429</sup>.

Ahora bien, dicha acción exterior que ejerce el maestro es una verdadera acción causal; siguiendo al Filósofo, sostiene Tomás de Aquino que el que enseña causa la ciencia en el que aprende. El maestro es verdadera causa, por la que hace pasar al discípulo de no saber a saber. Así lo dice en la cuestión que comentamos: “El que enseña causa ciencia en el que aprende haciéndole pasar de la potencia al acto”<sup>430</sup>. La ciencia no está contenida en el alma en acto, por lo que el maestro puede ayudar a que la ciencia se genere en el alma del discípulo.

La acción de enseñar aparece así como una causalidad eficiente por la que el maestro mueve al discípulo a adquirir la ciencia, pero contando con él. Un texto que expresa una especial síntesis entre los elementos de interioridad y exterioridad que recogen toda esta tradición platónico-aristotélica lo encontramos en la cuestión 117. Dice Tomás de Aquino:

El maestro no produce en el discípulo la luz intelectual; no produce tampoco directamente las especies inteligibles, sino que por la enseñanza mueve al discípulo para que él, por su propio entendimiento, forme las concepciones inteligibles, cuyos signos le propone exteriormente<sup>431</sup>.

Aparece en este texto la exterioridad de la acción del maestro, pero además su acción causal eficiente, en tanto que el maestro mueve a adquirir la perfección de la ciencia; pero esto perfectamente integrado con lo que decíamos anteriormente, acerca de la interioridad de la génesis de la ciencia, en tanto que es el mismo alumno, desde su interioridad y en virtud de la luz intelectual que posee participada, no recibida del maestro, quien genera la ciencia.

---

<sup>429</sup> *Sed ex parte illa qua scientia ignotorum per principia per se nota causatur, alteri homini causa sciendi quodammodo existit, non sicut notitiam principiorum tradens, sed sicut id quod implicite, et quodammodo in potentia, in principiis continebatur educendo in actum per quaedam signa sensibilia exteriori sensui ostensa* (TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q.11, a.3, in c.).

<sup>430</sup> *Et ideo aliter dicendum est, quod docens causat scientiam in addiscente, reduciendo ipsum de potentia in actum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1, in c.).

<sup>431</sup> *Ad tertium dicendum quod magister non causat lumen intelligibile in discipulo, nec directe species intelligibiles, sed movet discipulum per suam doctrinam ad hoc, quod ipse per virtutem sui intellectus formet intelligibiles conceptiones, quarum signa sibi proponit exterius* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1, ad 3).

#### 4.4.- Dios como Maestro interior

A esta especial síntesis entre la acción interior del discípulo y la acción del maestro, Tomás de Aquino, en una clara tradición agustiniana, incorpora la misma acción de Dios como maestro interior. En efecto, la enseñanza supone, según lo hemos visto en la tradición clásica, tanto la interioridad del alumno como la acción exterior del maestro, pero también la causalidad divina. Dice en la cuestión 117:

El hombre que enseña ejerce únicamente un ministerio externo, lo mismo que el médico cuando sana. Pero como la naturaleza interna es la causa principal de la curación, así la luz interior del entendimiento es la causa principal de la ciencia. Ambas cosas proceden de Dios<sup>432</sup>.

Todos los principios antes señalados aparecen aquí perfectamente unidos. La acción exterior, la interioridad de la acción del discípulo, pero ambas teniendo su fundamento último en Dios mismo que obra en todo el que obra y que es quien últimamente enseña la ciencia. Más claramente aparece esto en la *Summa contra gentiles*. Dice allí el Aquinate que:

Como la operación exterior del que enseña nada produciría si no existiese en nosotros un principio intrínseco de ciencia, que divinamente nos ha sido infundido, por eso dicen los teólogos que *el hombre enseña prestando su ayuda, y Dios, sin embargo, obrando interiormente*, tal como el médico, que, al sanar, se llama ministro de la naturaleza<sup>433</sup>.

Otra vez junto a la acción del maestro que ayuda al discípulo aparece Dios mismo obrando interiormente, como causa última de la ciencia en el que aprende. Esto se halla de modo más explícito aún, con la misma referencia a san Agustín en *De Veritate*:

Agustín, respecto a lo que afirma en el libro *De Magistro* que sólo Dios enseña, no intenta excluir que el hombre enseñe exteriormente, sino afirmar que sólo Dios enseña interiormente<sup>434</sup>.

La realidad es que Dios ilumina nuestra inteligencia y no puede ser de otra manera ya que por el mismo acto que crea el alma humana la conserva y mueve; de allí que aunque el asentimiento que se realiza por el entendimiento como cierto y verdadero se

---

<sup>432</sup> *Homo docens solummodo exterius ministerium adhibet, sicut medicus sanans, sed sicut natura interior est principalis causa sanationis, ita et interius lumen intellectus est principalis causa scientiae. Utrumque autem horum est a Deo* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1, ad 1).

<sup>433</sup> *Et quia exterior operatio docentis nihil operaretur nisi adesset principium intrinsecum scientiae, quod inest nobis divinitus, ideo apud theologos dicitur quod homo docet ministerium exhibendo, Deus autem interius operando: sicut et medicus dicitur naturae minister in sanando* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. II, cap. 75).

<sup>434</sup> *Ad octavum dicendum, quod Augustinus in Lib. de magistro, per hoc quod probat solum Deum docere, non intendit excludere quin homo exterius doceat, sed quod ipse solus Deus docet interius* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 11, a.1, ad 8).

da en el interior del hombre, no por eso deja de ser como un destello de la verdad divina. Dios está presente en el alma humana, es más íntimo al alma que la misma alma, como señalaba Agustín<sup>435</sup> y así fundamenta toda la adquisición de los conocimientos en cuanto que da a participar la luz intelectual y las primeras concepciones del entendimiento. Así lo afirma el mismo Aquinate:

Por tanto, el hombre alcanza el conocimiento de lo desconocido por dos vías, a saber, por la luz intelectual y por las primeras concepciones evidentes de suyo que se comparan a esa luz, que es el intelecto agente, como los instrumentos al artífice. Pues bien, en cuanto a estas dos vías Dios es la causa de la ciencia del hombre de modo excelentísimo porque dotó al alma de la luz intelectual y le imprimió el conocimiento de los primeros principios que son como las semillas de las ciencias, como también imprimió a las otras cosas naturales las razones seminales de todos los efectos que producen<sup>436</sup>.

Dios es la causa de la ciencia desde el mismo interior del entendimiento humano. Esto, no obstante, no disminuye la causalidad del mismo hombre que entiende, ni del maestro humano, que le ayuda a saber. Dios, maestro y discípulo son causa, pero de un modo distinto uno y otros: Dios como causa primera y fundamental, mientras que maestro y discípulo, como causas segundas.

#### 4.5.- Toda enseñanza exige una palabra

En la tradición socrática es clara y evidente la importancia del diálogo en el ejercicio de la filosofía en general y de la enseñanza en particular. Aunque el maestro no es causa de la ciencia, es a través del diálogo y la palabra que ayuda al discípulo a evocar aquellas verdades que están allí contenidas. Lo mismo, pero por otras razones, será para Aristóteles y para san Agustín, como lo hemos ya considerado. Tomás de Aquino se inscribe también en esta línea fundamental del pensamiento pedagógico clásico, según la cual, la enseñanza del maestro se funda en una palabra que comunica a su discípulo en orden a que genere la ciencia en su interior. Una palabra que es exterior, dada la naturaleza humana, pero que es sobre todo palabra interior, *verbum mentis*, y en el que el que enseña ha entendido la realidad de las cosas. Así, por ejemplo, señala el Aquinate que el maestro propone signos exteriores para que el discípulo forme una

---

<sup>435</sup> Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA. *Confesiones*, III, 6, 11.

<sup>436</sup> *Sic igitur homo ignotorum cognitionem per duo accipit; scilicet per lumen intellectuale, et per primas conceptiones per se notas, quae comparantur ad istud lumen, quod est intellectus agentis, sicut instrumenta ad artificem. Quantum igitur ad utrumque, Deus hominis scientiae causa est excellentissimo modo; quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit, et notitiam primorum principiorum ei impressit, quae sunt quasi seminaria scientiarum; sicut et aliis rebus naturalibus impressit seminales rationes omnium effectuum producendorum* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 11, a.3, in c.).

palabra interior<sup>437</sup>. En efecto, las palabras sensibles del maestro llevan a que el discípulo forme una concepción inteligible en su entendimiento, lo cual solo es posible si la misma palabra exterior es signo de dicha concepción. No enseña quien habla, sino que quien es verdadero maestro porque sabe, enseña a través de su palabra, que por eso vienen a ser palabra del que enseña. Dice Tomás de Aquino:

Por eso, las palabras del doctor, oídas o vistas por escrito, causan la ciencia en el intelecto al modo como la causan las cosas que están fuera del alma porque de unas y de otras toma el intelecto agente las intenciones inteligibles<sup>438</sup>.

El tema de la palabra interior y exterior, ocupa un lugar muy especial en la obra de Tomás de Aquino, como veremos, por lo que no es necesario entrar en detalles aquí, salvo para resaltar que es este un tema asume por una reflexión anterior muy fecunda.

#### 4.6.- Iluminación y maestro

Otro tema que aparece en Platón y en san Agustín y que vale la pena señalar como especialmente asumido por la doctrina de Tomás de Aquino sobre el maestro es el tema de la iluminación. Mientras Sócrates ayuda al discípulo a dar a luz las ideas, siguiendo el ejemplo de su madre partera en relación al cuerpo, san Agustín funda toda la acción de entender y aprehender la ciencia, según una iluminación divina. Aunque es cierto que el sentido de la iluminación es muy distinto de las mencionadas, el hecho de la iluminación está presente. El caso de Sócrates es más bien extrínseco, no hay una iluminación de parte del maestro, mientras que en san Agustín, es Dios el que ilumina la mente y por eso, Él es el verdadero Maestro. Tomás de Aquino ubicado en un orden diverso, toma, sin embargo, la idea de iluminación para explicar la misma acción del maestro. Y así señala que puede decirse “con verdad que un hombre es verdadero doctor, que enseña la verdad y que ilumina la mente”<sup>439</sup>. Sobre este tema insistiremos de un modo especial en el último capítulo de la presente tesis.

De acuerdo a lo estudiado, hemos podido ver cómo santo Tomás, con un profundo realismo, lejos de olvidar o desconocer la reflexión anterior sobre el maestro, ha asumido una tradición muy profunda sobre el maestro que *a priori* se presenta como

---

<sup>437</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1, ad 3.

<sup>438</sup> *Unde ipsa verba doctoris audita, vel visa in scripto, hoc modo se habent ad causandum scientiam in intellectu sicut res quae sunt extra animam, quia ex utrisque intellectus agens intentiones intelligibiles accipit; quamvis verba doctoris propinquius se habeant ad causandum scientiam quam sensibilia extra animam existentia in quantum sunt signa intelligibilium intentionum* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, ad.11).

<sup>439</sup> *Homo, verus et vere doctor dici potest, et veritatem docens, et mentem quidem illuminans* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, ad 9).

difícil de sintetizar. En efecto, las doctrinas de los filósofos clásicos, consideradas de modo aislado presentan muchas veces una cierta disparidad e incluso contradicción. Aspectos como la preexistencia de la ciencia en el alma, la concepción del alma como *tabula rasa*, la contemplación de las ideas en un mundo supraceleste o la iluminación divina, entre otros, son todos aspectos que aunque en sí mismos resultan muy profundos, no dejan de ser muy difíciles de armonizar. Sin embargo, sin renunciar a toda la riqueza que aportan dichas doctrinas, el Doctor de Aquino ha sabido sintetizarlas en una unidad superior que integra todas las bondades allí contenidas, llevándolas hacia la máxima plenitud de su verdad. Logra integrar visiones antropológicas distintas; tradiciones muy diversas como la griega y la cristiana; modos de concebir al maestro muy diferentes y variados. De tal modo está sintetizada la doctrina que en ella, Tomás de Aquino ha incorporado las enseñanzas platónicas, aristotélicas y agustinianas de un modo completamente original. No hay repetición, ni mucho menos copia de las reflexiones de los filósofos antiguos, sino una genial asimilación en una unidad magnífica, que se aprecia en toda su profundidad y radicalidad en la *Summa Theologiae*, puesto que es allí donde la acción del maestro está ubicada en un orden superior, como veremos en el siguiente capítulo.



## IV. LA ACCIÓN DE ENSEÑAR EN LA OBRA DE TOMÁS DE AQUINO Y SU LUGAR EN LA *SUMMA THEOLOGIAE*

Luego de haber examinado los principios que aparecen desarrollados en el pensamiento clásico sobre la acción de enseñar y de haber destacado cómo dichos principios están presentes en la obra de Tomás de Aquino asumidos en una síntesis integradora, corresponde estudiar ahora de qué manera esos temas aparecen en diferentes lugares y en diversos contextos a lo largo de la reflexión sobre el maestro que realiza el Aquinate, manteniendo siempre una profunda coherencia y claridad. Sin embargo, en la *Summa Theologiae* (I, q.117, a.1), realiza algo sorprendente y originalísimo, a saber: no solo conserva la misma doctrina, no solo están presentes los mismos elementos de la tradición clásica, sino que ubica la cuestión en un orden superior: el del gobierno y la providencia divina. No hay un cambio en el contenido de su pensamiento, ni siquiera en el modo de exponerlo. Más aún, es notoriamente más breve y conciso en su desarrollo<sup>440</sup> y, sin embargo, está considerado en un orden distinto, lo cual hace pensar en que hay algo que con ese orden quiere significarse.

Esta novedad es la que nos lleva a abordar de modo sistemático las razones que conducen al Aquinate a proceder de ese modo. ¿Por qué la acción de enseñar en la *Summa Theologiae* está ubicada allí? Por ello, en este capítulo intentaremos mostrar la enseñanza del Aquinate en sus diversas obras y los contextos en los que aparece desarrollada, sobre todo para que aparezca más claramente destacada la originalidad del lugar en el que está ubicada la acción de enseñar en la cuestión 117. Junto con ello, intentaremos dar una fundada razón de por qué el Aquinate la ha considerado en ese orden tan particular.

De allí que en el presente capítulo:

- 1) En primer lugar, veremos los lugares y los contextos en los que el Aquinate se refiere a la acción de enseñar a lo largo de toda su obra (apartado 1);
- 2) En segundo lugar, veremos cómo en la *Summa Theologiae* también ha tratado el tema de la acción de enseñar manteniendo la doctrina, pero destacando cómo en esta obra aparece el tema tratado en un lugar absolutamente original: el orden del gobierno divino (apartado 2);

---

<sup>440</sup> Es solamente un artículo de la *Summa Theologiae*, con cuatro objeciones, a diferencia, por ejemplo, de la cuestión 11 *De Veritate*, donde dedica cuatro artículos, con 46 objeciones en total, que profundizan en la naturaleza de la acción de enseñar.

- 3) En tercer lugar, veremos por qué no ha ubicado en ese mismo lugar otras acciones que presentan características similares a la acción de enseñar (apartado 3);
  
- 4) Finalmente, intentaremos justificar, desde principios universales, las razones por las cuales el Tomás de Aquino ha ubicado la acción de enseñar en el orden del gobierno divino como la única acción posible de un hombre sobre otro (apartado 4).

## 1.- La acción de enseñar en las obras de Tomás de Aquino

Antes de ver cómo presenta santo Tomás la acción de enseñar en la cuestión 117, conviene identificar, como se ha señalado, con claridad los lugares en los que el Doctor de Aquino ha tratado el tema sobre el maestro y su acción propia, de tal modo que nos permita apreciar la profunda unidad de su doctrina, a la vez que nos posibilite resaltar el carácter único del tratamiento que recibe esta cuestión en la *Summa Theologiae*. En efecto, estudiando el modo como es tratada esta cuestión a lo largo de toda la obra veremos, con más evidencia, el modo propio, singular y único en el que el Aquinate lo presenta en la cuestión referida. Esto, sin perjuicio de que durante el desarrollo de la tesis volvamos a comentar y a examinar estos mismos textos por su importancia en la concepción del maestro y de su acción propia.

La actividad magisterial realizada por Tomás de Aquino se inicia hacia el año 1252<sup>441</sup> y, con ella, también comienzan sus reflexiones sobre la actividad del maestro que se mantendrán durante toda su vida. Veamos cuáles son esos lugares en los que Tomás de Aquino ha escrito sobre el maestro y cuáles son sus correspondientes contextos.

### 1.1.- *Scriptum super Sententiis*

El primer lugar que encontramos es el comentario que hace Tomás de Aquino a las Sentencias de Pedro Lombardo, una obra realizada durante su estancia en París como Bachiller entre los años 1254 y 1256<sup>442</sup>, lo cual evidencia que, efectivamente, su reflexión sobre el maestro se remonta a sus mismos inicios como profesor universitario.

---

<sup>441</sup> Esta actividad magisterial se inicia luego de que Juan el Teutónico enviara una carta a Alberto Magno, solicitándole le recomendara a uno de sus discípulos para realizar el oficio de Bachiller en la cátedra de Teología de extranjeros. San Alberto Magno contestó recomendando a fray Tomás para el cargo. Pero Juan se opuso por dos razones fundamentales: en primer lugar, por la edad del candidato, quien tenía en ese entonces solo 27 años, dos años menos de lo exigido para poder comentar las Sentencias de Pedro Lombardo; en segundo lugar, por el grave problema de la campaña contra los mendicantes llevada a cabo por el clero secular. Esta negativa no hizo desistir a san Alberto, quien recurrió a Hugo de Saint Cher. Según cuenta Guillermo de Tocco en su *Historia del Beato Tomás de Aquino*, "ante la insistencia del cardenal Hugo, el maestro general aceptó a Tomás como Bachiller en la Universidad de París, escribiéndole y ordenándole que se presentara inmediatamente en París y que se preparara para leer las Sentencias" (TOCCO, G. *Hystoria beati Thomae de Aquino*, FERRUA O.P., A., S. *Thomae Aquinatis fontes praecipuae*, Alba: Edizione Domenicane, 1968). Después de la estancia como Bachiller en Colonia, esta era la segunda etapa de su camino para llegar a ser Maestro de Teología. En el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo era el texto que todo aspirante debía presentar en la Facultad de Artes. Santo Tomás comenzó su enseñanza como Bachiller en septiembre de 1252.

<sup>442</sup> Torrell afirma que "la amplitud del trabajo de las Sentencias encuentra con dificultad un hueco en el marco cronológico que asignaba los dos primeros años de la estancia parisina a la enseñanza bíblica y los dos siguientes a la de las Sentencias". No obstante, se inclina por la opinión de Tocco en su *Hystoria*, quien afirma que "*scripsit in baccellaria er principio sui magisterii super quator libros Sententiarum*" (TORRELL, J.P. *Iniciación a Tomás de Aquino: Su persona y su obra*, Pamplona: Eunsa, 2002, p. 64).

A pesar de ser esta obra el comentario de otra y, por tanto, en cierto modo se ve obligado a recibir el orden y la estructura que le ha dado el autor principal, Tomás de Aquino será, sin embargo, uno de esos autores que van “más allá de Lombardo”. En efecto, aun siguiendo fielmente el texto, el Aquinate proporciona una organización nueva, un orden distinto:

Dios como centro y todas las cosas a su alrededor, según la relación que tengan con Él, ya sea porque proceden de Él desde su origen primero, ya sea porque vuelven hacia Él como fin último<sup>443</sup>.

Cada una de las partes de su comentario, por tanto, reproducirá esta visión según la cual todo sale de Dios (*exitus*), primer Principio de toda la realidad, para volver finalmente a Dios (*reditus*). Este esquema *exitus-reditus* no es, afirma Torrell, “una simple opción pedagógica, sino que expresa una profunda intuición espiritual”<sup>444</sup>, intuición que claramente anticipa a la *Summa Theologiae*.

Desde el comienzo de su reflexión teológica, santo Tomás tiene clara conciencia de la importancia del orden y de la necesidad de referir las diversas realidades concretas a él. Tiene una especial preocupación por ubicar las diversas cuestiones de las que se ocupa en un orden superior; no obstante, la acción del maestro que de modo especial consideramos en esta investigación, aparece en esta primera obra tratada de un modo indirecto y subordinada a temas aparentemente más importantes. Esto nos permite afirmar desde ya, con Gauthier, que entre aquellos progresos que son realizados por santo Tomás “al pasar de las Sentencias a la Suma”<sup>445</sup> puede ubicarse la cuestión del maestro y de su actividad, ya que como se verá, aparece de modo explícito en un orden muy particular.

En dos lugares de la obra que comentamos aborda el Doctor Angélico el tema de la acción de enseñar, ambos en el mismo Libro II dedicado a la creación: 1.- En relación a las creaturas angélicas (d.9, q.1, a.2, ad 4); 2.- En relación al estado del hombre posterior al pecado original (d. 28, q.1, a.5, ad 3).

1.- En el primer texto, luego de estudiar la creación en general, Tomás de Aquino se dedica a las creaturas puramente espirituales y trata sobre su naturaleza y su perfección (d.3); sobre la condición que poseían en su primer estado (d.4); la diferencia

---

<sup>443</sup> TORRELL, J.P. Op. Cit., p. 62.

<sup>444</sup> Idem.

<sup>445</sup> GAUTHIER, R.A. “Les articula in quibus frater Thomas melius in Summa quam in Scriptis”, RTAM, vol. 19 (1952), p. 275, TORRELL, J.P. Op. Cit., p. 66.

que existe entre ellos, según su aversión o conversión a Dios (d.5); la condición natural de los ángeles caídos (d.6); la obstinación de los ángeles malos y la confirmación de los buenos (d.7); los cuerpos en los que aparecen los ángeles (d.8); la jerarquía de los ángeles buenos según sus órdenes (d.9); la misión de los ángeles buenos (d.10) y, finalmente, la custodia de los ángeles buenos (d.11).

Es en relación a la jerarquía de los ángeles que el Angélico reflexiona sobre la enseñanza. La Jerarquía, según Dionisio, es:

Orden divino, es ciencia y acción; tiende a hacerse semejante a Dios en cuanto es posible, y es elevada a la semejanza de Dios de una manera proporcionada, conforme a las íntimas iluminaciones que le han sido comunicadas<sup>446</sup>.

Tomás de Aquino sostiene que esta definición es perfecta y afirma que la jerarquía se refiere a “una especie de principado sagrado”<sup>447</sup>, por lo que, así como en el principado del mundo el fin es que la multitud de los súbditos se disponga de una manera pacífica para el bien perseguido por el príncipe, de la misma manera conviene que en el principado sagrado todo se ordene al fin, que no es otro que la asimilación con Dios. Para ello es necesario que los ángeles realicen una acción ordenada, donde tiene un lugar muy especial la comunicación de la ciencia. De esta manera, se aprecia cómo en la consideración de Tomás de Aquino ya aparece insinuado que la ciencia y su comunicación entre las creaturas está vinculada al fin del universo creado.

Luego de examinar la definición de jerarquía, se pregunta el Aquinate si un ángel purifica a otro (a.2) y responde que, en tanto que la jerarquía se perfecciona con la ciencia, es necesario que “la acción jerárquica consista en la transmisión de la ciencia”<sup>448</sup>; por lo cual, no solo la purificación, sino también la iluminación y la perfección se identifican con la adquisición de la ciencia. Esto le permite reflexionar sobre la adquisición de la ciencia y señalar que para que pueda ser la ciencia debidamente adquirida se requieren dos cosas: en primer lugar, la remoción de aquello que puede ser contrario a ella o la privación de la misma ciencia y, en segundo lugar, la adquisición completa de la misma ciencia. Con respecto a lo primero, pone santo

---

<sup>446</sup> *Hierarchia est divinus ordo et scientia et actio, deiforme, quantum possibile est, similans, ad inditas ei divinitus illuminationes proportionabiliter in Dei similitudinem conscendens* (TOMÁS DE AQUINO. *In II Sent.*, d.9, q.1, a.1, arg.1).

<sup>447</sup> *In omni autem principatu requiritur gradus potestatis et finis; unde in sacro principatu oportet hujusmodi sacra et divina esse* (TOMÁS DE AQUINO. *In II Sent.*, d.9, a.1, in c.).

<sup>448</sup> *Cum autem hierarchia perficiatur in scientia, ut ex definitione patet, oportet ut actio hierarchica in transfusione scientiae consistat* (TOMÁS DE AQUINO. *In II Sent.*, d.9, a.2, in c.).

Tomás la purificación y, en relación a lo segundo, la iluminación y la perfección de la ciencia.

En este contexto, aparece una objeción en la que santo Tomás plantea expresamente la acción del enseñar. Una objeción que se verá repetida posteriormente en *De Veritate*, aunque referida directamente al maestro humano y que tiene como fundamento la doctrina agustiniana. Porque, según hemos señalado<sup>449</sup>, san Agustín sostiene que solo Dios enseña interiormente. Pero la iluminación es a la manera de una cierta enseñanza; luego parece que no ilumina un ángel a otro, sino que solo Dios es el que ilumina la mente del ángel. A esto responde santo Tomás dando razón a Agustín al señalar, en efecto, que:

Así como en las acciones naturales un agente inferior no tiene eficacia en la producción del efecto sino en virtud del agente primero, así también en las operaciones intelectuales, el que ilumina de modo inferior no puede hacer nada sino en virtud del que ilumina primero y por eso es Dios el que enseña a todos<sup>450</sup>.

Sin embargo, santo Tomás, ya desde el comienzo de su reflexión sobre el maestro, afirmará que, aun siendo así —que solo Dios sea el que enseñe a todos—, eso no excluye la iluminación por parte de otros, como no se excluye tampoco una acción natural por parte de otros. Así, el ángel también enseña con propiedad y, del mismo modo, el hombre.

Hay en esta objeción profundas ideas sobre la enseñanza como iluminación y como locución que veremos más adelante<sup>451</sup>. Basta aquí señalar que, para el Angélico enseñar es llevar al conocimiento de algo y que, aunque sea Dios el que enseña interiormente a todos, no excluye el magisterio angélico ni el humano.

2.- En el segundo texto que consideramos y que está relacionado con el estado del hombre posterior al pecado original (d. 28, q.1, a.5, ad 3), santo Tomás comenta la caída del hombre y de la mujer, así como las consecuencias que el pecado original ha supuesto a la naturaleza humana, según la misma estructura de las *Sentencias*. El Aquinate muestra, sobre todo, las diferencias entre el estado de justicia original y el

---

<sup>449</sup> Ver capítulo tercero de la presente tesis.

<sup>450</sup> *Ad quartum dicendum, quod sicut in actionibus naturalibus inferius agens non habet efficaciam in productione effectus nisi per virtutem agentis primi, quae vehementius imprimat in effectum; ita etiam in intellectualibus inferior illuminans nihil potest efficere nisi per virtutem primi illuminantis: et propter hoc ipse Deus est qui omnes docet* (TOMÁS DE AQUINO. *In II Sent.*, d.9, q.1, a.2, ad 4).

<sup>451</sup> Ver el capítulo octavo de la presente tesis.

estado posterior a la caída<sup>452</sup>. Después, por tanto, de tratar qué es la gracia y de la diferencia que tiene con el estado del hombre en el paraíso, se dedica a estudiar, entre otras cosas, los errores que existen sobre la gracia, combatiendo especialmente a los pelagianos.

Uno de esos errores dice relación con el conocimiento humano y allí se pregunta si acaso el hombre puede conocer alguna verdad sin la gracia. Responde el Angélico distinguiendo entre aquellas verdades que son proporcionadas a la razón natural y aquellas que exceden su capacidad. Estas últimas no son posibles de conocer sin la gracia, mientras que en las verdades proporcionadas a la razón, siendo el intelecto agente la luz connatural de cada hombre, la gracia no es necesaria. Es en este contexto que plantea Tomás la siguiente objeción:

Es camino más fácil para conocer algo la enseñanza que el descubrimiento. Pero, tal como dice Agustín en el *Lib. De Magistro*, *nadie puede aprender algo exteriormente, a no ser que Dios enseñe interiormente*; de ahí que sea evidente que por la enseñanza el hombre no puede tener conocimiento de la verdad a no ser con el auxilio de la gracia operante interiormente. De ahí que mucho menos [podrá conocer algo] por descubrimiento; y así de ningún modo: porque todo el que conoce, conoce aprendiendo o descubriendo, como dice el filósofo<sup>453</sup>.

Vuelve a plantear la cuestión de la interioridad-exterioridad en la enseñanza aludida por Agustín, haciendo ver que, como la enseñanza o doctrina interior se debe a Dios, no puede recibirse sin ayuda divina la adquisición del conocimiento de la verdad. Pero responde de un modo similar a como había respondido en la distinción 9 que incluso cita explícitamente:

El que enseña es semejante al que mueve el dedo para mostrar algo; de ahí que así como el hombre puede exteriormente mover el dedo para mostrar algo pero no puede conferir la potencia visiva, por la cual aquel que es enseñado, advierta la doctrina visible; así también el hombre puede proferir exteriormente palabras, que son signos de la verdad, pero no puede producir la capacidad de entender la verdad,

---

<sup>452</sup> De modo sintético se refiere Tomás de Aquino al estado posterior al pecado del hombre en el *Compendium Theologiae*. Sostiene allí que como toda la integridad del estado de justicia original era producida por la sumisión de la voluntad humana a Dios, al afectarse dicha sumisión resultó una alteración de la sumisión perfecta de las fuerzas inferiores a la razón y del cuerpo al alma. Por consiguiente, “el hombre sintió en el apetito sensitivo inferior los movimientos desordenados de la concupiscencia, de la cólera y de las otras pasiones extrañas al orden de la razón, y contrarias a la razón misma, envolviéndola en las tinieblas la mayor parte de las veces y perturbándola en sus facultades” (TOMÁS DE AQUINO. *Compendium Theologiae*, cap. 192). Pero junto con ello, añade el Aquinate que luego del pecado, a la vez que se hacían sentir los movimientos desordenados de las pasiones, desfallecía “en la razón la luz de la sabiduría que la alumbraba divinamente” (TOMÁS DE AQUINO. *Compendium Theologiae*, cap. 194).

<sup>453</sup> *Facilior via est cognoscendi aliquid per doctrinam quam per inventionem. Sed, sicut Augustinus in Lib. de magistro dicit, nullus potest discere exterius, nisi interius Deus doceat; unde patet quod per doctrinam cognitionem veritatis homo habere non potest nisi per gratiae auxilium interius operantis. Ergo multo minus per inventionem; et ita nullo modo: quia omne quod quis novit, discens vel inveniens novit, ut philosophus dicit* (TOMÁS DE AQUINO. *In II Sent.*, d. 28, q.1, a.5, arg.3).

que solo proviene de Dios. En este sentido, por lo tanto, se dice que solo Dios enseña, porque mantiene y causa en nosotros la potencia de entender; no porque derrame una nueva luz de la gracia en cualquier conocimiento de la verdad. De qué maneras distintas se afirma que Dios, los Angeles y el hombre enseñen, se ha dicho antes, en la dist. 9<sup>454</sup>.

Como en el texto anterior, sostiene Tomás de Aquino la distinción que hay entre la facultad intelectual por la que conocemos y la acción exterior del maestro. Este, si bien no enseña interiormente, puede enseñar de otro modo. Esto ya estaba en la distinción 9, pero aquí aparece algo importante sobre lo que abundará en otras obras posteriores, a saber, las palabras del maestro: "*Potest homo exterius verba proferre, quae sunt signa veritatis*"<sup>455</sup>. Estas palabras exteriores son los signos con los que cuenta el maestro para comunicar la verdad que ha concebido en su inteligencia.

### 1.2.- Lección inaugural: *Rigans montes de superioribus sui*

Un trato particularmente especial tendrá la acción de enseñar en un texto del año 1256. En febrero de ese año Aymeric de Veire, canciller de la Universidad de París, concedió la *licentia docendi* a fray Tomás y le mandó prepararse para dar su lección inaugural como nuevo Maestro *in Sacra Pagina*. Según cuenta Tocco, citado por Torrell:

[Tomás] habría podido evitar el cargo pero obligado por la obediencia, no pudo negarse. Se puso en oración (con muchas lágrimas, añade la cuarta redacción) y, durante la noche siguiente, se le apareció en sueños un hermano dominico\* de aspecto venerable que le preguntó la razón de su oración tan insistente. Después de que Tomás le explicara el porqué, añadiendo que no tenía ni idea de qué tema podría tratar, la aparición le tranquilizó y le propuso el tema de su posterior lección: *Desde tus moradas riegas los montes, la tierra se sacia de tus nubes*<sup>456</sup>.

La obediencia de Tomás, incluso a estas inspiraciones, será la que le lleve a reflexionar por primera vez *in recto* sobre la acción de enseñar. La lección tiene una clara influencia de Pseudo-Dionisio, pues afirma que, de manera semejante a como ocurre con los cuerpos, también en el mundo de los espíritus Dios obra a través de agentes intermedios y eso es lo que ocurre con la comunicación de la Sabiduría. Es esto lo que

---

<sup>454</sup> *Ille qui docet, similis est ei qui movet digitum ad aliquid ostendendum; unde sicut homo potest exterius movere digitum ut aliquid ostendat, non autem potest conferre virtutem visivam; per quam ille qui docetur, doctrinam visibilem advertat; ita etiam potest homo exterius verba proferre, quae sunt signa veritatis, non tamen veri intelligendi virtutem praebere, quae a solo Deo est. Pro tanto ergo dicitur ipse solus Deus docere, quia vim intelligendi in nobis continet et causat; non ex hoc quod in qualibet cognitione veritatis novum lumen gratiae superinfundat. Qualiter autem diversimode Deus, Angeli et homo docere dicuntur, dictum est supra, dist. 9 (TOMÁS DE AQUINO. *In II Sent.*, d.28, q.1, a.5, ad 3).*

<sup>455</sup> TOMÁS DE AQUINO. *In II Sent.*, d.28, q.1, a.5, ad 3.

\* Pedro de Caputio, testigo en el proceso de canonización en Nápoles, además de afirmar que había escuchado esta historia, sostuvo que los hermanos de París estaban convencidos de que el hermano dominico es, en realidad, el mismo Domingo.

<sup>456</sup> TORRELL, J.P. *Op. Cit.*, p.71.



sucede con los doctores, porque al igual que las montañas, son ellos a quienes ha elegido Dios, por una sacratísima ley, para comunicar su ciencia. Es por su ministerio que se comunica la luz celeste a la inteligencia de sus oyentes. Aquí aparece nuevamente la enseñanza como iluminación y la causalidad segunda de los doctores sobre la realidad, lo cual no aparecía en el *Scriptum super Sententiis*. Así lo expresa el Angélico:

Desde las alturas de la divina sabiduría son regadas las mentes de los doctos, que se comparan con las montañas, por cuyo ministerio es derramada la luz de la sabiduría divina hacia la mente de los oyentes. Así que, por lo tanto, podemos considerar, en la palabra que se nos propone, cuatro aspectos, a saber: la elevación de la doctrina espiritual; la dignidad de los que la enseñan; la condición de los oyentes; y el modo de proponerla<sup>457</sup>.

Es la misma luz de la Sabiduría divina la que se comunica por intermedio de los doctores. Por lo que se ve que es Dios mismo el Maestro de todos los hombres, quien se sirve del ministerio del maestro humano. En este texto además, de modo explícito, aparece considerada la dignidad de los que enseñan. Sobre esto, dice Tomás que dicha dignidad se funda en la elevación, el esplendor y la seguridad<sup>458</sup>. Es preciso señalar que si bien se refiere especialmente al Maestro de Teología, es posible de aplicar esta doctrina a todo maestro.

Por la naturaleza del escrito, no le es posible a santo Tomás desarrollar en toda su plenitud este “ministerio tan grande”<sup>459</sup> —como llama a la acción del maestro—, lo cual sí realizará en la *Summa Theologiae*; pero se advierte que su doctrina está ya madura. El maestro humano es capaz de comunicar su ciencia al discípulo, porque Dios mismo ha querido servirse de las criaturas para comunicar su bondad; pero, además, recogiendo el pensamiento clásico, si en definitiva hay enseñanza es porque Dios mismo es quien enseña interiormente:

Aunque nadie sea por sí mismo capaz de ejercer un ministerio tan grande, puede esperar que Dios le dé la capacidad para ejercitarlo: no que por nosotros mismos

---

<sup>457</sup> *Videmus autem ad sensum, a superioribus nubium imbres effluere, quibus montes rigati flumina de se emittunt, quibus terra satiata fecundatur. Similiter, de supernis divinae sapientiae rigantur mentes doctorum, qui per montes significantur, quorum ministerio lumen divinae sapientiae usque ad mentes audientium derivatur. Sic igitur in verbo proposito quattuor possumus considerare, scilicet: spiritualis doctrinae altitudinem; doctorum eius dignitatem; auditorum conditionem; et communicandi ordinem* (TOMÁS DE AQUINO. *Rigans Montes*, proemium).

<sup>458</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Rigans Montes*, Cap.1-2.

<sup>459</sup> Sed quamvis aliquis per se, ex seipso, non sit sufficiens ad tantum ministerium (TOMÁS DE AQUINO. *Rigans Montes*, cap. 4).

seamos capaces de discurrir algo como de nosotros mismos, sino que nuestra capacidad nos viene de Dios<sup>460</sup>.

Si el hombre entiende, es en razón de la acción divina que interiormente causa el saber, pero eso, no puede llevar a negar que Dios mismo sea el que ha querido derramar su sabiduría valiéndose de los doctores, por lo que ellos también ejercen una causalidad real sobre la ciencia del discípulo.

### 1.3.- Cuestiones Disputadas: *De Veritate*

Las cuestiones *De Veritate*, especialmente las cuestiones 8 a 20, constituyen aquellas primeras disputas realizadas por Tomás en el segundo año de su docencia en París (1257-1258) y que fueron redactadas, se cree, inmediatamente después de su discusión<sup>461</sup>. Entre ellas está la cuestión *De Magistro* (q.11), dedicada de modo exclusivo al maestro, que aparece como la primera reflexión sistemática sobre la acción de enseñar. Todo lo cual revela que, a la vez que comenzaba a dar sus primeros pasos en la enseñanza, no dejaba de reflexionar profundamente sobre dicha actividad.

Una de las actividades del maestro universitario era la *disputatio*. Los maestros enseñaban, aunque en lugar de hacerlo a través de la explicación de un texto como en la *lectio*, lo hacían mediante objeciones y respuestas sobre un tema dado. Pese a que no está claro qué era aquello que daba unidad a la cuestión disputada, lo cierto es que se distingue claramente de su posterior redacción que, como explica Torrell:

Ésta última, al no estar sometida a los límites temporales de la discusión real, podía ser objeto de una elaboración más pausada y de una amplitud de desarrollo que no habría conseguido jamás en directo<sup>462</sup>.

De allí que el resultado final de las cuestiones disputadas *De Veritate* diste mucho de lo que podría haber sido una discusión entre maestro y estudiantes. Más aún, incluso algunas cuestiones es posible que hayan sido desarrolladas íntegramente por su autor, sin ser jamás discutidas. Esto explica, en parte, el orden que posee toda la cuestión, así como su profundidad.

La obra *De Veritate* contiene 29 cuestiones, de las cuales la primera es sobre la verdad y los trascendentales, y que es, precisamente, la que da nombre a todo el conjunto. Las

---

<sup>460</sup> *Sed quamvis aliquis per se, ex seipso, non sit sufficiens ad tantum ministerium, sufficientiam tamen potest a Deo sperare, II Cor. III: non quod sufficientes simus cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis; sed sufficientia nostra ex Deo est* (TOMÁS DE AQUINO. *Rigans Montes, cap.4 in fine*).

<sup>461</sup> Cfr. TORRELL, J.P. Op. Cit., p. 82.

<sup>462</sup> *Ibidem*, p. 80.

demás están más o menos relacionadas con dicho tema y están realizadas en tiempos distintos, lo que hace pensar en una previsión para dos años de magisterio. Esas dos grandes partes son: la verdad y el conocimiento, lo cual se desarrolla entre las cuestiones 1 y 20; y el bien y el apetito del bien, que ocupa las cuestiones 21 a 29.

Es evidente, por tanto, la diferencia de estructura con respecto a la *Summa Theologiae*, aunque puede haber una secuencia de temas similares. Aquí la formalidad es la verdad y su conocimiento y, por eso, Tomás de Aquino trata de Dios, de los ángeles y del hombre, pero en relación al conocimiento y, así, aborda las cuestiones sobre la ciencia en Dios (q.1), sobre las ideas divinas (q.3), sobre el Verbo (q.4), la providencia (q.5), la predestinación (q.6) y la cuestión anexa sobre el libro de la vida (q.7). Luego, en relación a los ángeles, considera el problema del conocimiento angélico (q.8) y, después, la comunicación de la ciencia angélica (q.9). Finalmente, trata del hombre de un modo más exhaustivo, pero siempre en relación al conocimiento, siendo en este contexto que aborda la comunicación de la ciencia en el hombre, esto es, la acción del maestro (q.11).

El tema central de la cuestión 11 es la causalidad docente del maestro sobre el discípulo y las dimensiones del intelecto que la posibilitan<sup>463</sup>. Tomando como referencia fundamental la obra *De Magistro* de san Agustín<sup>464</sup>, santo Tomás expone su pensamiento sobre el conocimiento y sobre la adquisición de la ciencia propuestos por el doctor de Hipona, pero esclareciendo en muchos casos los planteamientos agustinianos. Divide la cuestión en cuatro artículos: si el hombre puede enseñar (a.1); si el hombre puede ser maestro de sí mismo (a.2); si un ángel puede enseñar a un hombre (a.3) y si la enseñanza pertenece a la vida contemplativa o a la vida activa (a.4).

Esta cuestión será extensamente estudiada a lo largo de esta tesis, puesto que está aquí la doctrina sobre la acción de enseñar expuesta de un modo sistemático, claro y profundo, dando respuesta definitiva a las principales dificultades planteadas por los pensadores antiguos. Además, es aquí donde, por primera vez, utiliza la analogía con el médico para referirse a la enseñanza y donde define de modo propio lo que es enseñar:

En consecuencia, así como se dice que el médico causa la salud en el enfermo, operando la naturaleza, así también se dice que un hombre causa la ciencia en otro

---

<sup>463</sup> OSUNA, A. Op. Cit., p. 283.

<sup>464</sup> Ver el capítulo tercero de la presente tesis.

por medio de la operación de la razón natural del que aprende; y esto es enseñar. Por eso se dice que un hombre enseña a otro y es su maestro<sup>465</sup>.

En este texto se aprecia que Tomás de Aquino no compara la acción del maestro a la acción de un escultor, sino a la acción de un médico, dado que tanto una como otra, suponen la existencia de un principio activo en aquel sobre el que recae la acción. Sobre esto profundizaremos más adelante<sup>466</sup>.

#### 1.4.- *Summa Contra Gentiles*

Es muy verosímil la antigua referencia que señala que Tomás, a petición de su hermano en religión y antiguo general de la orden, Raimundo de Peñafort, empezó a escribir hacia 1259 una “obra contra los errores de los paganos”<sup>467</sup>, que permitía instruir a los misioneros dominicos que predicaban a los musulmanes, judíos y cristianos herejes en España y África del Norte. Dicha obra será la *Summa Contra Gentiles*, que – si bien comienza su redacción en París– finalizará en Orvieto hacia 1264, en la corte de Urbano VI<sup>468</sup>. No obstante, como hace notar Torrell, citando a Gauthier: esta obra “desborda todo propósito misionero directo o incluso apologético; se trata más bien de una obra teológica tanto por su intención de sabiduría como por su método”<sup>469</sup>. Más allá de la discusión<sup>470</sup>, lo cierto es que es una obra que resulta útil y provechosa a los hombres de todos los tiempos.

En esta obra, santo Tomás ofrece su tratado de Teología Natural. Es en cierto modo un prólogo a la *Summa Theologiae*, “como si al elaborar esta creación estuviera perfilando ‘su obra’”<sup>471</sup>. La estructura de la obra es muy similar al plan de *Summa Theologiae*. En un primer libro aborda la cuestión de Dios en sí (Libro I). Allí demuestra la existencia de Dios, dándole fundamento a toda la obra. Además, aborda el tema de las perfecciones de Dios, como la bondad, unidad, infinitud, etc.

---

<sup>465</sup> *Sicut igitur medicus dicitur causare sanitatem in infirmo natura operante, ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius: et hoc est docere; unde unus homo alium docere dicitur, et eius esse magister* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, in c.).

<sup>466</sup> Ver la Tercera parte de esta tesis.

<sup>467</sup> TORRELL, J.P. Op. Cit., p.124.

<sup>468</sup> Estas fechas constituyen la opinión de la mayoría de autores, aunque existen algunos como el P. Motte y el P. Synave quienes colocan el comienzo de la redacción de la *Summa* entre marzo y julio de 1258 (Cfr. DE GARGANTA, J. “Introducción General a la Suma Contra Gentiles”, TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra gentiles*. Madrid: BAC, 1967, p. 16).

<sup>469</sup> TORRELL, J.P. Op. Cit., p.124.

<sup>470</sup> Para profundizar acerca de la discusión sobre el propósito de la *Summa Contra Gentiles* ver TORRELL, J.P. Op. Cit., pp. 124-125.

<sup>471</sup> DE GARGANTA, J. *Introducción General a la Suma Contra Gentiles*, p.37.

El segundo libro está dedicado a la “salida” o procesión (*exitus*) de las creaturas a partir del creador, según una clásica distinción: a) la producción de los seres; b) la distinción de los seres creados; c) la naturaleza de estos seres creados y distintos del Dios creador. Este es un verdadero tratado de la creación. Dios, principio del ser, es también principio del obrar por su potencia activa; es la causa universal de la existencia de todos los seres, así como el principio de la distinción de las criaturas.

El tercer libro trata de la perfección de la potencia divina por la cual es causa y es dueño de todos los seres y, por consiguiente, rector de todos ellos. De esta manera, es Dios quien cuida, gobierna y ordena todo el universo hacia Él mismo. El tema es la providencia divina que ordena todo para volver al mismo Dios (*reditus*). Dicho más simplemente, este libro trata de Dios como fin de las creaturas.

Finalmente, el cuarto libro trata de la Trinidad. El Aquinate dejó las verdades de orden para el final de la obra, por lo que es aquí donde aborda los temas referidos a la Encarnación, los sacramentos y el fin último del hombre.

En el segundo libro, redactado en Orvieto en el año 1260, después de hablar de la creación en general, se pregunta si es conveniente que haya sustancias intelectuales en orden a la perfección del universo. A lo cual responde afirmativamente y destaca las jerarquías de dichas sustancias por su orden de perfección. Así, trata de las sustancias intelectuales puramente espirituales y luego se ocupa del hombre, criatura espiritual de menor perfección, debido a que su alma espiritual está unida sustancialmente a un cuerpo.

Junto con exponer la doctrina sobre la naturaleza humana y su composición de cuerpo y alma intelectual, se ocupa de combatir los errores contrarios, no solo a la fe católica, sino, sobre todo, a la misma razón natural, tal como lo había anunciado al principio de la obra: “Nos hemos propuesto como fin exponer la verdad profesada por la fe católica y rechazar los errores contrarios”<sup>472</sup>. Y es en relación a dichos errores que santo Tomás trata sobre el maestro en el capítulo 75.

Después de probar que el alma humana es forma del cuerpo (capítulo 69) y que el entendimiento humano, siendo la parte superior del alma, se une también al cuerpo como forma (capítulo 70), concluye que el entendimiento posible no es uno para todos

---

<sup>472</sup> *Simul autem veritatem aliquam investigantes ostendemus qui errores per eam excludantur: et quomodo demonstrativa veritas, fidei Christianae religionis concordet* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, L. I, cap.2, n.5).

los hombres como sostiene Averroes en su tratado *De Anima*. Pero, queriendo dejar más claramente establecido el error del filósofo árabe, que interpreta mal la enseñanza de Aristóteles, dedica el capítulo 75 a presentar los argumentos que sostienen que el entendimiento posible es uno, para refutarlos posteriormente. Es en este contexto en el que se ubican las reflexiones que realiza santo Tomás en esta obra en relación a la actividad del maestro, por lo que desde ya se aprecia que será solo una visión parcial, pero no por eso menos profunda e iluminadora.

Se ve con claridad cómo están incorporadas las reflexiones de la cuestión 11 *De Veritate*, de modo especial la analogía entre el médico y maestro, sumamente esclarecedora para nuestro tema.

Por ejemplo, si uno enferma a causa del frío, sánale la naturaleza calentándole; por eso el médico, si ha de curarle, le sana calentándole. El arte de enseñar es semejante a éste. Porque en quien es enseñado hay un principio activo para la ciencia, o sea, el entendimiento, y además aquellas cosas que se entienden naturalmente como son los primeros principios<sup>473</sup>.

La ciencia no se adquiere solo desde el exterior, sino que existe un principio interior que causa la ciencia y con el cual cuenta el maestro. Así, la ciencia no la causa el maestro solo, sino que el discípulo, con su entendimiento, causa también la ciencia en su alma. De esta manera, la causa de la ciencia y del aprendizaje, por tanto, es el intelecto del discípulo que cuenta con la ayuda del maestro.

Según santo Tomás, por tanto, el maestro enseña propiamente, precisando que “la ciencia es causada en el discípulo por el maestro no por modo de acción natural sino de acción artificial”<sup>474</sup>, esto es, ayudando a través de su ministerio para que el propio discípulo cause la ciencia en sí mismo. Sobre estas cuestiones volveremos con más detenimiento en la Tercera Parte de esta tesis.

---

<sup>473</sup> *Aliqua vero est ars in cuius materia est aliquod activum principium movens ad producendum effectum artis, sicut patet in medicativa: nam in corpore infirmo est aliquod activum principium ad sanitatem. Et ideo effectum artis primi generis nunquam producit natura, sed semper fit ab arte: sicut domus omnis est ab arte. Effectus autem artis secundi generis fit et ab arte, et a natura sine arte: multi enim per operationem naturae, sine arte medicinae, sanantur. In his autem quae possunt fieri et arte et natura, ars imitatur naturam: si quis enim ex frigida causa infirmetur, natura eum calefaciendo sanat; unde et medicus, si eum curare debeat, calefaciendo sanat. Huic autem arti similis est ars docendi. In eo enim qui docetur, est principium activum ad scientiam: scilicet intellectus, et ea quae naturaliter intelliguntur, scilicet prima principia (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. II, cap.75, n.15).*

<sup>474</sup> *Sic igitur causatur scientia in discipulo per magistrum, non modo naturalis actionis, sed artificialis, ut dictum est (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. II, cap.75, n.15).*

### 1.5.- Sermón Puer Iesus

En enero de 1271, santo Tomás vuelve sobre el tema de la enseñanza en el sermón *Puer Iesus*. La primera parte del sermón trata de cuestiones cristológicas fundadas en un pasaje de san Lucas (Lc 2, 52); en particular, aquel texto en el que se señala que Jesús crecía en sabiduría y en Gracia. Es en lo referente al crecimiento en sabiduría que Tomás de Aquino reflexiona sobre la actividad de enseñar y de aprender. Crecer en sabiduría, dice, requiere cuatro cosas: “Escuchar de buen grado, investigar diligentemente, responder prudentemente y meditar atentamente”<sup>475</sup>.

Cuando trata acerca del escuchar de buen grado se refiere al maestro. Dice allí santo Tomás:

Para que un hombre crezca en sabiduría, le es necesario que escuche de buen grado, porque la sabiduría es tan profunda que ningún hombre se basta por sí solo a contemplar. Por eso le es necesario de suyo que escuche<sup>476</sup>.

La sabiduría es tan profunda que nadie se basta a sí mismo en su contemplación. Ciertamente que es posible adquirir conocimientos por sí solo y que la contemplación es un acto personal; no obstante, para realizar un acto de contemplación, para considerar la verdad de las cosas en toda su riqueza, es preciso de la ayuda de otros a los que escuchar. Uno puede estar tentado a decir: “Soy demasiado sabio y no quiero escuchar”, pero santo Tomás nos recuerda el texto de Proverbios que dice: “El hombre sabio escuchando la sabiduría se hace más sabio. Nadie es tan sabio que no pueda aprender escuchando” (Prov. 1, 15).

Además, en este mismo lugar santo Tomás aconseja no escuchar a un solo maestro, porque lo que no sepa uno lo sabrá el otro<sup>477</sup>. Lo cual, se encarga de precisar, no ha de entenderse como si al comienzo del camino hacia la contemplación se exigiera muchos maestros, sino que es preferible aprender de uno los fundamentos y luego, una vez conocida la enseñanza del maestro, escuchar a otros.

---

<sup>475</sup> *Ad hoc autem quod homo in sapientia proficiat quatuor sunt necessaria: scilicet quod libenter audiat, diligenter inquiret, prudenter respondeat, et attente meditetur* (TOMÁS DE AQUINO. *Sermo Puer Iesus*, cap. 3).

<sup>476</sup> *Primo dico, ad hoc quod homo in sapientia proficiat necessarium est ei quod libenter audiat; quia sapientia ita est profunda quod nullus homo est sufficiens per se ad contemplandum* (TOMÁS DE AQUINO. *Sermo Puer Iesus*, pars 3).

<sup>477</sup> *Item debemus audire non solum ab uno, sed a multis* (TOMÁS DE AQUINO. *Sermón Puer Iesu*, cap. 3).

En tanto que es un sermón y, no obstante, su profundidad, no aparecen aquí precisiones ni distinciones que permitan una mejor comprensión del acto de enseñar tal como está expuesto en otros lugares.

#### 1.6.- Otros lugares en los que se trata la cuestión del maestro

Otras referencias a la acción de enseñar se encuentran en la obra *De spiritualibus creaturis* y en la cuestión disputada *De Unitate intellectus*, aunque ambas son muy similares y dicen relación con el mismo tema tratado en la *Summa contra gentiles*, esto es, la cuestión sobre si existe un solo entendimiento posible para todos los hombres o cada hombre posee uno propio.

##### 1.6.1.- *De spiritualibus creaturis*

La cuestión disputada *De spiritualibus creaturis* es una obra, según algunos autores<sup>478</sup>, escrita en el año 1268, esto es, contemporánea a la *Summa Theologiae* y previa al *De Unitate intellectus*, con el que guarda, según veremos, una gran similitud en el tratamiento del tema que a nosotros nos ocupa.

Está dividida en 11 artículos, el primero de los cuales aborda un tema fundamental que da sentido a toda la obra: se trata de la pregunta acerca de si la sustancia intelectual está compuesta de materia y forma. La importancia de este artículo radica en que en aquel momento muchísimos autores sostenían que todas las creaturas, incluso las espirituales estaban constituidas de materia y forma<sup>479</sup>. Santo Tomás va a responder en esta cuestión que las creaturas espirituales sí que son compuestas, pero de esencia y esse, principios metafísicos que se comportan como recipiente y recibido, como potencia y acto.

Los artículos 2 a 4 se dedican al alma humana, mientras que los artículos siguientes (del 5 al 8) abordan las sustancias puramente espirituales. Los últimos tres artículos (del 9 al 11) vuelven sobre la cuestión antropológica y analiza, sobre todo, la unidad del entendimiento humano. Es en este contexto que en el artículo 9 se plantea una objeción en la que relaciona la enseñanza con la unidad del entendimiento. Dice santo Tomás:

---

<sup>478</sup> MARTÍNEZ, A. *Traducción, Introducción y notas de Las criaturas espirituales*, TOMÁS DE AQUINO. *Opúsculos y cuestiones selectas*, Madrid: BAC, 2001, pp. 669-675.

<sup>479</sup> Como señala Martínez Casado en la introducción a la cuestión: "Esta postura tenía su origen en la obra *Fons Vitae* de Avicibrón y fue comúnmente aceptada por la escuela franciscana, san Buenaventura incluido" (MARTÍNEZ, A. Op. Cit., p. 671).



Si no hubiera un único entendimiento para todos los hombres, cuando el maestro causa la ciencia en el discípulo sería necesario que la misma ciencia numéricamente que hay en el maestro fluyera al discípulo, o que la ciencia del maestro causara la ciencia del discípulo como el fuego causa el calor en la leña, o que aprender fuera otra cosa que recordar. Pues si el discípulo tiene ya la ciencia que aprende antes de aprenderla, aprender es recordar; pero si no la tiene antes, o adquiere la ciencia que ya existía en otro, en el maestro o la que no existía ya en otro, y entonces sería necesario que en él fuera causada de nuevo por otro. Pero estas tres cosas son imposibles, pues, como la ciencia es un accidente, no puede pasar de un sujeto a otro porque, como observa Boecio, los accidentes pueden corromperse, pero no transformarse. También es imposible que la ciencia no sea una cualidad activa, cuanto porque las palabras que pronuncia el maestro sólo estimulan al discípulo a entender, como dice Agustín en el libro *De Magistro*. Y que aprender es recordar va contra el Filósofo en *I Poster*. Luego no hay distintos entendimientos posibles en todos los hombres<sup>480</sup>.

Frente a dicha objeción responde el Aquinate:

El maestro no causa la ciencia en el discípulo como el fuego produce calor en la leña, sino como el médico produce salud en el enfermo, pues el médico causa la salud proporcionando remedios de los que se sirve la naturaleza para sanar; por eso, el médico procede, al sanar, del modo adecuado para que la naturaleza sane. Pues igual que quien sana principalmente es la naturaleza interior, el principio que causa la ciencia es intrínseco, la luz del entendimiento agente, que causa la ciencia en nosotros cuando llegamos mediante la aplicación de principios universales a algo especial que logramos mediante la experiencia cuando investigamos. De un modo semejante, también el maestro lleva los principios universales a conclusiones especiales, por lo que Aristóteles en *I Poster.*, afirma que la demostración es el silogismo que hace saber<sup>481</sup>.

Se aprecia claramente cómo el Aquinate conserva la doctrina expuesta sobre todo en *De Veritate*, según la cual el maestro es causa verdadera de la ciencia en el discípulo, aunque no lo es como causa principal, sino como causa coadyuvante; lo cual permite realizar la analogía con la acción de sanar, a la vez que insiste en el carácter intrínseco del principio por el que se causa la ciencia en el discípulo.

<sup>480</sup> *Si non esset unus intellectus possibilis in omnibus hominibus, cum contingit scientiam a magistro in discipulo causari, oporteret quod vel eadem numero scientia quae est in magistro deflueret ad discipulum, vel quod scientia magistri causaret scientiam discipuli, sicut calor ignis causat calorem in lignis, vel quod addiscere non esset aliud quam reminisci. Si enim discipulus habeat ante addiscere scientiam quam addiscit, addiscere est reminisci. Si vero non habeat eam prius, aut acquirat eam existentem prius in alio, scilicet in magistro, aut non existentem prius in alio, et sic oportet quod in eo de novo causetur ab alio. Haec autem tria sunt impossibilia. Cum enim scientia accidens, non potest eadem numero transire de subiecto in subiectum, quia ut Boetius dicit, accidentia corrumpi possunt, transmutari non possunt. Similiter etiam impossibile est quod scientia magistri causet scientiam in discipulo, tum quia scientia non est qualitas activa, tum quia verba quae magister profert solum excitant discipulum ad intelligendum, ut Augustinus dicit in libro de magistro. Quod autem addiscere sit reminisci, est contra philosophum in I Poster. Non est ergo alius et alius intellectus possibilis in omnibus hominibus (TOMÁS DE AQUINO. *De spiritualibus creaturis*, a.9, arg.7).*

<sup>481</sup> *Scientia a magistro causatur in discipulo, non sicut calor in lignis ab igne, sed sicut sanitas in infirmo a medico: qui causat sanitatem, in quantum subministrat aliqua adminicula, quibus natura utitur ad sanitatem causandam, et ideo eodem ordine medicus procedit in sanando, sicut natura sanaret. Sicut enim principaliter sanans est natura interior, sic principium principaliter causans scientiam est intrinsecum, scilicet lumen intellectus agentis, quo causatur scientia in nobis, dum devenimus per applicationem universalium principiorum ad aliqua specialia, quae per experientiam accipimus in inveniendo. Et similiter Magister deducit principia universalia in conclusiones speciales; unde dicit Aristoteles in I Poster., quod demonstratio est syllogismus faciens scire (TOMÁS DE AQUINO. *De spiritualibus creaturis*, a.9, ad 7).*

### 1.6.2.- De unitate intellectus

Esta obra, escrita hacia el año 1270 contra los averroístas –nombre con el que el mismo Tomás de Aquino designa a los seguidores de Averroes–, se inscribe dentro de la historia del aristotelismo y su influencia en la filosofía occidental. En efecto, las interpretaciones de los comentaristas árabes sobre el Libro III *De Anima* sostuvieron enseñanzas y doctrinas que atentaban no solo contra la verdad revelada, sino también contra la misma razón natural; de ahí que Tomás de Aquino se propusiera reflexionar sobre el entendimiento humano en toda su profundidad.

Lejos de sostener con Averroes la existencia de un entendimiento separado y único, afirma el Aquinate que el entendimiento humano es uno, esto es, no existe un entendimiento del hombre y otro entendimiento agente separado que nos permitiría entender. Al igual que en la obra anterior, aquí no hay un tratamiento explícito y directo sobre la enseñanza; no obstante, en tanto que es una reflexión sobre el entendimiento humano, sí que hay un profundo desarrollo sobre la ciencia y el modo en que esta se originaría si solo hubiese un entendimiento. En este contexto, enseña santo Tomás algo muy similar a lo expuesto en *De spiritualibus creaturis*:

No es necesario que el saber que se da en el discípulo esté causado por el calor del fuego; sino como la salud que tiene el cuerpo está causada por la salud que hay en el alma del médico. Pues así como en el enfermo se da un principio natural de salud, al cual el médico suministra las ayudas necesarias para mejorarla, así en el discípulo se da un principio natural de la ciencia, a saber el entendimiento agente y los primeros principios que se conocen por sí mismos. El doctor le proporciona algunas ayudas, deduciendo las conclusiones de los principios evidentes<sup>482</sup>.

La ciencia que está en el discípulo es causada por la ciencia que está en el maestro. Claramente, se establece que el maestro es causa de la ciencia; se vuelve sobre la analogía médico maestro y sobre la principalidad del discípulo en la causalidad de la ciencia.

---

<sup>482</sup> *Ex hoc autem apparet quomodo sit eadem scientia in discipulo et doctore. Est enim eadem quantum ad rem scitam, non tamen quantum ad species intelligibiles quibus uterque intelligit; quantum enim ad hoc, individuatur scientia in me et in illo. Nec oportet quod scientia quae est in discipulo causetur a scientia quae est in magistro, sicut calor aquae a calore ignis; sed sicut sanitas quae est in infirmo, a sanitate quae est in anima medici. Sicut enim in infirmo est principium naturale sanitatis, cui medicus auxilia subministrat ad sanitatem perficiendam, ita in discipulo est principium naturale scientiae, scilicet intellectus agens et prima principia per se nota; doctor autem subministrat quaedam adminicula, deducendo conclusiones ex principiis per se notis. Unde et medicus nititur eo modo sanare quo natura sanaret, scilicet calefaciendo et infrigidando; et magister eodem modo inducit ad scientiam, quo inveniens per seipsum scientiam acquireret, procedendo scilicet de notis ad ignota. Et sicut sanitas in infirmo fit non secundum potestatem medici, sed secundum facultatem naturae; ita et scientia causatur in discipulo non secundum virtutem magistri, sed secundum facultatem addiscentis (TOMÁS DE AQUINO. *De unitate intellectus*, cap.5, n.109).*

Luego de considerar los lugares en los que santo Tomás aborda la cuestión sobre la naturaleza del acto de enseñar, se aprecia claramente cómo mantiene a lo largo de su obra una doctrina continua, que no varía en lo esencial, a pesar de la diversidad de contextos diferentes en los que la trata, contextos distintos e incluso muchas veces accidentales a la misma cuestión.

## **2.- La acción de enseñar y su originalidad en la *Summa Theologiae***

Revisados los lugares en los que Tomás de Aquino aborda la cuestión sobre el maestro y habiendo visto la semejanza de doctrina, así como los contextos en los que se refiere a la acción de enseñar, corresponde ahora estudiar la cuestión 117 de la *Summa Theologiae*, para ver allí como está recogida la misma doctrina sobre la acción de enseñar. Para ello veremos las características principales de la acción que está considerada en dicha cuestión y luego, el lugar en el que está ubicada.

### *2.1.- La Summa Theologiae, obra de madurez*

Esta obra, escrita en plena madurez de su pensamiento entre los años 1266 y 1268, sin lugar a dudas, es la obra cumbre del genio de Tomás de Aquino por su originalidad y por la sistematización de todas sus ideas. Gregorio Celada, en la introducción a la obra, refiere el relato que dejaron sus biógrafos en los siguientes términos:

Escribió entonces también la *Suma de toda la Teología*, en la que se extendió con muchos artículos mejor que en otros escritos anteriores suyos; la distribuyó admirablemente, según las exigencias de la materia, en cuestiones y artículos, determinándolos y declarándolos con razones muy sutiles, confirmándolos con la autoridad de los santos doctores. En esta obra trabajó, por un don de la gracia divina, con tanta utilidad para quienes deseen saber teología, que encontró y ofreció el modo fácil y compendioso, antes desconocido, de saber, entender y comprender<sup>483</sup>.

Esto, claro está, se puede aplicar a nuestro tema sobre la acción de enseñar porque, efectivamente, a nuestro juicio, es aquí donde esta se conoce, se entiende y se comprende de un modo pleno y perfecto. El mismo comienzo de la monumental obra del Aquinate comienza con una clara referencia a la acción del maestro y del discípulo:

El doctor de la verdad católica tiene por misión no sólo ampliar y profundizar los conocimientos de los iniciados, sino también enseñar y poner las bases a los que son incipientes, según lo que dice el Apóstol en 1 Cor 3,1-2: *Como a párvulos en Cristo, os he dado por alimento leche para beber, no carne para masticar*. Por esta

---

<sup>483</sup> CELADA, G. "Introducción a la Suma Teológica", TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología*. Madrid: BAC, 1995, p. 45.

razón en la presente obra nos hemos propuesto ofrecer todo lo concerniente a la religión cristiana del modo más adecuado posible para que pueda ser asimilado por los que están empezando<sup>484</sup>.

La misión del maestro no consiste solamente en ampliar y profundizar los conocimientos de los discípulos que ya disponen de algunos, pero que aspiran a una mayor plenitud; sino que el maestro debe enseñar a los párvulos, a los pequeños, a aquellos que aún no conocen, para que lleguen a gozar de los frutos de la ciencia. Toda la *Summa Theologiae* es concebida como una gran obra para la enseñanza, como la obra de un Maestro atento al bien de sus discípulos. Estos son los principales destinatarios, el objeto de esa acción en extremo digna que consiste en enseñar la verdad.

## 2.2.- La doctrina de la acción de enseñar en la *Summa Theologiae*

En esta obra de madurez, culminación de su pensamiento, también ha tratado la naturaleza de la acción de enseñar. ¿En qué consiste para Tomás de Aquino, en esta obra, la acción de enseñar? ¿Cuál es la naturaleza propia de la acción del maestro? ¿Qué aspectos nuevos aparecen en esta obra que completen o profundicen toda la reflexión anterior? Lo que en primer lugar llama la atención es que la doctrina que responde a estas preguntas y que está desarrollada en esta, su última obra, es esencialmente la misma que el Aquinate ha venido enseñando desde que comentara las sentencias de Pedro Lombardo. La acción de enseñar es una acción por la que un hombre causa la ciencia a otro; es una acción transeúnte y, por tanto, de la vida activa; y, finalmente, es una acción causal de tipo eficiente. Estas son las características principales de la acción de enseñar que están siempre presentes en la enseñanza tomista. Ahondaremos, a continuación, en ellas para que, de modo sintético, pueda identificarse claramente la naturaleza de la acción que está considerando el Aquinate en esta obra y que se encuentran en plena continuidad con su enseñanza anterior:

### 2.2.1.- La acción de enseñar: acción por la que se causa la ciencia a otro

La acción de enseñar es definida por santo Tomás en diversos lugares, aunque de un modo más claro y más propio aparece tratada en la cuestión 11 *De Veritate*: Allí afirma santo Tomás que enseñar es la acción mediante la cual se causa la ciencia en otro por

---

<sup>484</sup> *Quia Catholicae veritatis doctor non solum pro vectos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire, secundum illud apostoli I ad Corinth. III, tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam; propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea quae ad Christianam religionem pertinent, eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, proemium).

acción de la razón natural de este<sup>485</sup>. Es el maestro el que propiamente causa la ciencia, aunque no como única causa, sino ayudando al propio discípulo a adquirir la ciencia en su entendimiento. A la vez sostiene la necesidad que tiene el maestro humano de servirse de signos sensibles a través de los cuales transmitir la ciencia. De allí que afirma que enseñar es “exponer a otro mediante signos el mismo proceso de la razón que uno efectúa por sí mismo con su razón natural”<sup>486</sup>. Los signos son los instrumentos necesarios para causar la ciencia, siendo el más importante y fundamental la palabra del maestro.

En respuesta a algunas objeciones de la misma cuestión 11 ahonda en la misma idea. Así, por ejemplo, afirma que “enseñar no es más que producir, de algún modo, ciencia en otro”<sup>487</sup>. Pero siempre aparece esta relación entre el maestro y otro. Nadie es capaz de enseñarse a sí mismo. La adquisición de ciencia por sí mismo recibe el nombre de *inventio*, o investigación, pero no el de enseñanza. Más adelante, en relación al ángel afirma que puede ser “causa del conocimiento del hombre, que esto es enseñar”<sup>488</sup>, con lo cual podría decirse que para Tomás de Aquino enseñar es causar el conocimiento en otro hombre.

Toda esta enseñanza está contenida en la *Summa Theologiae*, obra que estamos considerando. La acción de enseñar aparece allí como una acción causal. “El que enseña causa ciencia en el que aprende”<sup>489</sup>. Manifestando una clara influencia aristotélica, dice el Aquinate: “Enseñar es conducir al que aprende de las cosas que éste ya conoce al conocimiento de las que ignora”<sup>490</sup>. Este conducir es más propiamente un mover, un hacer pasar desde un estado a otro. En el texto se supone en el discípulo un conocimiento previo haciendo ver que la comunicación de la ciencia – aun procediendo desde el maestro– no es algo puramente exterior, sino que se funda en la interioridad del propio discípulo.

---

<sup>485</sup> *Ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius* (Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, in c.).

<sup>486</sup> *Dicitur docere quod istum decursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa et sic ratio naturalis discipuli, per huiusmodi sibi proposita, sicut per quaedam instrumenta, pervenit in cognitionem ignotorum* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, in c.).

<sup>487</sup> *Quod ex sensibilibus signis, quae in potentia sensitiva recipiuntur, intellectus accipit intentiones intelligibiles, quibus utitur ad scientiam in seipso faciendam* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, ad 4).

<sup>488</sup> *Cognitionis causa, quod est docere* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.3, arg.15).

<sup>489</sup> *Docens causat scientiam in addiscente* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1, in c.).

<sup>490</sup> *Unde et quilibet docens, ex his quae discipulus novit, ducit eum in cognitionem eorum quae ignorabat* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1, in c.).

## 2.2.2.-La acción de enseñar como acción transeúnte

De acuerdo a lo dicho, la enseñanza aparece como una acción por la que se comunica la ciencia a otro, lo cual supone por parte del maestro comunicar a otro una perfección propia, que en este caso es la ciencia. Ahora bien, esta acción ¿qué tipo de acción es? Según la clásica distinción aristotélica, que Tomás de Aquino hace suya, existen dos clases de acciones:

Una que permanece en el agente y le perfecciona, como el sentir, el entender y el querer; otra que termina en algo exterior y perfecciona al efecto producido por ella misma, como el calentar, el cortar y el edificar<sup>491</sup>.

Unas acciones transitan del agente al paciente, mientras que otras permanecen en el agente, perfeccionándolo. Son varios los lugares en los que Tomás de Aquino hace referencia a esta fundamental distinción. En *De Veritate* lo expresa en los siguientes términos:

Hay dos tipos de acción: una que procede del agente hacia una cosa exterior a la que transmuta, y ésta es como iluminar y se llama propiamente acción; otra acción hay que no procede hacia una cosa exterior, sino que descansa en el mismo agente como perfección suya, y esta es como lucir, y se llama propiamente operación<sup>492</sup>.

Las acciones que permanecen en el agente pueden denominarse acciones inmanentes, aunque santo Tomás les otorga el nombre de operaciones<sup>493</sup>. Son aquellas que no transitan hacia un objeto exterior, sino que permanecen en el sujeto que obra. En ellas, la acción perfecciona al mismo sujeto que actúa. Algunos ejemplos de dichas acciones pueden ser: entender, ver, amar, aprender, etc. En estas, la finalidad de la acción se alcanza en la misma acción. No hay diferencia entre el fin y la acción misma, de manera que, si no hay acción, no hay finalidad alcanzada.

Las acciones que terminan en un objeto exterior reciben el nombre de transeúntes, esto es, acciones que pueden afectar o modificar un objeto exterior, haciendo que la acción transite desde el agente al paciente. Santo Tomás las llama simplemente acciones.

---

<sup>491</sup> *Est autem duplex rei operatio, ut philosophus tradit, in IX metaphysicae: una quidem quae in ipso operante manet et est ipsius operantis perfectio, ut sentire, intelligere et velle; alia vero quae in exteriorem rem transit, quae est perfectio facti quod per ipsam constituitur, ut calefacere, secare et aedificare* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. II, cap.1, n.3).

<sup>492</sup> *Est autem duplex rei operatio, ut philosophus tradit, in IX metaphysicae: una quidem quae in ipso operante manet et est ipsius operantis perfectio, ut sentire, intelligere et velle; alia vero quae in exteriorem rem transit, quae est perfectio facti quod per ipsam constituitur, ut calefacere, secare et aedificare* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.8, a.6, in c.). También puede verse: *De Potentia*, q.3, a.15, in c.; q.10, a.1, in c.; *Summa Theologiae*, I-II, q.3, a.2, ad 3.

<sup>493</sup> *Sed, quando non est aliquod opus operatum praeter actionem potentiae, tunc actio existit in agente et ut perfectio eius, et non transit in aliquid exterius perficiendum; sicut visio est in vidente ut perfectio eius, et speculatio in speculante, et vita in anima* (TOMÁS DE AQUINO. *In IX Met.*, Lect.8, n.10).

Esta es la acción propia de las producciones, de aquellas acciones que tienen como finalidad la perfección del objeto, de *lo que* se hace. Ejemplos de estas acciones son cortar, construir, empujar, escribir, iluminar, etc. En ellas, la finalidad de la acción se distingue de la acción misma, de modo que, al conseguirse el fin de la acción, esta cesa.

La acción de enseñar, en tanto que causa el conocimiento en otro, es una acción que Tomás de Aquino siempre ha identificado con una acción que empieza en un sujeto: el maestro, y que termina en otro sujeto: el discípulo, por lo que es una acción de tipo transitivo o transeúnte. No es el mismo maestro el que adquiere la ciencia, puesto que ya la posee (y, por eso mismo, puede comunicarla), sino que es otro sujeto: el discípulo. Esto no significa que el hombre no pueda adquirir la ciencia por sí mismo, pero esta acción es la investigación o *inventio*, pero no la enseñanza. Así lo afirma Tomás de Aquino en el artículo 2 de la cuestión 11 en la que se pregunta si el hombre puede ser maestro de sí mismo. Dice allí el Aquinate:

Ha de decirse que, sin duda, uno puede llegar al conocimiento de muchas cosas desconocidas por la luz de la razón que en él está, sin el maestro ni ayuda externa. Así sucede en quien adquiere ciencia por *inventio*, en cuyo caso uno es causa, en cierta manera, de su propia ciencia. Pero por ello, no puede decirse rigurosamente que sea maestro de sí mismo o que se enseñe a sí mismo<sup>494</sup>.

El que aprende, puede hacerlo por sí mismo o por otro, pero el que enseña siempre enseña a otro. De esta manera, la enseñanza se acerca más a las producciones que a las acciones de tipo inmanente, aunque ciertamente la acción del maestro es una acción compleja que, como veremos, no puede afirmarse que sea solo y exclusivamente transitiva. En lo que no hay duda es en cuanto a que la acción de enseñar pertenezca a las acciones transeúntes. Es el mismo Angélico que lo sostiene expresamente cuando señala que los maestros hacen instruidos a los discípulos, utilizando la expresión "*scientes faceret*"<sup>495</sup>, que nos refuerza la idea de hacer o producir. Esto que está presente a lo largo de toda su obra, también está presente en la cuestión 117. Allí afirma el Aquinate que el hombre puede ser enseñado a través de un principio externo<sup>496</sup>, esto es, exterior al propio sujeto que aprende, lo cual manifiesta este

---

<sup>494</sup> *Dicendum, quod absque dubio aliquis potest per lumen rationis sibi inditum, absque exterioris doctrinae adminiculo, devenire in cognitionem ignotorum multorum, sicut patet in omni eo qui per inventionem scientiam acquirit; et sic quodammodo aliquis est sibi ipsi causa sciendi, non tamen propter hoc proprie potest dici sui ipsius magister, vel seipsum docere* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.2, in c.).

<sup>495</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.103, a.6, in c.

<sup>496</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1, in c.

carácter transitivo. Y en respuesta a una de las objeciones sostiene que el maestro solo ejerce un ministerio externo<sup>497</sup>, esto es, transitivo.

A la acción transitiva se contraponen conceptualmente la pasión, que es aquello por lo cual un sujeto se constituye en receptor en acto del efecto producido por el agente en él con alguna transmutación. Por eso, dicho sujeto receptor se llama paciente. La pasión es el ejercicio de la pasividad del paciente, como la causalidad eficiente es el ejercicio de la causalidad del agente<sup>498</sup>. De allí que la acción transitiva, en cuanto es algo que pasa del agente al paciente, ha de encontrarse en ambos. En el agente, como efluyendo o procediendo de él; mientras que en el paciente, como terminativamente, como realizándose en él. El acto, dice Tomás de Aquino, “que es del agente como a *quo* es del paciente como *in quo* [...]. Pues la misma acción del agente, recibida en el paciente, es el acto y la forma del paciente o alguna incoación de la forma en él”<sup>499</sup>. Por eso, formalmente hablando, la acción transitiva no dice más que fluencia del agente al paciente<sup>500</sup>. Y esto es lo que ocurre en la acción de enseñar.

### 2.2.3.- La acción de enseñar como acción del entendimiento práctico

Siendo una acción transeúnte, como queda dicho, es a la vez, una acción propia del entendimiento práctico y, por tanto, perteneciente a la vida activa. Santo Tomás distingue muy claramente entre dos tipos de vida, la contemplativa y la activa, en los siguientes términos:

Y, puesto que algunos hombres se dedican sobre todo a la contemplación de la verdad y otros a la acción externa, síguese que es adecuada la división de la vida en activa y contemplativa<sup>501</sup>.

La vida contemplativa, dice santo Tomás, “es la vida de aquellos que se dedican a la contemplación de la verdad”<sup>502</sup> y, por tanto, es una vida que dice relación con el entendimiento especulativo que considera la verdad en sí misma. Si se considera que lo específico de cada ser viviente se manifiesta mediante su operación propia y siendo

<sup>497</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1, in c.

<sup>498</sup> GARCÍA LÓPEZ, J. “Analogía de la noción de acto”, *Revista Anuario Filosófico*, n.6, 1973, p.152.

<sup>499</sup> *Materia comparatur ad agens sicut recipiens actionem quae ab ipso est: actus enim qui est agentis ut a quo, est patientis ut in quo. Igitur requiritur materia ab aliquo agente ut recipiat actionem ipsius: ipsa enim actio agentis in patiente recepta est actus patientis et forma, aut aliqua inchoatio formae, in ipso* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. II, cap.16, n.7).

<sup>500</sup> GARCÍA LÓPEZ, J. “Analogía de la noción de acto”, p.153.

<sup>501</sup> *Quia ergo quidam homines praecipue intendunt contemplationi veritatis, quidam principaliter intendunt exterioribus actionibus, inde est quod vita hominis convenienter dividitur per activam et contemplativam* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.179, a.1, in c.).

<sup>502</sup> *Vita contemplativa illorum esse dicitur qui principaliter intendunt ad contemplationem veritatis* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.180, a.1, in c.).



más propia del hombre la acción de entender y obrar según la razón, se puede concluir claramente que es esta la vida más perfecta. La *simplex intuitus veritatis*<sup>503</sup>, o la pura fijación de la mente en la verdad, es aquello que colma completamente el espíritu humano.

Esta vida contemplativa, hay que advertir, no consiste en una simple y pura teoría, en tanto que tal contemplación está ligada de modo íntimo con la caridad, que es la que otorga la connaturalidad con el misterio contemplado. De manera que no ha de concebirse como una pura actividad intelectual desconectada con el orden apetitivo humano, sino plenamente integrada. Por eso, como el mismo Tomás de Aquino señala, la vida contemplativa alcanza su perfección y se consume en contemplar, en ver, en gozar de la faz del Creador, fin último de toda inteligencia<sup>504</sup>.

La vida activa, por su parte, es aquella que se ordena a la realización de actos exteriores; es decir, consiste en la realización de las buenas obras perfeccionadas por las virtudes morales, especialmente la justicia, que regula el orden de nuestras relaciones con las demás personas. Así dice santo Tomás:

La vida activa consiste principalmente en dar cosas a los demás, sea como debidas o como beneficio espontáneo. A lo primero nos dispone la virtud para que no rehusemos dar al prójimo lo que le debemos, lo cual pertenece a la justicia<sup>505</sup>.

En este sentido, conviene señalar que –aunque la vida activa no sea la más perfecta y la más noble en sí misma– es la más propia o adecuada al hombre, en tanto que “la vida humana consiste en acciones, puesto que la vida especulativa es superior al hombre”<sup>506</sup>, según afirma el mismo Tomás de Aquino. Si esta última tiene por objeto las cosas divinas y eternas, la vida activa, en cambio, tiene por objeto las cosas humanas y temporales. Lo propio de la vida contemplativa es mirar con atención desde la altura, mientras lo propio de la activa es hacer, conducir, guiar, dirigir, etc.

La acción de enseñar, según lo expuesto, ha de encontrarse entre las acciones de la vida activa, puesto que es una acción que realiza el maestro y que se ordena a comunicar un bien a otro. El maestro ha contemplado la verdad, pero cuando enseña

---

<sup>503</sup> (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.180, a.3, ad 1).

<sup>504</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q.2, a.8, in c.; q.3, a.4, in c.

<sup>505</sup> *Activa vero vita in his consistit praecipue quae proximis exhibemus, vel sub ratione debiti, vel sub ratione spontanei beneficii. Et ad primum quidem nos virtus disponit, ut ea quae debemus proximis, non recusemus exhibere, quod pertinet ad iustitiam* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q.69, a.3, in c.).

<sup>506</sup> *Agenda, in quibus consistit vita humana, nam vita speculative est supra hominem* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.51, a.1, in c.).

realiza una acción exterior y, por tanto, de la vida activa. Dirige con su inteligencia su acción en orden a producir o causar el bien de la ciencia en la mente del discípulo<sup>507</sup>. Esto lo sostiene especialmente el Aquinate en el artículo 4 de la cuestión 11 *De veritate*, y en la *Summa Theologia* en II-II, q.181. Afirma allí después de referirse a la dimensión contemplativa de la enseñanza, que “otro objeto que hay que considerar en la enseñanza, por parte de la palabra que se pronuncia para ser oída, es el oyente. En cuanto a este, toda enseñanza pertenece a la vida activa, al igual que todas las acciones externas”<sup>508</sup>.

Santo Tomás busca imágenes que ilustren lo dicho y acude en varios lugares a la comparación con el médico, causa de la salud. Este ejemplo, que usa también en la cuestión 117, es análogo a la causalidad del doctor en relación a la enseñanza. En efecto, así como el médico causa exteriormente la salud mediante una actividad que es propia del entendimiento práctico, el maestro causa también en el discípulo la ciencia con una actividad que es propia de la vida activa<sup>509</sup>.

#### 2.2.4.- *La acción de enseñar como acción perteneciente al orden de la causalidad eficiente*

La acción de enseñar, en tanto que es causar la ciencia, supone hacer pasar al discípulo de no saber a saber, lo cual constituye un cambio. Como tal, exige un motor o principio del cambio. Como se verá más adelante, la causa principal de dicho cambio es el propio entendimiento del discípulo; sin embargo, el maestro a través de su ciencia ayuda a causar la ciencia, por lo que es también verdadera causa. La actividad del maestro es exterior, transeúnte y, por ello mismo, actúa como causa eficiente. El discípulo pasa de su potencial capacidad de entender a entender en acto, lo cual, como enseña el Aquinate, exige un agente en acto (causa eficiente) que ayude al mismo discípulo a causar la perfección de la ciencia. En efecto, la acción transitiva es principio de movimiento y, por ello, se puede definir como el ejercicio de la causalidad eficiente, pues esta no es sino el primer principio del que procede el movimiento<sup>510</sup>. El maestro es verdaderamente principio del movimiento del entendimiento del discípulo. Santo Tomás lo dice explícitamente en la *Summa Theologiae*: “El que enseña mueve el

---

<sup>507</sup> A lo largo de la presente tesis se verá con más detenimiento que, aunque la acción de enseñar es una acción primeramente del entendimiento práctico, no deja por eso de pertenecer también a la vida contemplativa y, por eso, nos aparece como una acción mixta.

<sup>508</sup> *Et sic obiectum doctrinae est ipse audiens. Et quantum ad hoc obiectum, omnis doctrina pertinet ad vitam activam, ad quam pertinent exteriores actiones* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.181, a.3, in c.).

<sup>509</sup> Este tema será tratado con mayor exhaustividad en la Tercera Parte de esta tesis.

<sup>510</sup> Cfr. ARISTÓTELES. *Metafísica*. I, 3, 983a25-28.

entendimiento del que es enseñado”<sup>511</sup>. Y en la cuestión 117: “El que enseña causa ciencia en el que aprende haciéndole pasar de la potencia al acto”<sup>512</sup>.

Como se aprecia luego de lo visto, la acción de enseñar considerada por Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae*, no posee una caracterización diversa a la que realiza en otras obras. Enseñar sigue siendo una acción por la que el maestro causa la ciencia en el entendimiento del discípulo con la participación de la acción natural de este. Una acción por la que un hombre ayuda a generar ciencia en el entendimiento de otro.

Ahora bien, si llama la atención que en esta obra de madurez no haya una mayor profundización en la doctrina, en el sentido, mucho más provoca nuestra atención el lugar en el que santo Tomás lo hace, ya que siendo una cuestión de tipo pedagógica, bien podría pensarse que su lugar fuese el mismo dedicado a las cuestiones referidas al entendimiento y la ciencia o incluso aquel de las cuestiones relacionadas con la moral, en tanto que es una actividad humana que busca un bien para otro<sup>513</sup>. Sin embargo, la visión metafísica de la realidad que posee el Angélico hace que ocupe un lugar completamente distinto y original. Veamos cuál es ése.

### 2.3.- Lugar de la cuestión 117 en la Prima pars de la *Summa Theologiae*

Vista la naturaleza de la acción de enseñar considerada en la *Summa Theologiae*, es preciso resaltar ahora el lugar en el que esta ha sido considerada. Para lo cual es necesario situarse en el orden general de la obra. En la primera parte, comienza Tomás de Aquino con el estudio sobre Dios Uno (q.2-26), después de lo cual reflexiona sobre Dios Trino (q.27-43), enfrentando el complejo estudio sobre las Personas divinas y sus relaciones. Luego de la consideración de Dios en sí mismo y de sus relaciones intratrinitarias, se aboca al estudio de la acción creadora (q.44-49): Dios, suma bondad, se comunica a las creaturas, da a participar su bondad en diversos grados, constituyendo el orden de la creación. Aparece aquí la bondad divina como la razón última de la existencia de toda la realidad.

---

<sup>511</sup> *Docens movet intellectum addiscentis* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.105, a.3, *sed contra*).

<sup>512</sup> *Docens causat scientiam in addiscente, reduciendo ipsum de potentia in actum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1, in c.).

<sup>513</sup> Vivian Boland O.P también destaca que el lugar en el que es considerada la acción de enseñar en otras obras es sorprendente (*surprising*), ya que en vez de estar entre las profesiones o acciones humanas está en relación con el pensamiento metafísico. Así lo hace en *De veritate*, en *Scriptum super Sententiis* y en la *Summa Theologiae* (BOLAND, V. “Truth, knowledge and communication”, *Studies in Christian Ethics* 19, 3, 2006, pp. 287-288).

Este es el esquema general de la primera parte. Dios, Uno y Trino, produce todo el orden de la creación con la finalidad de manifestar su bondad. De lo cual se sigue que a dicha bondad divina corresponde no solo dar el ser, sino también llevar su obra a la perfección y plenitud<sup>514</sup>. Por ello, después de un profundo y detenido estudio sobre las creaturas, a saber, los ángeles (q.50-64), los seres corpóreos (q.65-74) y, finalmente, el hombre (q.75-102), el Aquinate trata sobre la conservación y el gobierno del mundo (q.103-119). Luego que ha quedado suficientemente establecido que la creación no es producto del azar ni de ninguna otra contingencia ajena a Dios, sino que todo lo que existe, existe por Dios, en estas últimas cuestiones de la primera parte de la *Summa Theologiae* quiere el Doctor de Aquino mostrar cómo Dios conserva y gobierna a las creaturas para que puedan alcanzar su fin último.

De modo especial, aborda la difícil cuestión de conciliar la acción de Dios con la acción propia de las creaturas, ya que Dios gobierna verdaderamente y, por tanto, debe quedar asegurada “la función que ejerce Dios en la acción misma de las creaturas”<sup>515</sup>; pero, por otra parte, las creaturas son las que se ordenan con su acción al fin último del Universo, por lo que debe quedar igualmente salvaguardada esa acción propia. Para responder adecuadamente a esto, trata santo Tomás acerca de la moción de las creaturas, esto es, de cómo son movidas las creaturas en orden a conseguir el bien. ¿Dios mueve a los entes creados? ¿Es posible la acción entre las mismas creaturas? ¿Qué tipo de causalidad puede haber entre ellas? Frente a esta cuestión, se ocupa primero de cómo Dios mueve a las creaturas (q.105) y, luego, de cómo una creatura actúa sobre otra moviéndola, haciéndola pasar de la potencia al acto.

Con respecto a esto último, considera primero la acción de los ángeles (q.106-114), luego la de los cuerpos (q.115-116) y, finalmente, aquello que es propio de la acción del hombre. Es allí, al considerar la acción del hombre en la perspectiva de la moción, donde el Aquinate reflexiona, en el primer artículo de la cuestión 117, sobre la acción del maestro, esto es, la moción de un hombre sobre otro. Aquello que propiamente interesa a Tomás de Aquino no es el enseñar, sino algo más profundo, la acción de un hombre sobre otro en el orden de la moción hacia el Bien último de todo el universo. De esta manera, la enseñanza aparece ubicada dentro del tratado de la providencia y del gobierno del mundo como una acción de la razón práctica, por la que un hombre mueve

---

<sup>514</sup> *Respondeo dicendum, quod matrimonium principaliter institutum est ad bonum prolis, non tantum generandae, quia hoc sine matrimonio fieri posset, sed etiam promovendae ad perfectum statum: quia quaelibet res intendit effectum suum naturaliter perducere ad perfectum statum* (Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *In IV Sent.*, d.39, q.1, a.2, in c.).

<sup>515</sup> ARTOLA, J.M. “Introducción a las cuestiones 103 a 119 de la Suma de Teología”, TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología*. Madrid: BAC, Maior, p. 873.

a otro haciéndolo pasar de no saber a saber, de la potencia al acto. Evidentemente, no está tratando cuestiones pedagógicas, ni tampoco éticas, sino que está en el contexto de una profunda reflexión metafísica y teológica.

La cuestión 117 tiene cuatro artículos, pero solo en el primero aborda la cuestión del maestro humano. No es más que un artículo, donde de algún modo está recogida la enseñanza de las diversas obras ya comentadas, pero considerada en un orden superior. Es esto lo que en esta obra aparece como original y novedoso, a saber: que el lugar en el que la doctrina sobre la acción de enseñar está expuesta permite apreciar al maestro de un modo más profundo y enriquecedor, como no lo había hecho el Aquinate en ninguna otra de sus obras. Como advierte Boland es un lugar extraño (*strange location*)<sup>516</sup> para abordar la cuestión acerca de la enseñanza de la ciencia, sin embargo, creemos que la consideración del Aquinate supone colocarse en la perspectiva del sabio, de aquel que aprecia el orden más profundo de las cosas y, por eso, no resulta extraño si se piensa la acción del maestro en el conjunto del orden del universo.

Ahora bien, lo que resulta todavía más sorprendente es que en dicho orden de consideración solo ubica la acción del maestro. No hay ninguna otra acción mencionada. En efecto, el acto de enseñar es considerado, en el orden superior del gobierno divino, *el* acto por el que un hombre puede mover a otro hombre haciéndole así alcanzar una determinada perfección: la ciencia. De entre las distintas acciones que pueden considerarse en el orden de la moción, el Aquinate solo considera la enseñanza. ¿Por qué solo es esta la acción allí considerada? ¿Cuáles son las razones más profundas para ubicarla aquí?

Esto de por sí exige una especial consideración porque, o santo Tomás se equivoca al dejar de considerar otras acciones, sobreestimando esta, o la acción de enseñar posee una dignidad e importancia no del todo considerada hasta ahora. De allí que sea especialmente importante determinar por qué Tomás de Aquino ha ubicado aquí esta acción. Para ello abordaremos la cuestión, en primer lugar, de modo negativo (apartado.3), esto es, considerando por qué no hay otras acciones por las que un hombre pueda mover a otro hombre en ese orden del gobierno divino; y, en segundo lugar, de modo positivo (apartado 4), esto es, buscando dar una o varias razones por las que se pueda justificar por qué es la única acción allí considerada.

---

<sup>516</sup> Cfr. BOLAND, V. "Truth, knowledge and communication", p. 291.

### **3.- ¿Es la acción de enseñar la única acción por la que un hombre mueve a otro en el orden del gobierno divino?**

A fin de encontrar razones por las que Tomás de Aquino solo considera la acción de enseñar en el orden del gobierno divino, es necesario plantear, en primer lugar, negativamente la cuestión. En efecto, consideraremos, a modo de objeción, algunas acciones que podrían haber sido mencionadas en este orden por Tomás de Aquino, ya sea porque por ellas de modo evidente un hombre mueve a otro o porque puede parecer que efectivamente lo hacen, y sin embargo, no aparecen. Esta reflexión sobre por qué otras acciones no han sido consideradas no solo nos permitirá entrar más propiamente en nuestro tema, sino que nos dará la posibilidad de apreciar de un modo más perfecto el noble lugar que ocupa la acción del maestro en el orden del universo querido por Dios.

#### *3.1.- La acción de orar*

En primer lugar, presentamos dos acciones cuyo estudio y análisis nos permitirá precisar aún más la cuestión que estamos proponiendo: la oración y el amor al prójimo. Primeramente, nos preguntamos acerca de la oración. Y es que, si se trata de una acción tomada en el orden del gobierno y la providencia divina, la oración nos aparece con una especial significación dada la íntima relación que existe entre oración y providencia. En efecto, la oración, dice santo Tomás siguiendo al Damasceno, “es la petición a Dios de lo que nos conviene”<sup>517</sup>, pero no de tal manera que podamos cambiar los designios divinos, sino en tanto que nos dispone a obtener todo aquello que la misma providencia divina había considerado otorgarnos<sup>518</sup>.

Además, la oración es una acción propia de la facultad superior que hay en el hombre: la razón, lo que le otorga al acto una evidente preeminencia con respecto a los demás. La misma etimología hace referencia a *oris ratio*, es decir, la razón expresada por las palabras de la boca. Más específicamente, la oración es una acción de la razón práctica por la que se pide, se solicita a un igual o a un superior un determinado beneficio o perfección para sí o para otro. Mediante la oración, afirma el Aquinate, el hombre hace entrega de su mente a Dios, sometiéndola a Él por reverencia y, en cierta manera,

---

<sup>517</sup> *Et ideo oportet sic inducere orationis utilitatem ut neque rebus humanis, divinae providentiae subiectis, necessitatem imponamus* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.83, a.2, in c.).

<sup>518</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.83, a.2.

poniéndola delante de sus ojos. Canals, comentando el pensamiento de Tomás de Aquino, señala que:

Supuesta la desproporción del lenguaje mental humano respecto de lo trascendente a su horizonte cognoscitivo y también respecto a lo presente íntimamente a modo de experiencia interior, podría reconocerse como el lenguaje más alto posible al hombre viador el de la oración. Ésta es, en efecto, para santo Tomás, un acto intelectual práctico movido por el amor de caridad<sup>519</sup>.

Es decir, que en esta vida el acto intelectual práctico más alto posible que puede alcanzar el hombre es la oración, en tanto que está movido por el amor a Dios y al prójimo. Por eso, si se considera que por la oración se ha de pedir todo lo que debemos desear y dentro de ello ha de estar también el bien del prójimo, es evidente que la oración por el prójimo se presenta como una acción especialmente sublime en el orden de la providencia que se ordena a perfeccionar a otro. Incluso, es máximamente universal en el sentido que puede realizarse en beneficio de todos. Así lo enseña santo Tomás al decir, refiriéndose a la beneficencia, que “hay beneficios que podemos prestar a todos (...) como por ejemplo, orando por fieles e infieles”<sup>520</sup>. En este sentido, podría considerarse a la oración como el acto más perfecto del orden práctico que puede hacer el hombre en esta vida presente.

No obstante, hay que decir que, aunque la oración pueda ser por el prójimo, no es un acto por el que un hombre causa algo en otro hombre. En efecto, la oración –al ser un acto perteneciente a la virtud de la religión– tiene por objeto rendir culto y reverencia a Dios. Es a Dios al que se dirige la oración, por lo que el acto está a Él primeramente referido y no a otro hombre. Así lo enseña el mismo santo Tomás, precisamente comparando la oración con la enseñanza:

El que ora por otro no hace nada con respecto a él, sino sólo respecto de Dios, que es verdad inteligible. Pero el que enseña a otro realiza ante él una acción exterior. Luego no existe paridad entre los dos actos<sup>521</sup>.

Junto con ello, no hay tampoco aquí una causalidad de un hombre sobre otro en la medida en que por la oración, como se dijo, el prójimo adquiere lo que Dios mismo, desde toda la eternidad, había dispuesto que obtuviese. De modo que, si bien es conveniente y sumamente importante rezar por el bien de los alumnos para que lleguen

<sup>519</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 685.

<sup>520</sup> *Aliquod tamen beneficium est quod possumus omnibus impendere, si non in speciali saltem in generali, sicut cum oramus pro omnibus fidelibus et infidelibus* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.31, a.2, ad 1).

<sup>521</sup> *Ad tertium dicendum quod ille qui orat pro alio, nihil agit erga illum pro quo orat, sed solum erga Deum, qui est intelligibilis veritas. Sed ille qui alium docet, aliquid circa eum agit exteriori actione. Unde non est similis ratio de utroque* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.181, a.3, in c.).

a adquirir la ciencia (por poner un ejemplo en directa relación con nuestro tema), no es la oración del maestro causa principal ni secundaria de dicha adquisición.

Finalmente, es necesario señalar que el hecho de que santo Tomás haya considerado a la acción de enseñar y no lo haya hecho con la de orar, no significa en modo alguno que en sí mismo sea más perfecto enseñar que orar. De ninguna manera. Esto se debe, simplemente, al hecho de que rezar no es una actividad que se realice sobre otro hombre, como enseñar. De hecho, dice el Angélico que “no hay paridad entre los dos actos”, lo cual quiere decir que no son comparables, porque no pertenecen al mismo género de acciones.

### 3.2.- La acción de amar al prójimo

Luego de considerar la oración, es necesario pensar por qué no ha sido considerada la misma acción de amar al prójimo como acción más perfecta de un hombre sobre otro en el orden de la providencia. En efecto, siguiendo la huella de Aristóteles<sup>522</sup>, Tomás de Aquino entiende el amor como querer el bien para alguien, entendiendo que este alguien puede ser tanto uno mismo como la persona de otro. El amor al prójimo, en sentido propio, es un amor de benevolencia, esto es, aquel amor por el que el que ama quiere el bien del amado, amor que es principio de la amistad y que se ordena enteramente a procurarle al prójimo un bien, el mismo que se quiere para uno.

Dice Tomás de Aquino que el amor de benevolencia se da “cuando amamos a alguien de tal manera que le queremos el bien”<sup>523</sup>, pero no como quien quiere un bien para alguien que le es en cierto modo desconocido, como puede ser un deportista al que deseamos que gane la medalla, sino que se busca el bien de tal modo que “conlleva una unión afectiva entre quien ama y la persona amada, de modo que el primero considera a la segunda como unida a él o como perteneciéndole y, por eso, se mueve hacia ella”<sup>524</sup>.

Es este un amor de benevolencia un amor que está referido a otro con quien se busca alcanzar una unión amistosa. El amante, dicho de otro modo, no ama al amado como bien para sí ni busca reducirlo a un medio, sino que lo ama como fin en sí mismo. A

---

<sup>522</sup> Cfr. ARISTÓTELES. *Retórica*. 1ª ed., 2ª reimpresión, Madrid: Gredos, 1999, II, 4, 1380 b 36.

<sup>523</sup> *Non quilibet amor habet rationem amicitiae, sed amor qui est cum benevolentia, quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.23, a.1, in c.).

<sup>524</sup> *Importat enim quandam unionem secundum affectus amantis ad amatum, in quantum scilicet amans aestimat amatum quodammodo ut unum sibi, vel ad se pertinens, et sic movetur in ipsum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.27, a.2, in c.).



este amor por el que se busca la unión con el otro Tomás de Aquino lo llama: “amor de dilección”<sup>525</sup>. Este amor llega a su plenitud en el amor oblativo, en el que lo que se entrega al amigo es nada menos que la propia persona: “No hay amor más grande que el que da su vida por sus amigos” (Jn 15, 13)<sup>526</sup>.

Más perfecto se vuelve aún si ese amor es correspondido por el amado, puesto que entonces se constituye una verdadera amistad, la cual no es otra cosa que un amor de benevolencia mutuo, fundado en una comunicación de vida. El amigo quiere para su amigo lo mismo que quiere para sí mismo, esto es, la felicidad última; de modo que por ese amor que se le tiene al prójimo se le conduce más propiamente a su finalidad última.

Amar al amigo con amor de amistad, por tanto, supone vivir para el amigo, queriendo para él todo tipo de bienes, especialmente su felicidad. De ahí que no cabe duda que parezca que este acto deba ser considerado como el más perfecto de un hombre sobre otro en el orden de la providencia divina.

Pero, además, si consideramos el orden divino que actúa como causa ejemplar de todo el orden humano y que busca asemejarse al creador, dice santo Tomás:

Entre todos los beneficios que hizo Dios al género humano después de su caída en el pecado, descuella la donación de su propio Hijo, por lo que se dice en Jn 3, 16: *Así amo Dios al mundo, que le dio a su unigénito Hijo, para que todo el que crea en Él, no perezca*<sup>527</sup>.

Entre todos los bienes que Dios ha comunicado a los hombres, el más grande es la donación de su Hijo amado; por lo que, en el orden humano, el acto más semejante a la acción de Dios será el más perfecto. Es claro, entonces, que el amor oblativo será el que mayor beneficio pueda causar a otro hombre.

No obstante, la sublimidad que tiene indudablemente el amor oblativo no entra dentro de la consideración del Aquinate porque, propiamente, el amor es una acción

---

<sup>525</sup> La acción moral, en la medida en que es racional, procede del amor racional que es *dilectio*. Dentro de la *dilectio*, el amor de amistad tiene prioridad sobre el amor de concupiscencia, y sus objetos son amados per se. Estos objetos son personas. Así, el fin de toda acción moral para todos los agentes morales es siempre una persona o personas; la vida moral consiste en buscar la perfección de las personas.

<sup>526</sup> Cfr. MARTÍNEZ, E. “Bonum amantur in quantum est communicabile amanti”, *Revista Espiritu*, LXI, núm.143, 2012, pp. 73-93.

<sup>527</sup> *Inter omnia autem dona quae Deus humano generi iam per peccatum lapso dedit, praecipuum est quod dedit filium suum, unde dicitur Ioan. III, sic Deus dilexit mundum ut filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in ipsum non pereat, sed habeat vitam aeternam.* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q.102, a.3, in c.).

inmanente y no transeúnte. Al igual que la contemplación, el amor no es una acción que pasa a otro como la acción de esculpir o cortar. Es una acción que es perfección del mismo agente. “Al conocer no se hace otra cosa que conocer y esta acción es perfección del agente. Por tanto conocer es un fin en sí. Lo mismo sucede al amar, pues en esa acción tiene presente el fin y perfecciona al agente. A estas acciones se les denomina desde Aristóteles “praxis” perfecta”<sup>528</sup>.

Sin embargo, no podemos dar por concluida la objeción, porque –aun cuando el amor de benevolencia sea una acción inmanente– no se puede negar que ella es fundamento de actos exteriores:

El acto de amor, en efecto, entraña la benevolencia con la que el hombre desea el bien para el amigo. Y, dado que la voluntad es realizadora de lo que quiere, si puede, se sigue de ello que hacer el bien al amigo es una consecuencia del amor que se le tiene<sup>529</sup>.

El mismo san Juan en su primera carta afirma que no hay que amar de palabra y con la lengua, sino con obras y de verdad (1 Jn 3, 18), lo que no significa otra cosa que el amor se ha de concretizar en obras exteriores. El primero de estos actos exteriores, manifestación del amor que se le tiene al prójimo, podría ser –aunque santo Tomás lo coloca dentro de los efectos interiores– la misericordia, sobre todo por lo que de ella se deriva. En efecto, la misericordia es “la compasión que experimenta nuestro corazón ante la miseria de otro”<sup>530</sup>. Porque se ama al prójimo y se quiere su bien se rechaza todo mal que pueda acaecerle. Por eso, verlo sufrir o padecer hace que se susciten en el alma del amante sentimientos de misericordia y de compasión por ese dolor ajeno.

Si bien ciertamente es este un efecto interior del amor, nos dice el Aquinate que la misericordia “nos compele, en realidad, a socorrer, si podemos”<sup>531</sup> y dicho socorrer no es interior, sino exterior, tanto que da origen a las llamadas “obras de misericordia”<sup>532</sup>. Pero, además, el mismo Tomás de Aquino citando a Agustín sostiene que la práctica de

---

<sup>528</sup> SELLES, J.F. “Las operaciones inmanentes del conocer y del querer”, *Revista Anuario Filosófico*, (1994) 27, pp. 699-718.

<sup>529</sup> *Et hoc est actus amicitiae, et per consequens caritatis. Nam in actu dilectionis includitur benevolentia, per quam aliquis vult bonum amico, ut supra habitum est. Voluntas autem est effectiva eorum quae vult, si facultas adsit. Et ideo ex consequenti benefacere amico ex actu dilectionis consequitur* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.31, a.1, in c.).

<sup>530</sup> *Misericordia est alienae miseriae in nostro corde compassio* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.30, a.1, in c.).

<sup>531</sup> *Qua utique, si possumus, subvenire compellimur* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.30, a.1, in c.).

<sup>532</sup> “Las obras de misericordia son acciones caritativas mediante las cuales ayudamos a nuestro prójimo en sus necesidades corporales y espirituales”. Cfr. CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n.2447.

la misericordia se realiza “sea socorriendo al indigente, sea perdonando al arrepentido”<sup>533</sup> y la pone como virtud, a diferencia de los otros dos efectos interiores que son el gozo y la paz. Más aún, no solo la considera una virtud, sino que sostiene que:

Entre todas las virtudes que hacen referencia al prójimo, la más excelente es la misericordia, y su acto es también el mejor. Efectivamente, atender a las necesidades de otro es, al menos bajo ese aspecto, lo peculiar del superior y mejor<sup>534</sup>.

Pero es aún más explícito cuando, respondiendo a una objeción, afirma de manera categórica: “Toda la vida cristiana se resume en la misericordia en cuanto a las obras exteriores”<sup>535</sup>. Es evidente que la caridad es la mayor de las virtudes, porque por ella nos unimos a Dios. Sin embargo, en el orden de las acciones sobre el prójimo, no parece haber una más perfecta que esta y, en ese sentido, parece que tendría que haber sido considerada por el Aquinate en las acciones exteriores que se ordenan a perfeccionar a otro hombre. Es más, es difícil pensar que haya una acción más perfecta que esta.

En segundo lugar y ya haciendo referencia propiamente a las acciones exteriores que se derivan del amor, Tomás de Aquino considera, en íntima relación con la misericordia, a la acción exterior de la limosna. Es esta “una obra con que por compasión se da algo al indigente”<sup>536</sup>. Dar algo por compasión es propio de la misericordia; de allí que la limosna sea un acto exterior que se deriva de la caridad mediante la misericordia. En efecto, el amor al prójimo exige querer y hacer su bien, a lo cual va necesariamente añadido el socorrerle en sus necesidades. No ama a su prójimo quien no procura ayudarle en su indigencia, lo cual se hace a través de la limosna.

Pero, si no se trata de su indigencia e imperfección, sino que se trata de evitar o remover el pecado en el prójimo, el acto exterior que surge de la caridad no es la limosna, sino la corrección fraterna. Remover el mal de alguien, dice el Aquinate, “es de la misma naturaleza que procurar su bien. Pero esto último es un acto de caridad que

---

<sup>533</sup> *Iste motus animi, scilicet misericordia, servit rationi quando ita praebetur misericordia ut iustitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur poenitenti* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.30, a.3, in c.).

<sup>534</sup> *Sed inter omnes virtutes quae ad proximum pertinent potissima est misericordia, sicut etiam est potioris actus, nam supplere defectum alterius, in quantum huiusmodi, est superioris et melioris* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.30, a.4, in c.).

<sup>535</sup> *Summa religionis Christianae in misericordia consistit quantum ad exteriora opera* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.30, a.4, ad 2).

<sup>536</sup> *Eleemosyna est opus quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.32, a.1, in c.).

nos impulsa a querer y trabajar por el bien de la persona a la que amamos<sup>537</sup>. Por lo mismo, la corrección fraterna es también un acto de caridad. En ese sentido, también debió haber sido considerada esta corrección, puesto que es el modo más perfecto de ordenar al prójimo a su bien último.

En estas acciones exteriores, asimismo considera santo Tomás la beneficencia, que no es otra cosa que hacer bien a alguien; por ello, no difiere propiamente del amor de benevolencia, sino que es una consecuencia de ese amor en el orden externo. En ella hay, sin embargo, una consideración especial en este acto externo: se trata de un acto por el que un superior hace bien a un inferior. En efecto, dice el Angélico que la beneficencia es “efecto del amor que inclina a los seres superiores hacia los inferiores para aliviar su indigencia”<sup>538</sup>. Pero, pese a que es un acto diverso de los anteriores, puede ser reducido a ellos, en tanto que la limosna y la corrección fraterna son actos de beneficencia.

Hemos comenzado tratando el amor al prójimo como el acto más perfecto por el cual un hombre mueve a otro, pero hemos ido descubriendo que dicho amor es un acto inmanente y, por tanto, no cabe considerarlo en el orden del gobierno divino que supone la moción sobre otro; no obstante, en tanto que se concretiza en acciones exteriores como las que estamos considerando, por las que nos ordenamos al otro para hacerle bien y evitar sus males, estas acciones sí han podido ser consideradas.

La respuesta a estas objeciones aparece en la misma consideración de la limosna como acción exterior manifestativa del amor al prójimo. En efecto, si la limosna nos aparece, según santo Tomás, por su íntima relación con la misericordia como la más perfecta de las virtudes cristianas y a la que toda la vida del cristiano se deduce en lo que dice relación con las acciones sobre otro, es evidente que debió ser considerada como acción perfectiva de un hombre sobre otro en el orden de la providencia divina y, sin embargo, no lo fue.

La razón se aprecia cuando Tomás de Aquino se refiere a las diversas clases de limosna. Allí, nos dice que la limosna se distingue en limosna corporal y limosna espiritual, según si la indigencia atañe al cuerpo o al alma espiritual, estableciendo una

---

<sup>537</sup> *Removever autem malum alicuius eiusdem rationis est et bonum eius procurare. Procurare autem fratris bonum pertinet ad caritatem, per quam volumus et operamur bonum amico* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.33, a.1, in c.).

<sup>538</sup> *Beneficentia consequitur amorem ex ea parte qua movet superiora ad provisionem inferiorum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.31, a.2, in c.).

perfección de las clases de limosna en relación con aquello que es más perfecto. De esta manera, aparecen las limosnas espirituales como más perfectas que las corporales, por tres razones: en primer lugar, porque lo que se da es en sí mismo de mayor valor, ya que es un don espiritual; en segundo lugar, por la atención que recibe el beneficiado, puesto que perfecciona aquello que es más noble y perfecto en él; finalmente, por las acciones mismas que, al ser espirituales, son más nobles que las corporales<sup>539</sup>.

Ahora bien, aunque Tomás de Aquino no lo dice expresamente, sino que está implícito en la misma enumeración de las obras de limosna, es posible preguntarse en la consideración de las limosnas espirituales si hay alguna que lo sea de modo más perfecto. El Angélico pone como más perfecta a la oración, en tanto que por ella se pide a Dios por el bien de los demás. Pero, si se trata del socorro humano, es decir, de aquellas acciones que dicen relación con los actos por los que se actúa sobre otro hombre para socorrerlo de su indigencia, es evidente que, en primer lugar, aparecerá aquello que dice relación con lo que es más perfecto en el hombre y que, por consiguiente, exige ser socorrido con más urgencia y necesidad. Después de la oración por el prójimo, que ya hemos dicho que no es propiamente una acción de un hombre sobre otro, santo Tomás pone como más perfecta obra de limosna a la acción de enseñar al que no sabe.

Citando a san Gregorio en el “*sed contra*” sostiene que “quien tiene ciencia, mire no enmudecer”<sup>540</sup>, o lo que es lo mismo: quien tiene ciencia, comuníquela a través de su palabra a aquel que no la tiene. De manera que la acción del maestro aparece aquí como una acción por la que se socorre al prójimo en su indigencia espiritual; esto es, como una acción de limosna y misericordia y, en última instancia, como un acto externo que manifiesta el amor al prójimo al permitir que perfeccione su inteligencia con la verdad de la ciencia y de la sabiduría<sup>541</sup>. De este modo, en la consideración de las acciones por las que un hombre mueve a otro hombre en el orden del gobierno divino, no fue necesario considerar la misericordia, ni la limosna, ni la beneficencia, porque el acto de enseñar las presupone. Porque se ama profundamente el bien del discípulo, porque se quiere su bien, se le enseña, de modo que se ordene a aquello que es su fin último. No obstante la relación que hay entre enseñanza y limosna, en esta tesis

---

<sup>539</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.32, a.3, in c.

<sup>540</sup> *Habens intellectum curet omnino ne taceat* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.32, a.2, *sed contra*).

<sup>541</sup> Estudiaremos a lo largo de la presente tesis, si todo el sentido de la acción de enseñar viene dado por esa necesidad de colmar una carencia en el discípulo o acaso tiene un fundamento más profundo.

mostraremos que el lugar que ocupa la acción de enseñar nos permitirá sostener que no solo en razón de la indigencia del hombre se requiere de ella, sino para algo más noble.

En relación con la corrección fraterna, hay que decir que no solo se trata de impedir que realice la acción mala, sino de que se ordene a realizar la acción buena; por lo que es preciso, igualmente, enseñarle el bien a través de la palabra y el ejemplo. Por tanto, queda también supeditada a la acción de enseñar.

La consideración de las acciones anteriores nos permite precisar aún más la naturaleza de la acción que buscamos. No se trata de la acción más perfecta que puede un hombre realizar, como podría ser orar o amar a Dios o al prójimo; tampoco se trata de la acción más perfecta o sublime que pueda hacer un hombre sobre otro, como rezar por él o encaminarlo hacia la perfección última a través de la corrección, sino que se trata de la acción más perfecta que puede hacer un hombre, en cuanto tal, sobre otro hombre en orden a moverlo hacia una perfección. Dicho de otro modo, es la acción más perfecta que puede hacer un hombre sobre otro en orden a causar en él una perfección que antes no tenía.

### 3.3.- La acción de engendrar

De acuerdo a lo anterior, surgen otra serie de operaciones concretas que sí parecen claramente ordenadas a mover a otro hombre, a causar en él una determinada perfección. Tal es, por ejemplo, la acción de engendrar<sup>542</sup>. La generación, según santo Tomás, puede entenderse en dos sentidos: en un primer sentido más general y amplio, generar algo significa comunicar el ser, hacer que algo pase del no ser al ser; en un sentido más propio y restringido (sentido que usaremos aquí), generación es “el origen de algún viviente unido al principio viviente. Su nombre es el de *nacimiento*”<sup>543</sup>. Lo cual exige que lo generado proceda del generante, tenga una semejanza con él y que esa semejanza sea según la naturaleza. Así, la generación es comunicación de vida, como se dice del caballo que engendra un caballo y del hombre que engendra un hombre.

Por la generación se comunica el ser substancial de una cosa, no los accidentes. Son estos siempre entes del ente, algo de la sustancia y existen en la medida en que existe

---

<sup>542</sup> Sobre la acción de engendrar ver: MARTÍNEZ, E. “Generación animal, generación humana”, *Revista Espiritu*, año LX, 2011, n.141, pp. 51-69.

<sup>543</sup> *Alio modo, proprie in viventibus, et sic generatio significat originem alicuius viventis a principio vivente coniuncto. Et haec proprie dicitur natiuitas* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.27, a.2, in c.).

la sustancia. No decimos que se engendre negro, sino caballo negro; no decimos que se engendre rubio, sino un hombre rubio; de allí que, claramente, es más perfecto dar el ser absolutamente que dar el ser de algún modo. Del mismo modo, es más perfecto engendrar al hombre que hacerlo sabio. Pero la acción por la que se le comunica el ser y la vida es el engendrar. Por el enseñar no se otorga el ser, sino el ser sabio. Así, ha de ser más perfecto el engendrar que el enseñar y, en este sentido, engendrar es una acción que podría haber sido considerada por Tomás de Aquino como capaz de mover a otro hombre en orden a su bien.

Por otra parte, si consideramos la acción divina *ad extra* como comunicación de ser y de vida antes que la acción de enseñar, la más perfecta de un hombre sobre otro sería engendrar, porque no hay nada más semejante a la acción divina que comunicar el ser y la vida.

En el orden teológico, se puede considerar la generación del Hijo por el Padre desde toda la eternidad. Engendrar es la acción de la persona del Padre sobre la del Hijo, por lo que parece ser la más noble de las acciones. No se dice que el Padre le enseñe, sino que lo engendra. Así, en el orden humano, es más perfecto engendrar que enseñar.

Finalmente, recurriendo a la autoridad del mismo santo Tomás, parece que engendrar es más perfecto porque –cuando se refiere a la imagen de Dios en el hombre– afirma que el hombre es más imagen de Dios que los ángeles puesto que puede engendrar<sup>544</sup>. Los hombres no son más perfectos que los ángeles porque enseñan a otro, sino porque engendran, por lo que esta acción habría de ser más perfecta.

No obstante estas objeciones, de acuerdo a lo que llevamos dicho, se aprecia con claridad que no ha debido ser considerada aquí la acción de engendrar, puesto que no es propiamente una acción sobre otro hombre, sino una acción por la que se da el ser al hombre. Por la generación se comunica el ser, pero no se actúa sobre dicho ser, modificándolo. Y lo que se está considerando en este orden específico son acciones sobre otro hombre ya constituido.

---

<sup>544</sup> *Secundo potest considerari imago Dei in homine, quantum ad id in quo secundario consideratur, prout scilicet in homine invenitur quaedam Dei imitatio, in quantum scilicet homo est de homine, sicut Deus de Deo; et in quantum anima hominis est tota in toto corpore eius, et iterum tota in qualibet parte ipsius, sicut Deus se habet ad mundum. Et secundum haec et similia, magis invenitur Dei imago in homine quam in Angelo* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.93, a.3, in c.).

Pero, además, el engendrar no es una acción de un hombre en tanto que hombre. Es una acción que se comparte con los demás seres vivos que también engendran. Así, dice el Aquinate, refiriéndose a la generación del cuerpo: “El principio de generación del hombre y del asno es similar: ambos provienen de la tierra”<sup>545</sup>. Si la objeción persiste al considerar la generación espiritual, en la que el hombre engendra un concepto o una palabra interior en la que entiende la realidad, o la generación tal como se da en el seno de la Trinidad, habría que señalar, en primer lugar, que en el caso de Dios, precisamente, la respuesta será que esa generación por la que el Padre engendra al Hijo y le comunica su misma divinidad es una enseñanza. Se ve claro en lo que el mismo santo Tomás dice al referirse a la igualdad del Padre y del Hijo:

En aquello de *enseñar* el Padre y *escuchar* el Hijo, no hay que entender más que el que el Padre comunica al Hijo la sabiduría, como le comunica su esencia. A esto puede aplicarse también el mandato del Padre, puesto que al engendrarle le dio desde la eternidad la ciencia y la voluntad para actuar<sup>546</sup>.

De tal manera que el engendrar en la Trinidad es un cierto enseñar la ciencia, aunque desde toda la eternidad y no como en el caso del discípulo humano que pasa de no saber a saber, puesto que el Hijo es sabio desde toda la eternidad, porque es Dios como el Padre.

Si se trata, en cambio, de la generación intelectual en el hombre, hay que decir que, por una parte, esa generación no es una acción que termine en otro hombre, sino que es una operación inmanente, por lo que el hombre entiende en su interior la realidad; por otra parte, que, en tanto que no hay comunicación de naturaleza, tampoco hay generación en sentido propio. Si se refiere la generación intelectual de un hombre sobre otro, esta es también la enseñanza o educación, por la que el padre comunica a su hijo una palabra interior en la que ha entendido la realidad.

### 3.4.- Las acciones de nutrir o sanar

No por engendrado el hombre tiene todo lo que debe tener para alcanzar su perfección. A diferencia de los ángeles, los hombres requieren de una ayuda que no solo los mantenga en el ser, sino que los conduzca a su plenitud. En el orden puramente corporal, es evidente que el hombre requiere de la crianza, por la que los padres nutren

---

<sup>545</sup> *Sed simile est principium generationis hominum et iumentorum, quia de terra facta sunt* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.75, a.6, arg.1).

<sup>546</sup> *Ad secundum dicendum quod in demonstratione patris et auditione filii, non intelligitur nisi quod pater communicat scientiam filio, sicut et essentiam. Et ad idem potest referri mandatum patris, per hoc quod ab aeterno dedit ei scientiam et voluntatem agendorum, eum generando* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.42, a.6, ad 2).



su cuerpo y conservan su salud. En efecto, de nada le serviría al hombre ser engendrado si no fuera conservado en su ser por la alimentación y el cuidado de su salud. Por lo que parece que estas acciones debieron ser incluidas en la consideración del orden de la providencia y del gobierno.

El hombre es una unidad de cuerpo y alma racional, lo que hace que, tanto en su cuerpo como en su alma, que en sí mismos constituyen la perfección primera de lo humano, exista la potencialidad de recibir ulteriores perfecciones o actos. Así, el cuerpo requiere del alimento para crecer y desarrollarse, del mismo modo que la razón requiere de la enseñanza de la verdad. Si en el orden corpóreo se da la nutrición por la que se mantiene la felicidad del cuerpo, en el orden espiritual también es necesario conservar por la enseñanza de la verdad, la salud del alma. Enseñar es, por tanto, cierta acción nutritiva. Nutrir nos aparece como una acción más universal, por lo que debería haber sido puesta antes que la de enseñar. Lo mismo ocurre con la acción de sanar, que se ordena a mantener la vida del cuerpo.

Más aún, cuando santo Tomás pone ejemplos en relación al acto de enseñar, lo hace valiéndose de uno solo: la acción de sanar. Es decir, efectivamente es esta una acción por la que se mueve a otro hombre y, de modo claro, correspondiente al mismo orden que la que nosotros consideramos; de otro modo no hubiera podido ser puesta como ejemplo. En este sentido, dichas acciones perfectamente podrían haber sido consideradas, pero no lo han sido. La acción de sanar, sobre todo, es claramente una acción por la que un hombre hace pasar a otro de no estar sano a estarlo. Lo hace pasar a través de una acción exterior de potencia a acto; esto es, lo mueve hacia la salud, lo cual parece reunir las condiciones que se exigen para considerar la acción en el orden de la providencia y, sin embargo, no ha sido considerada por Tomás de Aquino.

La razón de lo anterior podría estar en el hecho de que estas acciones, aun siendo de un hombre sobre otro hombre, no son propias del hombre en cuanto tal, con lo que escapan de la consideración del Aquinate en este apartado. Nutrir o sanar son acciones que pertenecen a la vida vegetativa y no al orden propiamente racional, que es lo específico de lo humano. Parece que la razón por la que existen médicos es más bien paliar una indigencia, restablecer una imperfección o mal de orden físico, más que comunicar una perfección propiamente humana.

Pero, además, hay que considerar que, aun no siendo sobre otro hombre en lo más formal, incluso cuando se realizan sobre otro, son acciones más extrínsecas, que poseen más exterioridad que las acciones propiamente humanas, ordenadas más a la configuración y sostenimiento del cuerpo y no de aquello que es lo formal y constitutivo en el hombre que es su alma racional. Es por ello que, tal como dijimos, si se busca considerar aquello que es superior en el orden humano, la acción que nos aparece es la que se ordena a la nutrición del alma y esta no es otra que la enseñanza.

### 3.5.- La acción de educar

A la luz de lo anterior, entonces, es necesario pensar en acciones que sean propias de lo humano, acciones que se ordenen a la perfección de otro hombre, pero en cuanto tal, en aquello que es propiamente humano. En este sentido, la acción que surge de modo inmediato es aquella acción que está ordenada a hacer que el hombre se haga más hombre, que la persona humana se haga más y mejor persona, que el hombre se haga capaz de vivir conforme a su propia naturaleza, esto es, educar.

Tomás de Aquino no tiene ni un tratado específico, ni una definición formal de la educación, sino que habla de ella en aquellos lugares que dicen relación con el matrimonio. Así, refiriéndose al fundamento que tiene la unión conyugal en la misma naturaleza humana, sostiene el Aquinate que, efectivamente, es una realidad natural, en primer lugar, en relación al fin principal que es el bien de la prole, “pues la naturaleza no solo tiende a su generación, sino a su conducción y promoción al estado perfecto del hombre en cuanto hombre que es el estado de virtud”<sup>547</sup>.

Es, por tanto, una acción que se ordena a la formación integral de la persona humana. Es el hombre en cuanto hombre que exige ser formado, que exige ser educado, no solo un aspecto de él, como podría ser la inteligencia o los apetitos. La enseñanza, en sentido propio, tiene como finalidad la comunicación de la ciencia y, en ese sentido, comunica una perfección que atañe solo a lo intelectual, por lo que nos aparece como una acción que no tiene como objeto al hombre en su integridad. Si hay una acción que perfecciona al hombre en todo su ser esta es la educación y no la enseñanza. El mismo Tomás de Aquino, al referirse a la observancia, afirma esa integridad propia de la actividad educativa que realiza el padre al sostener que es este no solo el principio de la generación, sino también de la “crianza, educación y de todo lo relativo a la

---

<sup>547</sup> *Primo quantum ad principalem ejus finem, qui est bonum prolis: non enim intendit natura solum generationem ejus, sed traductionem, et promotionem usque ad perfectum statum hominis, in quantum homo est, qui est virtutis status* (TOMÁS DE AQUINO. *In IV Sent.*, d.26, q.1, a.1, in c.).

perfección de nuestra vida humana<sup>548</sup>. En cambio, cuando se refiere a la enseñanza, sostiene que este último solo es principio en algunas cosas<sup>549</sup>.

De este modo, se aprecia claramente la mayor perfección que posee la acción de educar que realiza el padre sobre la acción de enseñar propia del maestro; sin embargo, Tomás de Aquino no la considera en el orden del gobierno divino.

Esta es una objeción que podría tener varias respuestas porque, efectivamente, la educación podría haber sido considerada en tanto que reúne lo que parece que se exige en el orden del gobierno. Educar es una acción exterior, que tiene como sujeto material *in quo* la persona del otro y que, en efecto, lo hace pasar de no estar educado a estarlo. Sin embargo, cuando uno examina con detenimiento la situación comprende por qué no ha sido puesta aquí por Tomás de Aquino.

La persona humana, por su condición corpórea y finita, cuando nace está totalmente privada de aquella perfección por la que puede actualmente realizar buenas elecciones y poner de manifiesto por un acto libre en qué consiste vivir como le corresponde al hombre. Dicho de otro modo, cuando es generada –aunque tiene todo lo que tiene que tener para ser llamada en propiedad persona humana– no es, sin embargo, una persona plena y perfecta. Pero, por su misma naturaleza espiritual, está radicalmente llamada a serlo; por su naturaleza racional está destinada a perfeccionarse en la posesión de sí misma y en la radical apertura hacia la verdad, la bondad y la belleza.

Pero no puede alcanzar esa perfección por sí misma. Es necesario, en tanto que toda causa tiende a llevar sus efectos a la perfección, que aquellos mismos que han causado el ser, aquellos mismos que han generado al ser humano, los padres, prolonguen su acción con aquella por la cual se conduce al hijo a un estado de plenitud. Esta acción es la educación, que aparece como una segunda generación<sup>550</sup>, una acción por la que se ayuda al ser humano a ser plenamente. Si la generación es lo que

---

<sup>548</sup> *Pater est principium et generationis et educationis et disciplinae, et omnium quae ad perfectionem humanae vitae pertinent* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.102, a.1, in c.).

<sup>549</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.102, a.1, in c.

<sup>550</sup> La conducción y promoción de que se trata [la educación] vienen concebidas como una cierta prolongación del engendrar, a la manera de un complemento de éste, que, sin embargo, no es todavía un enriquecimiento o perfección definitivos de la prole. Aunque a ello se enderece (de la misma manera que la generación se ordena al ser), guarda más parentesco con la formalidad del engendrar que con lo que en éste se produce. En tal sentido, la educación es como una segunda generación (MILLÁN PUELLES, A. *La formación de la personalidad humana*, 7ª ed., Madrid: Rialp, 1983, p. 32). Ver también: MARTÍNEZ, E. *Persona y Educación en Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Fundación Universitaria Española. Colección Tesis doctorales CUM LAUDE, 2002; GARCÍA-AMILBURU, M. "Generación y Educación". *Anuario Filosófico*, 27, 2004, pp. 557-566.

comunica el ser, la educación es aquello que comunica el ser pleno. Así lo enseña claramente San Juan Pablo II:

La tarea educativa tiene sus raíces en la vocación primordial de los esposos a participar en la obra creadora de Dios; ellos, engendrando en el amor y por amor una nueva persona, que tiene en sí la vocación al crecimiento y al desarrollo, asumen por eso mismo la obligación de ayudarla eficazmente a vivir una vida plenamente humana<sup>551</sup>.

Los padres, de esta manera, se convierten en los primeros educadores de sus hijos, precisamente por ser padres. En este sentido, la educación no es una acción máximamente universal, sino que es una acción de los padres. No parece ser la educación una acción del hombre, de este y de todo hombre, sino de aquel que es padre y que, precisamente porque lo es, ha de continuar con su obra generativa llevando a su hijo a la plenitud. Así como se dice que el sujeto de la educación es el hombre, pero en cuanto que hijo, así el que educa propia y formalmente es el hombre, pero solo en cuanto que padre.

No obstante, hay todavía una razón superior y es que, en último término, toda la obra educativa depende de la comunicación de la verdad. Santo Tomás ve claramente que toda la labor educativa por la que los padres conducen a su hijo a la perfección del hombre en cuanto hombre depende de la enseñanza de la verdad y, en ese sentido, tal como se insistirá más adelante, es posible reducir la educación a la enseñanza, siendo esta una acción más universal.

### *3.6.- Las acciones de combatir a los enemigos y gobernar*

Finalmente, parece que, si se trata de la acción de un hombre sobre otro, las dos que pone santo Tomás como más perfectas de la vida activa son el combate a los enemigos y el gobernar<sup>552</sup>. Ambas son acciones relacionadas con la justicia, que es la más perfecta de las virtudes morales. La primera se ordena a hacer buenos a los enemigos o impedir que se aparten del bien a través del combate. Mientras que la segunda aparece como más perfectiva en tanto que, por la acción de gobierno, se conduce a toda la sociedad hacia el bien común. En tanto que por el mandato se mueve la voluntad de otro, no parece que haya otra acción que pueda ser más perfectiva de otro que esta.

---

<sup>551</sup> JUAN PABLO II. *Exhortación apostólica Familiaris Consortio*, n. 36.

<sup>552</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *In Sententia libri Ethicorum*, L. X, l.11, n.3-5.

La ley es aquel orden de la razón al bien común, por lo que la acción de legislar tiene una dimensión coactiva, que obliga a ser cumplida; por esta, aquellos que son incapaces de obrar bien por el temor al castigo comienzan a hacerlo. Más tarde, por el hábito, comenzarán a obrar bien desde sí mismos. No puede haber, entonces, mayor acto perfectivo de otro hombre que el mencionado gobernar.

Además, la vida contemplativa es asunto de una persona, mientras que la vida activa, por medio del ejercicio del gobierno, puede hacer bien a muchos. Los que gobiernan ordenan tanto lo que pertenece a la vida activa como lo que sirve a la vida contemplativa.

Finalmente, nada puede ser mejor que actuar como colaboradores de Dios en el gobierno del mundo y en la salvación de los hombres. Si se trata de una acción por la que el hombre participe en el orden de la providencia y el gobierno divino, parece que la que propiamente ha de estar considerada es la misma de gobernar a los hombres por medio de la ley por la que se les ordena al bien común de la sociedad, que no es sino el bien de la persona en sociedad. Aquí en modo alguno se puede objetar que en tanto operación del entendimiento práctico, el gobernar no sea propia y formalmente un acto humano, porque la acción de enseñar, como ya hemos dicho, también pertenece a este orden de la razón práctica.

No obstante, por la fuerza de esta objeción y la dificultad que supone responderla, será precisamente la reflexión sobre este punto lo que nos comenzará a introducir en la respuesta al por qué santo Tomás pone aquí el acto de enseñar y solo este.

Es el mismo Doctor Angélico quien nos da una pista sobre la superioridad del enseñar sobre el gobernar. En el *Comentario a la Ética de Aristóteles* muestra que las dos actividades de más relieve de la vida activa, como son combatir a los enemigos y gobernar, se hacen en vista de la contemplación de la verdad:

Por la vida política tendemos a otra distinta de ella: la felicidad especulativa, a la que se ve que se dirige toda la vida política, puesto que por medio de la paz, que se establece y conserva por la ordenación de esa vida, se da a los hombres la facultad de contemplar la verdad<sup>553</sup>.

---

<sup>553</sup> *Haec est enim felicitas speculativa, ad quam tota vita politica videtur ordinata; dum per pacem, quae per ordinationem vitae politicae statuitur et conservatur, datur hominibus facultas contemplandi veritatem* (TOMÁS DE AQUINO. *In Sententia libri Ethicorum*, L. X, l.11, n.4).

De esta manera, nos muestra el Aquinate que la mayor perfección no está en esas actividades de la vida práctica, como combatir y gobernar, sino en el conocimiento de la verdad que es el que confiere la verdadera libertad<sup>554</sup>.

En efecto, no es posible olvidar que la meta más alta de la sociedad y, por lo mismo, su más profunda razón de ser no es otra que el bien común especulativo o, lo que es lo mismo, la felicidad contemplativa de la ciudad<sup>555</sup>. El bien común es un bien personal, un bien de la persona que puede alcanzarse en la medida en que esta es parte de la sociedad política. Sin embargo, la persona humana alcanza su máxima realización y perfección por medio del cultivo de las facultades superiores de su espíritu, no por las inferiores. Y, aun cuando la participación en dichos bienes espirituales puede ser escasa, ese poco excede a todos lo demás que hay en el hombre.

Participando el hombre de la vida propia del espíritu, como se ha dicho, no puede ordenarse según todo lo que es a la vida activa, no puede quedar reducido a ser un simple trabajador. La definitiva y última razón de ser de la sociedad y de la política consiste, según lo enseña santo Tomás y lo explica detalladamente Millán Puelles:

En la participación del ciudadano en los valores del ocio contemplativo. Ciertamente que en el orden de los hechos tal participación ocupa normalmente el último lugar, y que la mayoría de los hombres no piensan mucho en ella. Pero es bien sabido que el orden de la urgencia no es el de la importancia, y que no es el mayor número de hombres lo que garantiza a una verdad. Es, por el contrario, la verdad lo que hay que garantizar al mayor número posible de hombres<sup>556</sup>.

La comunicación de la verdad es lo que da sentido a la misma sociedad. El buen gobernante ha de ordenar su acción práctica a que todos los miembros de la sociedad alcancen, del modo proporcionado a cada uno, la pacífica y quieta posesión de las verdades más nobles y divinas, por lo que la enseñanza de esas verdades aparece así con más perfección y universalidad que el mismo acto de gobernar.

Pero aún puede verse con más claridad la superioridad del acto de enseñar sobre el de gobernar si se piensa que, para que el gobernante pueda con su prudencia ordenar la sociedad al bien común, le son necesarios ciertos conocimientos de tipo especulativo. Así lo enseña Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*:

---

<sup>554</sup> “Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres” (Jn 8, 32).

<sup>555</sup> MILLÁN PUELLES, A. *La función social de los saberes liberales*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1961, p. 25.

<sup>556</sup> *Ibidem*, p. 28.

Es evidente que el político debe conocer, en cierto modo, los atributos del alma, como el doctor que cura los ojos debe conocer también todo el cuerpo, y tanto más cuanto que la política es más estimable y mejor que la medicina. Ahora bien, los médicos distinguidos se afanan por conocer muchas cosas acerca del cuerpo; así también el político ha de considerar el alma<sup>557</sup>.

No se trata de que el político sea un filósofo en el sentido platónico, pues para gobernar se requiere de modo esencial la virtud de la prudencia, no la de la sabiduría. No obstante, la prudencia exige para su mayor perfección estar fundada en verdades fundamentales que solo la sabiduría puede suministrar. De allí que la misma bondad de la vida práctica de la sociedad, el mismo orden y paz social exigen la existencia de aquellos que contemplen y comuniquen ese saber a otros, en especial al gobernante. El bien común práctico, enseña Millán Puelles, “lleva consigo la doble y complementaria exigencia de que el político tenga ciertos conocimientos teóricos y el intelectual se deba de algún modo al ejercicio de la práctica docente”<sup>558</sup>.

Por muy práctica y concreta que sea la actividad de gobernar, exige previamente de la actividad de aquel que enseña la verdad, haciendo de esa comunicación su contribución al bien común y, a la vez, garantizando que la sociedad se encamine verdaderamente a él.

Todo lo anterior nos permite concluir que la acción de gobernar, aunque pueda suponer una conducción al bien de otro más próxima y cercana, puede reducirse como a su principio y fin último a la acción de enseñar la verdad. No hay acción de gobierno, ni bien común, ni ordenación al fin último del universo sin la comunicación que un maestro hace de la verdad conocida por medio de la acción de enseñar. Esto soluciona también la objeción en relación al combate de los enemigos, en tanto que esta acción está ordenada a que dichos enemigos conozcan la verdad. Y como el mismo Tomás de Aquino señala: “Es más importante defender a los fieles con armas espirituales contra los errores de los herejes [...] que defender al pueblo fiel con armas corporales”<sup>559</sup>. Esa defensa con armas espirituales contra los errores heréticos es la acción de enseñar la verdad. No obstante, estas objeciones, así como las antes mencionadas, se responden más propiamente con una justificación positiva, que es lo que intentaremos a continuación.

---

<sup>557</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. (Tr: Pallí Bonet, J.), 1ª ed., 5ª reimpresión, Madrid: Gredos, 1985, L. I, 13, 1102 a 20.

<sup>558</sup> MILLÁN PUELLES, A. *La función social de los saberes liberales*, p. 20.

<sup>559</sup> *Maius etiam est spiritualibus armis contra errores haereticorum et tentationes Daemonum fideles defendere, quam corporalibus armis populum fidelem tueri* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.188, a.4, in c.).

#### **4.- Razón última del lugar que ocupa la acción de enseñar en la Summa Theologiae**

Luego de haber visto diversas acciones por las que un hombre mueve a otro en el orden del gobierno divino y dado razón de por qué no han sido consideradas por Tomás de Aquino, corresponde ahora preguntarse por qué, entonces, la acción de enseñar es la única acción que ha sido allí considerada. ¿Por qué solo esta ha sido colocada por Tomás de Aquino en este lugar tan particular y original? ¿Qué tiene esta acción de especial para ser puesta en este orden que no tienen el resto de acciones que hemos analizado? Si ya recorrimos la vía negativa considerando las razones por las que otras acciones, pudiendo haber sido consideradas no lo estuvieron, se trata ahora de justificar positivamente por qué es la acción de enseñar la única acción que merece estar aquí. De modo que consideraremos *in recto* aquello que desde el punto de vista del gobierno divino debe operar para que esté ubicada en ese orden.

Para lo cual desarrollaremos dos argumentos principales que permiten explicar la razón última del lugar que ocupa en la q. 117 la acción de enseñar. En primer lugar, desde la acción creadora de Dios y, en segundo lugar, desde la acción propia del hombre. Con respecto a lo primero, seguiremos la línea de la difusividad de la bondad, por la que Dios quiere manifestar la verdad a las creaturas, mientras que con respecto a lo segundo, seguiremos la línea de aquello que es propio y específico de la acción humana, esto es, el conocimiento de la verdad.

##### *4.1.-Razón fundada en la acción creadora de Dios*

Este primer argumento que sigue la acción creadora de Dios supone, en primerísimo lugar, que el fin último de todo el universo, tal como el mismo Tomás de Aquino lo sostiene, no es otro que la manifestación de la verdad. Dios crea para que la Verdad sea conocida. Es a partir de esta consideración que desarrollaremos la presente argumentación.

##### *4.1.1.- Dios ha querido un fin para las creaturas: La comunicación de su propia bondad.*

Para Dios, querer lo distinto a Él no es una acción necesaria, sino voluntaria y libre. Y Dios ha querido en su infinita bondad dar el ser a las creaturas. La naturaleza divina no exige la creación *ad extra*, no obstante, Dios ha causado el ser de las cosas. Es Él el creador de todo lo visible y de lo invisible. Ahora bien, este acto creador ha tenido que



ser necesariamente con un fin determinado. En efecto, Tomás de Aquino enseña que los agentes que poseen entendimiento actúan por un fin, puesto que obran preconcebido aquello que consiguen mediante la acción y es en virtud de tal preconcepción que obran<sup>560</sup>.

Es evidente, por tanto, que Dios al crear intenta un fin con su acción, hay algo que quiere conseguir. Dicho fin pasa a ser también el fin de cada una de sus creaturas. Así lo dice expresamente en el mismo comienzo de la *Summa Contra Gentiles*: “El fin último de cada uno de los seres es el intentado por su primer hacedor o motor”<sup>561</sup>. Aquello a lo que toda creatura está ordenada como realización y perfección suya última es lo mismo que Dios ha querido y previsto desde toda la eternidad para ellas. No es la creatura la que se da a sí misma el fin, sino que participa de un orden superior dispuesto por el creador.

Ahora bien, es el mismo santo Tomás quien considerando la acción creadora se plantea cuál es el fin que ha querido Dios con el acto de comunicar el ser a las creaturas. Si se piensa en las creaturas y en su radical imperfección, es evidente que lo primero que nos aparece es que la razón de su obrar es en vistas a conseguir algo, a adquirir alguna cosa de la que carecen. Sin embargo, Dios, que es absolutamente perfecto, carente de toda imperfección, no puede obrar como buscando alcanzar algo con su acto, como si consiguiese con ello algo que antes no tenía. Dios obra para comunicar su perfección, no para adquirir una. Y así lo señala expresamente el Angélico: “Al primer agente, que es solo agente, no le conviene obrar para adquirir algún fin, sino que tan solo intenta comunicar su perfección, que es su bondad”<sup>562</sup>.

Esto se entiende más perfectamente si se considera que el bien es difusivo de sí<sup>563</sup>, esto es, que el bien por su propia perfección es comunicativo. Lo que es bueno difunde la perfección que tiene. En efecto, que el bien sea difusivo no es por la imperfección del que desea el bien, sino por la perfección del mismo bien, que tiende a comunicarse por la actualidad de su ser y, así, dice el Angélico que “la naturaleza de cualquier acto

---

<sup>560</sup> *De agentibus autem per intellectum non est dubium quin agant propter finem: agunt enim praeconcupientes in intellectu id quod per actionem consequuntur, et ex tali praeconceptione agunt* (Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, L. III, cap.2, n.6).

<sup>561</sup> *Finis autem ultimus uniuscuiusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius* (TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L. I, cap.1, n.4).

<sup>562</sup> *Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.44, a.4, in c.). Sobre esto profundizaremos en la Tercera parte de esta tesis.

<sup>563</sup> Sobre el carácter difusivo del bien profundizaremos más adelante, aquí solo hacemos una referencia según aquello que nos interesa para la argumentación. Ver el capítulo quinto de la presente tesis.

consiste en que se comunique a sí mismo en la medida de lo posible (...). En efecto, obrar no es otra cosa que comunicar aquello por lo que el agente está en acto<sup>564</sup>.

Dios, agente primero, Acto puro de ser, sin mezcla de imperfección alguna, no obra para adquirir una perfección, sino para comunicar su bondad. Dios, Entendimiento infinitamente bueno, ha querido manifestar y comunicar su propia bondad de modo que puedan participar de ella todas las creaturas según la medida de su propia esencia.

Esta manifestación y comunicación de la bondad divina es lo que últimamente da origen y sentido a todo el universo creado. El primer motor de todo el universo es el Entendimiento, que comunica sus perfecciones en la medida de lo posible en tanto que está en acto. Ahora bien, el universo creado responde a un orden concebido por Dios y el orden, como dice Bofill, “muestra el amor de quien lo produce, ya que por este amor el efecto está ordenado al bien<sup>565</sup>. En efecto, Dios crea de la nada intentando, por amor benevolente, comunicar su bondad a las creaturas, que participarán más o menos de las perfecciones divinas, perfecciones que son reales en las cosas, que se dan por participación y que constituyen la belleza del universo.

Las creaturas, por su parte, encuentran en la bondad divina, su fin último y perfección absoluta. En efecto, esa belleza del universo no se explica por sí misma, no puede constituir la finalidad última del ser de las mismas creaturas, sino que todas ellas están ordenadas a poseer y representar a su creador. Dios, de esta manera, no solo es el principio primero del ser de todas las creaturas, sino que es el fin universal que mueve todas las cosas a amar su semejanza. Así, afirma el Aquinate: “cada creatura intenta alcanzar su perfección, que consiste en la semejanza de la perfección y bondad divinas. Por tanto, la bondad divina es el fin de todas las cosas<sup>566</sup>.

La creatura, entonces, está llamada a asemejarse a esa divina bondad en la que encuentra su perfección última. Todo el ser y la bondad de la creatura se entiende en cuanto que ordenada últimamente a unirse con la bondad divina. Todo el universo

---

<sup>564</sup> *Dicendum, quod natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile* (TOMÁS DE AQUINO. *De Potentia*, q.2, a.1, in c.).

<sup>565</sup> BOFILL, J. *La escala de los seres o el Dinamismo de la perfección*. Barcelona: Publicaciones Cristiandad, 1950, pp. 36-37.

<sup>566</sup> *Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.44, a.4, in c.).

creado, con su orden, bondad y belleza propias, conduce al conocimiento y al amor de Dios, bien sumo de toda la realidad.

#### 4.1.2.- La bondad divina consiste en la perfección del entendimiento

De esta manera, parece que el orden que rige a todo el universo, según el cual las creaturas han de obrar y al que se han de sujetar para que se cumpla aquello querido últimamente por Dios, es el Bien. Siendo Dios acto puro de ser sin mezcla alguna de potencialidad es lo más perfecto que cabe. Y, siendo así, la verdad es lo más perfecto que existe, porque el Entender divino se identifica con su propio Ser, por lo que es la perfección simplicísima y máxima. La verdad primera, la verdad del Entendimiento divino, de esta manera, es lo más perfecto que puede comunicarse<sup>567</sup>.

Por ello, la Verdad divina no es solo causa eficiente de todo lo creado, sino que es el fin de todo el universo. Así lo señala expresamente:

Y el primer hacedor o motor del universo es el entendimiento. El último fin del universo, es pues, el bien del entendimiento, que es la verdad. Es razonable en consecuencia, que la verdad sea el último fin del universo y que la sabiduría tenga como deber principal su estudio<sup>568</sup>.

Dios, que es perfección infinita, intenta un fin al crear y ese fin no es otro que la comunicación de la bondad divina, como hemos dicho. Pero, en tanto el bien propio del Entendimiento divino es la verdad, lo que últimamente quiere Dios para el universo creado es que la verdad llegue a ser conocida, porque Dios mismo es la Verdad<sup>569</sup>. Como señala Canals, al crear, Dios busca Su gloria, esto es, “la manifestación de Su bondad, no para aumentar Su Bien, sino para difundirlo en los seres personales que obtienen su perfección en la contemplación amorosa del Bien divino”<sup>570</sup>.

Lo que últimamente es intentado por Dios es la manifestación de esa Verdad divina: que esa verdad se haga manifiesta a la creatura intelectual<sup>571</sup>. Manifestación de la

---

<sup>567</sup> Cfr. GARCÍA LÓPEZ, J. *El valor de la verdad*, p. 42.

<sup>568</sup> *Primus autem auctor et motor universi est intellectus, ut infra ostendetur. Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi; et circa eius considerationem principaliter sapientiam insistere* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Contra Gentiles*, L. I, cap.1, n.4).

<sup>569</sup> *Veritas est quaedam bonitas intellectus, secundum philosophum. Deus autem est sua bonitas, ut supra ostensum est. Ergo est etiam sua veritas* (TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, L. I, cap.60, n.3). Ver también el Capítulo 61, donde se pregunta si Dios es la verdad purísima.

<sup>570</sup> CANALS, F. *Tomás de Aquino: un pensamiento siempre actual y renovador*, p. 313.

<sup>571</sup> La misma Revelación, que no viene a suprimir a la razón, sino a elevarla y perfeccionarla, nos confirma esta Voluntad divina, pues Dios mismo se ha encarnado para manifestar la Verdad: “Yo para

bondad por parte de Dios y contemplación amorosa de esa Verdad por parte de la creatura racional constituyen el fin último del universo. La verdad aparece en este orden, entonces, como lo más valioso y excelente que existe<sup>572</sup>. De manera que la perfección del hombre supone la posesión del Ser o Verdad divina, como Bien trascendente supremo; posesión que, en esta vida presente, es siempre imperfecta, a la cual el hombre debe aspirar para alcanzar su felicidad.

La plenitud última de la creatura, en este sentido, es asemejarse a la bondad divina, pero esta es la bondad del Entendimiento, que no es otra que la Verdad suma y perfecta: “La verdad es el bien del entendimiento”<sup>573</sup>. El conocimiento tiende a la verdad y por ella es perfeccionado el intelecto. Conocer la verdad es el modo más pleno de asemejarse a Dios, Verdad Infinita, y de realizar ese fin del universo querido por el creador. Este fin solo se alcanza si la verdad es conocida por las creaturas. En este sentido, se puede decir que el fin último del hombre es, en cuanto causa y objeto, la Verdad divina increada.

#### 4.1.3.- El fin último del hombre y la verdad

De lo anterior se desprende de manera evidente que la verdad tiene gran importancia en la vida humana. Es tan necesaria al hombre que, sin ella, desaparecería toda vida propiamente humana. Así lo dice expresamente el mismo Doctor Angélico: “El bien del hombre consiste en conocer la verdad”<sup>574</sup>; a lo que agrega inmediatamente que esa verdad que está llamado a conocer y que constituye su mayor bien no es cualquier verdad, sino la Verdad suma. El hombre, como creatura intelectual, está ordenado connaturalmente al conocimiento de lo que las cosas son, al conocimiento de la verdad. Canals, comentando al Aquinate, afirma:

El hombre “trascendental” es un ente existente, una “cosa” que posee el ser con independencia de la materia, lo que le ordena, por su misma naturaleza entitativa, a

---

esto nació, y para esto vine al mundo, para dar testimonio de la verdad” (Jn 18, 37). Y en otro lugar: “Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, el único Dios verdadero” (Jn 17, 3).

<sup>572</sup> *El Entendimiento divino no puede tener otro fin que la verdad primera. En efecto, por ser entendimiento, ha de tener como fin a la verdad, que es el objeto y el bien de todo entendimiento, y por ser divino y supremo, ha de tratarse de la verdad primera, pues el agente y el fin, han de corresponderse siempre. Luego la verdad primera es el fin último de todo el universo* (GARCÍA LÓPEZ, J. *El valor de la verdad*, p. 24).

<sup>573</sup> *Bonum autem intellectus est verum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q.57, a.2, ad 3). Véase para este tema: GONZÁLEZ, A. “El amor a la verdad en Tomás de Aquino”. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17 (2010), pp. 37-46.

<sup>574</sup> *Ad primum ergo dicendum quod bonum hominis consistit in cognitione veri* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.167, a.1, ad 1).

la posesión inteligible del orden del universo, como desarrollo y consumación de la propia perfección que le compete por su naturaleza<sup>575</sup>.

Por ser lo que es, y porque así Dios lo ha querido, el hombre está ordenado a la contemplación del universo. Su naturaleza espiritual le inclina a la posesión intencional del orden del universo y de sus causas, por lo que dicha contemplación no es algo extrínseco o de lo que el hombre pueda prescindir, como podría ser, por ejemplo, la práctica de alguna actividad lúdica, por ejemplo. Por un claro designio divino que busca la comunicación de su bondad, el hombre está llamado a la contemplación amorosa de la verdad.

Más aún, al hablar de la iluminación angélica en el orden del gobierno divino, sostiene el Aquinate que “la mente creada se considera informe hasta estar unida a la misma verdad primera”<sup>576</sup>. En este sentido, toda verdad conocida es una perfección para el entendimiento y, por tanto, para el hombre mismo.

Como señala García López, “la verdad es perfección, y perfección máxima, para el sujeto en que radica”<sup>577</sup>. No obstante, todas esas verdades son plenamente perfectivas si están ordenadas a aquella Verdad primera a la que el hombre está destinado. Todo hombre, por naturaleza, tiende a saber y a saber la verdad. El hombre es un ente existente, una realidad que posee el ser con independencia de la materia; lo que le ordena a la posesión inteligible del orden del universo como desarrollo y consumación de la propia perfección que le compete<sup>578</sup>.

En efecto, conocer la verdad es el acto perfecto del entendimiento, como ver los colores es el acto perfecto de la vista. Ahora bien, podría objetarse que la perfección de la vista, como la perfección del entendimiento o de cualquier otra facultad por muy noble que sea, no es la perfección de todo el hombre, de manera que no necesariamente el bien absoluto del hombre ha de pasar por ese conocimiento de la verdad. Sin embargo, y tal como lo venimos señalando, en el pensamiento del Aquinate se aprecia que la verdad es bien y fin del entendimiento en un sentido más amplio que la simple perfección de una facultad. Ciertamente, la verdad perfecciona el entendimiento; sin embargo, en tanto que el hombre es un viviente que tiene *logos*, un animal racional, la verdad es mucho más que eso, dado que la racionalidad no se refiere en modo alguno a una

---

<sup>575</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 643.

<sup>576</sup> *Semper mens creata reputatur informis nisi ipsi primae veritati inhaereat* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.106, a.1, ad 3).

<sup>577</sup> GARCÍA LÓPEZ, J. *El valor de la verdad*, p. 24.

<sup>578</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.2, a.2, in c.

determinada y específica facultad. En efecto, la racionalidad que es expresión de lo específico en el hombre designa la raíz de la que emanan las diversas potencias superiores del hombre. La perfección de dichas facultades por los hábitos es, en última instancia, una perfección del ser mismo del hombre.

Así, en la síntesis tomista, los hábitos intelectuales no aparecen solo como hábitos de una potencia, sino que tienen para el Angélico una nobleza superior, puesto que la verdad es más que el juicio del entendimiento. Es el fin del hombre y de toda la creación, como lo hemos visto. Dice Canals:

La perfección de lo concebido por el entendimiento para juzgar acerca de lo entendido, o lo que es lo mismo, la verdad de lo expresado en la intencionalidad emanada de la conciencia en acto, lo que equivale a decir: la verdad del lenguaje mental humano, no es otra cosa que la verdad y perfección del entendimiento o, mejor expresado, la del hombre mismo en cuanto viviente intelectual<sup>579</sup>.

El hombre, por tanto, no solo no escapa a esta finalidad última del universo que es el conocimiento de la verdad por parte de la creatura, sino que en él se da de un modo más profundo y manifiesto. En efecto, Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, sostiene que la felicidad del hombre o su perfección última, su bienaventuranza consiste en la perfección de aquella operación más propiamente humana, esto es, la operación del entendimiento<sup>580</sup>, que no es otra que la contemplación de la verdad. Y esto porque el entendimiento es la facultad suprema que gobierna a todas las demás facultades del alma e, incluso, al cuerpo. La vida humana es vida intelectual y, por tanto, su realización y plenitud ha de pasar por la perfección y plenitud de su entendimiento. De allí que la verdad sea sencillamente nuestra perfección más íntima y profunda.

Para Tomás de Aquino, la verdad no tiene solo relación con una potencia concreta del alma humana, sino que es aquello que otorga plenitud y felicidad a la persona humana misma. No solo es juicio del entendimiento, sino bien integrante de la bienaventuranza. Así lo afirma en la *Summa Theologiae*:

Si la bienaventuranza del hombre es una operación, debe ser la mejor operación del hombre. Pero la mejor operación del hombre es la de la mejor potencia respecto del mejor objeto. Ahora bien, la mejor potencia es el entendimiento, y su mejor objeto el bien divino, que no es, ciertamente, objeto del entendimiento práctico, sino del especulativo. Por consiguiente, en esta operación, es decir, en la contemplación de las cosas divinas, consiste fundamentalmente la bienaventuranza. Y, porque *parece*

---

<sup>579</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 644.

<sup>580</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q.3, a.2.

*que cada uno es su parte mejor, como se dice en los libros IX y X Ethic., por eso mismo esta operación es la más adecuada al hombre y la más agradable*<sup>581</sup>.

Como se aprecia claramente, santo Tomás afirma que la felicidad propiamente humana consiste más en una operación contemplativa que práctica, volviendo a insistir aquí en que el Bien divino, que es aquello a lo que ha de tender toda creatura según la disposición de Dios, es el mejor objeto del entendimiento. De tal manera que pone en relación el Bien divino con el entendimiento humano que se perfecciona en aquella acción superior, que no es otra que el conocimiento de ese bien que, aunque no menciona, se entiende que es la Verdad. Lo mismo hace al comentar la *Ética de Aristóteles*. Dice allí:

Como la felicidad es el principal bien del hombre, por ende consiste más en lo que es esencialmente racional que en lo que es racional por participación. Por tanto, puede decirse que la felicidad consiste principalmente en la vida contemplativa más que en la activa, y consiste en el acto de la razón o del intelecto más que en el acto del apetito regulado por la razón<sup>582</sup>.

Más que en el acto de la voluntad, que es racional por participación, la felicidad humana consiste en el acto de la misma razón, ordenada por naturaleza a la contemplación de la verdad. Pero esa contemplación, como dice expresamente, es el principal bien del hombre. Así, vuelve a aparecer con claridad que el sumo Bien del hombre es el conocimiento de la Verdad suma<sup>583</sup>.

La felicidad y plenitud humana no puede ser sino el bien perfecto de la naturaleza intelectual, porque la persona humana participa de dicha naturaleza. Por eso, así como todas las cosas desean su perfección, así también la naturaleza intelectual desea ser feliz. Dicho más simplemente, la felicidad consistirá en la perfección última de aquello que es más perfecto en el hombre. Pues bien, lo más perfecto que hay en la naturaleza

---

<sup>581</sup> *Si beatitudo hominis est operatio, oportet quod sit optima operatio hominis. Optima autem operatio hominis est quae est optima potentiae respectu optimi obiecti. Optima autem potentia est intellectus, cuius optimum obiectum est bonum divinum, quod quidem non est obiectum practici intellectus, sed speculativi. Unde in tali operatione, scilicet in contemplatione divinorum, maxime consistit beatitudo. Et quia unusquisque videtur esse id quod est optimum in eo, ut dicitur in IX et X Ethic., ideo talis operatio est maxime propria homini, et maxime delectabilis* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q.3, a.5, in c.).

<sup>582</sup> *Quia igitur felicitas est principalissimum bonum hominis, consequens est, ut magis consistat in eo quod pertinet ad id quod est rationale per essentiam quam in eo quod pertinet ad id quod est rationale per participationem. Ex quo potest accipi, quod felicitas principalius consistit in vita contemplativa quam in activa; et in actu rationis vel intellectus, quam in actu appetitus ratione regulati* (TOMÁS DE AQUINO. *In Sententia libri Ethicorum*, L. I, lect. X, n. 9).

<sup>583</sup> *Ad primum ergo dicendum quod bonum hominis consistit in cognitione veri, non tamen summum hominis bonum consistit in cognitione cuiuslibet veri, sed in perfecta cognitione summae veritatis, ut patet per philosophum, in X Ethic. Et ideo potest esse vitium in cognitione aliquorum verorum, secundum quod talis appetitus non debito modo ordinatur ad cognitionem summae veritatis, in qua consistit summa felicitas* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.167, a.1, ad 1).

intelectual es la operación intelectual por la que, en cierto modo, lo capta todo. Por eso, concluye Tomás de Aquino, la felicidad última de cualquier naturaleza intelectual creada, y la del hombre lo es, consiste en entender<sup>584</sup>.

Esto no ha de interpretarse como una especie de intelectualismo en el que lo intelectual queda absolutizado. El Aquinate, al hablar de la naturaleza intelectual, no se refiere solo a la facultad intelectual, sino a un modo de ser superior, que alcanza su plenitud en el amor gozoso de aquello que se ha entendido y contemplado. Es una contemplación amorosa del Bien divino.

Por eso, se encarga en explicitar que la contemplación es fin en sí misma, no ordenada a ninguna operación ulterior; esto es, no es una perfección del entendimiento práctico, como si la felicidad consistiera en una producción o en la dirección de alguna acción, sino en una acción del entendimiento especulativo. El hombre alcanza su fin cuando contempla las cosas divinas, agregando que esa operación contemplativa es la más agradable y adecuada. Es el gozo de la posesión de la Verdad.

Pero Tomás de Aquino es aún más claro en afirmar que la verdad no es la simple perfección de una facultad, sino que, por el contrario, es aquello que otorga al hombre toda la plenitud de su ser. Dice, en relación a la bienaventuranza última, que:

El entendimiento práctico se ordena al bien que está fuera de él, mientras que el entendimiento especulativo tiene el bien en sí mismo, es decir, la contemplación de la verdad. Y, si ese bien es perfecto, todo el hombre se perfecciona y hace bueno, pero ciertamente no lo tiene el entendimiento práctico, sino que ordena a él<sup>585</sup>.

Si ese bien contemplado por la inteligencia especulativa es perfecto, dice Tomás de Aquino, “todo el hombre se perfecciona y se hace bueno”<sup>586</sup>. Pero en esta vida presente no encontramos dicho bien; de allí que no basta en esta vida con la sola contemplación especulativa de la verdad, sino que es necesario el entendimiento práctico que nos ordene a ella.

---

<sup>584</sup> *Id autem quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura, est intellectualis operatio, secundum quam capit quodammodo omnia. Unde cuiuslibet intellectualis naturae creatae beatitudo consistit in intelligendo* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.26, a.2, in c.).

<sup>585</sup> *Ad secundum dicendum quod intellectus practicus ordinatur ad bonum quod est extra ipsum, sed intellectus speculativus habet bonum in seipso, scilicet contemplationem veritatis. Et si illud bonum sit perfectum, ex eo totus homo perficitur et fit bonus, quod quidem intellectus practicus non habet sed ad illud ordinat* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q.3, a.5 ad 2).

<sup>586</sup> *Sed intellectus speculativus habet bonum in seipso, scilicet contemplationem veritatis. Et si illud bonum sit perfectum, ex eo totus homo perficitur et fit bonus* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q.3, a.5, ad 2).



#### 4.1.4.- La felicidad humana en esta vida presente también consiste en el conocimiento de la verdad

Ahora bien, si se trata de la consideración de la perfección humana en esta vida presente, afirma santo Tomás, carecemos de la posibilidad de acceder a la perfección de la bienaventuranza; es decir, no es posible en esta vida ser plena y perfectamente feliz, en tanto que dicha felicidad supone el conocimiento de la Verdad divina increada, la misma visión de la Esencia divina, que es una visión continua e ininterrumpida:

En los hombres, según el estado de la vida presente, la última perfección es según la operación con la que se unen con Dios; pero esta operación no puede ser continua, ni por lo tanto, única, porque la operación se multiplica con la interrupción. Y por eso, en el estado de la vida presente el hombre no puede tener una bienaventuranza perfecta<sup>587</sup>.

Se ve aquí de modo claro que en esta vida se puede tener alguna participación de la bienaventuranza, pero no se puede tener la bienaventuranza perfecta y verdadera. En otro lugar<sup>588</sup>, explica santo Tomás que una de las razones de ello es que la felicidad perfecta excluye todo mal y colma todo deseo, por ser *el bien perfecto y suficiente*. Pero la vida presente está sometida a muchos males que no pueden evitarse. Y, entre los males que enumera, está, por supuesto y según lo que viene sosteniendo, la ignorancia por parte del entendimiento. Esa ignorancia es la que impide la felicidad, porque esta consiste toda en el conocimiento de la verdad. Ya habíamos señalado que el Angélico sostiene que la mente está informe mientras no conozca la verdad primera.

No obstante, aun en esta vida presente, es posible, enseña el Aquinate, una participación imperfecta de esa bienaventuranza, que consiste también en la contemplación de la verdad y en la vida según las virtudes morales. Por lo que se ve que la verdad sigue siendo el fin de la vida humana plena aun en el estado de viadores. En este sentido, todos los actos de la vida activa o práctica deberán estar ordenados a los de la vida especulativa, que es en donde la vida intelectual del hombre encuentra su realización.

Las virtudes intelectuales especulativas, por el mismo hecho de que no se ordenan a otra cosa como lo útil se ordena al fin, son más dignas. Y esto les compete porque

---

<sup>587</sup> *In hominibus autem, secundum statum praesentis vitae, est ultima perfectio secundum operationem qua homo coniungitur Deo, sed haec operatio nec continua potest esse, et per consequens nec unica est, quia operatio intercisione multiplicatur. Et propter hoc in statu praesentis vitae, perfecta beatitudo ab homine haberi non potest* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q.3, a.2, ad 4).

<sup>588</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q.1. a.3, in c.

por ellas se incoa de algún modo en nosotros la bienaventuranza, que consiste en el conocimiento de la verdad<sup>589</sup>.

Ciertamente, en la posesión de las virtudes intelectuales no está la felicidad última, pero en ellas está de modo incipiente e incoado la misma bienaventuranza, porque ella consiste en la contemplación de la verdad. En otro lugar insiste en lo mismo. Si bien no consiste la felicidad última en la posesión de las ciencias especulativas, no obstante, en ellas se da un principio de aquella felicidad última:

Luego queda que la bienaventuranza última del hombre no puede estar en la consideración de las ciencias especulativas, sino que, del mismo modo que en las formas sensibles se participa alguna semejanza de las sustancias superiores, *la consideración de las ciencias especulativas es cierta participación de la bienaventuranza verdadera y perfecta*<sup>590</sup>.

Efectivamente, la perfección última del entendimiento humano es la Verdad divina. Las demás verdades perfeccionan el entendimiento en orden a esa Verdad. Por lo que ya sea en esta vida presente, ya sea en la consideración de la felicidad última del hombre, el conocimiento de la Verdad aparece como aquello en lo que se da la perfección del hombre y del universo<sup>591</sup>.

Tal como lo señalamos, la felicidad última es un acto contemplativo de la Esencia divina, una visión de Dios, pero lo que más se asemeja en esta vida a ello, según el mismo Tomás de Aquino, es la investigación de la verdad tal como los filósofos lo hacían. Aunque estos no supieran nada de la visión beatífica, dice el Aquinate, enseñaban que esta contemplación es la mayor felicidad que el hombre puede alcanzar<sup>592</sup>. Más aún, si –como hemos dicho– todas las creaturas se ordenan a asemejarse a Dios, no hay modo más perfecto de conseguirlo que a través del conocimiento de la Verdad. Así lo enseña García López siguiendo a Tomás de Aquino:

---

<sup>589</sup> *Quinimmo virtutes intellectuales speculativae, ex hoc ipso quod non ordinantur ad aliud sicut utile ordinatur ad finem, sunt digniores. Hoc enim contingit quia secundum eas quodammodo inchoatur in nobis beatitudo, quae consistit in cognitione veritatis, sicut supra dictum est (TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I-II, q.66, a.3, ad 1).*

<sup>590</sup> *Unde relinquitur quod ultima hominis beatitudo non possit esse in consideratione speculativarum scientiarum. Sed sicut in formis sensibilibus participatur aliqua similitudo superiorum substantiarum, ita consideratio scientiarum speculativarum est quaedam participatio verae et perfectae beatitudinis (TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I-II, q.3, a.6, in c. La cursiva es nuestra).*

<sup>591</sup> *El entendimiento tiende pues a la contemplación del panorama de la realidad, a que emane del inteligente el juicio sobre ella por conceptos más y más amplios; porque su objeto, la esencia inteligible del ente, no se constituye por la multiplicidad, sino por la unidad. Su operación propia no se dirige a una mera catalogación de las cosas, como si el universo consistiera en un inmenso agregado de realidades diversas con actividades múltiples y divergentes, sino que busca la comprensión del orden universal por las causas (CANALS, F. Sobre la esencia del conocimiento, p. 652).*

<sup>592</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q. 3, a.6.

Cualquier verdad, por insignificante que sea, es una participación o un destello de la verdad divina, y así, al poseerla, el sujeto se hace, en alguna medida, semejante a Dios<sup>593</sup>.

En la mente del hombre hay, por tanto, no solo una tendencia natural a alcanzar su plenitud y felicidad, sino que –en tanto que su realización consiste en el conocimiento de la verdad– hay también un deseo de conocer la verdad, un deseo que le mueve, le ordena a investigar y a descubrir la causa de los fenómenos.

Por todo lo cual, siguiendo la consideración que parte en la voluntad creadora de Dios que quiere, como fin del universo creado, la manifestación de la bondad divina de tal modo que todas las cosas se asemejen a ella, y siendo el modo más pleno de asemejarse a Dios el conocimiento de la verdad, se sigue, que en el orden de la moción de las creaturas, no haya una acción más perfecta que aquella por la cual se comunica a otro una verdad, y esto es enseñar. Dios quiere que la Verdad sea conocida, por lo que no hay acción más perfecta que aquella por la que se la conoce. Pero en el orden de la providencia, en el orden en el que unas creaturas mueven a otras, es evidente que lo más semejante a esa contemplación es la enseñanza. Solo ella mueve al hombre hacia aquello para lo que el hombre ha sido creado por Dios: la contemplación de la Verdad.

#### 4.1.5.- Contemplación y enseñanza

En el hombre, según lo que venimos desarrollando, todo se ordena a la perfección de aquello que en él es más noble, que es la vida intelectual. El mismo Aristóteles sostiene en su *Ética a Nicómaco* que la felicidad consiste en la actividad perfecta de la parte superior del alma, que es la razón<sup>594</sup>. La perfección de la vida racional es la perfección de todo el hombre. Ahora bien, dicha plenitud de vida pasa por el conocimiento de la verdad.

En lo que respecta al entendimiento, la verdad es su objeto propio, lo que constituye su realización, perfección y complemento esencial. Sobre esto, explica García López:

Nutriéndose de ella [la verdad], el entendimiento crece y prospera, pero privado de la verdad, no solo no avanza, sino que termina por agostarse como un árbol sin agua. Y esto es así, tanto para el entendimiento especulativo, que se limita a conocer,

---

<sup>593</sup> GARCÍA LÓPEZ, J. *El valor de la verdad*, p. 24.

<sup>594</sup> Cfr. ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, L. I, 8, 1098 b 10 – 1099 b 7.

como para el entendimiento práctico, que se extiende a ordenar y dirigir las acciones del hombre<sup>595</sup>.

Ahora bien, para conocer esta verdad, tan noble y tan sublime que constituye la perfección última del espíritu humano, el hombre concreto necesita de la ayuda de los demás; puesto que, a diferencia de los ángeles que conocen la verdad desde el momento mismo de su creación, el hombre tiene que adquirirla en parte desde el exterior, para lo cual la enseñanza de esa verdad pasa a ser una exigencia natural y primerísima en el orden propio de la vida humana.

Aun cuando la actividad más perfecta que un hombre pueda realizar sea el contemplar a Dios, porque en ello consistirá la felicidad última, en esta vida presente la contemplación no se entiende sino en relación a la actividad de enseñar y comunicar la verdad, puesto que esta, como acción propia de la vida activa, le está intrínsecamente subordinada. Dice Millán Puelles:

Si la perfección del hombre se midiera, de una manera absoluta por las virtudes intelectuales y sus actos, sería innegable la primacía de la vida puramente teórica, ya que de suyo y formalmente hablando es la enseñanza una parte de la vida activa, no de la contemplativa. Pero la perfección del hombre en tanto que hombre y como ser que vive en este mundo es de carácter ético, y esto lleva consigo, para todo el que vive en sociedad, el cumplimiento, entre otras de las obligaciones propias de la justicia general. Dejar insatisfechas estas obligaciones no es compatible con la mencionada perfección del hombre en tanto que hombre<sup>596</sup>.

La perfección del hombre en tanto que hombre, en esta vida presente, no puede ser solo la contemplación, puesto que debe cumplir con ciertas acciones referidas a otros, dada su naturaleza social. Y, entre ellas, la acción de enseñar aparece como especialmente significativa, dada su estrecha relación con la contemplación.

Dios, en orden a realizar el fin último de todo el universo, no solo ha creado al hombre con el fin de que conozca la verdad, sino que, según su providencia y gobierno, ha querido que los hombres por medio de la enseñanza cooperen con dicho gobierno, a fin de que todos los hombres puedan efectivamente realizar aquel acto contemplativo por el que conseguirán su felicidad última particular y, junto con ello, el fin último de todo el universo.

Se empieza a hacer manifiesto el lugar que ocupa la acción de enseñar y su especial cercanía con la actividad contemplativa. En efecto, si bien enseñar no es contemplar,

---

<sup>595</sup> GARCÍA LÓPEZ, J. *El valor de la verdad*, p. 36.

<sup>596</sup> MILLÁN PUELLES, A. *La función social de los saberes liberales*, p. 11.

existe una íntima relación entre ambas. La contemplación supone una visión, un conocimiento que realiza una persona de la verdad, ya sea divina o humana, y por la cual se perfecciona a sí misma. Por su parte, la enseñanza pertenece a la vida activa, a aquella vida que dice relación con las acciones referidas a otro, por las que la perfección redundará sobre este último. No obstante, aun con dicha diferencia y diversidad, no puede decirse que la acción de enseñar sea algo enteramente distinto de la acción de contemplar, sino que, como enseña Millán Puelles:

La implica y la supone y no de cualquier forma, sino de un modo abundante, no siendo otra cosa que la transmisión misma del saber contemplado. Por todo lo cual, lejos de abrir un foso entre la contemplación y la enseñanza, es necesario ver a la segunda en su estrecha conexión con la primera, y no olvidar tampoco que no sólo la implica, sino que de hecho la mantiene, puesto que quien enseña lo hace en la medida en que sigue teniendo presente la verdad contemplada<sup>597</sup>.

Sin duda que enseñar no es contemplar y, por tanto, no se alcanza el fin de la vida humana enseñando. Sin embargo, enseñar es la acción más próxima a la acción contemplativa, es la acción de la vida práctica y activa que, no obstante, está más próxima a la perfección que supone el contemplar. Esto por un doble motivo:

1.- En primer lugar, porque es la más directamente ordenada a ella; tanto que, en el orden humano, no se entiende una sin la otra. La acción de enseñar es la más perfecta, porque está más inmediatamente ordenada a la contemplación. Ningún ser humano puede realizar un acto contemplativo si no ha sido previamente sujeto de un acto de enseñanza. En efecto, la enseñanza es una acción transeúnte propia de la vida activa, pero ¿qué es lo que la hace la más perfecta de todas las acciones en orden a mover a otro hombre hacia el bien? Como hemos dicho, la vida activa es una vida que consiste en las acciones externas y, por consiguiente, es claro que las más perfectas son aquellas que se dirigen a comunicar un bien o impedir un mal en otra persona, es decir, aquellas acciones reguladas por la virtud de la justicia.

Ahora bien, cuando estas acciones de la vida activa se ordenan a la contemplación, se hacen partícipes de la vida contemplativa. De tal manera que, de las acciones de la vida activa las más perfectas son aquellas que comunican algo a los demás que les permita participar más de la vida superior, esto es, de la contemplación de la verdad, fin último del hombre y del universo. Y cuanto más ordenadas estén las acciones transeúntes a esa contemplación, más perfección adquieren, puesto que participan más de aquello que es más perfecto. Así lo enseña el mismo Doctor Angélico:

---

<sup>597</sup> MILLÁN PUELLES, A. *La función social de los saberes liberales*, p. 12.

Del mismo modo que una virtud que se ordena al fin de otra se pasa, de alguna manera, a su especie, así también, cuando uno utiliza las obras propias de la vida activa sólo en orden a la contemplación, esas obras pasan a la vida contemplativa<sup>598</sup>.

Pero no hay ninguna acción que ordene más al orden contemplativo que aquella mediante la cual se comunica a otro hombre la verdad, de modo que por su propia actividad la haga suya, y esto es enseñar. De lo que se sigue que enseñar es la acción que ha debido ser considerada aquí por santo Tomás, puesto que es una extensión de la misma vida contemplativa. En el orden de la vida activa, no hay una acción más perfecta que la de enseñar, porque esta es la que está más próxima al acto contemplativo. Tanto que, si bien se distinguen perfectamente, no obstante, están íntimamente relacionadas.

2.- En segundo lugar, porque si consideramos el orden general de las acciones propias de la vida activa y contemplativa, se ve que están íntimamente relacionadas, pudiendo reducirse una a la otra. En efecto, las acciones transitivas son fruto de la perfección intrínseca de las cosas y de sus operaciones inmanentes. En tanto el animal se ha alimentado y se ha ejercitado, puede cazar mejor a su presa; semejantemente, en tanto el hombre ha entendido, puede construir una casa. Por lo mismo, cuanto más perfecto es un ente, tanto mayor será su capacidad de realizar operaciones y, por ende, de influir en los demás por medio de sus acciones. De modo que toda acción transeúnte puede reducirse a una acción inmanente.

Ahora bien, si consideramos específicamente la acción de enseñar, que es primeramente una acción transeúnte por la que el maestro causa la ciencia, como hemos dicho más arriba, es evidente que esta no sería posible sin la ciencia adquirida por el maestro de modo inmanente. Cuanto más conozca el maestro, más y mejor podrá realizar el acto de enseñar. De allí que, aun cuando la acción de enseñar sea una acción propia de la vida activa, no deja también de ser una acción del orden contemplativo. Así lo enseña santo Tomás cuando se pregunta si la enseñanza pertenece a la vida contemplativa o a la activa. Dice el Aquinate:

El acto de enseñar tiene un doble objeto, ya que la enseñanza se hace mediante la locución, y ésta es un signo audible del concepto interior. Es, pues, el objeto de la

---

<sup>598</sup> *Ad tertium dicendum quod, sicut virtus quae ordinatur in finem alterius virtutis, transit quodammodo in speciem eius; ita etiam quando aliquis utitur his quae sunt vitae activae solum prout disponunt ad contemplationem, comprehenduntur sub vita contemplativa* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.181, a.1, ad 3).

enseñanza lo que es materia u objeto del concepto interno y, según este objeto, la enseñanza pertenece unas veces a la vida activa y otras a la contemplativa<sup>599</sup>.

Lo que confiere a las funciones del maestro su eminente dignidad, dice Gilson comentando esta doctrina, es que implica tanto la vida contemplativa como la vida activa, según el orden de su exacta subordinación<sup>600</sup>. Lo propio del maestro es enseñar; ahora bien, la enseñanza o doctrina consiste en comunicar a los demás la verdad que se ha meditado previamente, lo que requiere propiamente la reflexión del contemplativo para descubrir la verdad y la acción del profesor para transmitir mediante ella los resultados de los oyentes. Pero lo más digno de señalar en esta acción tan compleja es que lo superior precede en ella exactamente a lo inferior, es decir, la contemplación a la acción. Cristo mismo ha dicho: “María ha elegido lo que es mejor” (Lc 10, 42).

En efecto, afirma santo Tomás, la función del maestro se orienta por naturaleza hacia un doble objeto, interior y exterior, según se dirija a la verdad que el doctor medita o contempla dentro de sí o a los oyentes a los que enseña. De donde existen dos partes de su vida, de las cuales la mejor es la primera, y a las que, no obstante, debe ordenar entre sí<sup>601</sup>.

La vida activa no está en el maestro artificialmente añadida a la contemplativa. Aquella, por el contrario, encuentra su fuente y su plenitud en esta. La enseñanza es, con seguridad, una obra de la vida activa, pero que, de cualquier modo, deriva de la plenitud misma de la contemplación. Existe una verdadera continuidad entre una y otra, no hay propiamente una interrupción. En cambio, el que abandona la meditación de las realidades inteligibles, para volcarse hacia obras buenas, pero puramente exteriores, sí que interrumpe completamente su contemplación. Enseñar es verter hacia fuera la propia contemplación interior y, si es verdad que un alma verdaderamente libre de intereses temporales conserva en cada uno de sus actos exteriores algo de la libertad que adquirió, no es menos cierto que no hay ningún lugar en el que esta libertad se pueda conservar más íntegramente que en el acto de enseñar<sup>602</sup>.

---

<sup>599</sup> *Respondeo dicendum quod actus doctrinae habet duplex obiectum, fit enim doctrina per locutionem; locutio autem est signum audibile interioris conceptus. Est igitur unum obiectum doctrinae id quod est materia sive obiectum interioris conceptionis. Et quantum ad hoc obiectum, quandoque doctrina pertinet ad vitam activam, quandoque ad contemplativam* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.181, a.3, in c.).

<sup>600</sup> Cfr. GILSON, E. *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Tomás de Aquino*, 2ª ed. Pamplona: Eunsa, 1989, p. 13.

<sup>601</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>602</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 15.

Esta combinación de vida activa y contemplativa no es una sustracción o imperfección de alguna de ellas, sino que, al contrario, es una adición. Y no hay ninguna acción que combine tan bien ambos tipos de vida como enseñar. En ella se consigue un equilibrio entre los dos géneros de vida, cuya búsqueda se impone necesariamente a la actual condición humana. Enseñar la verdad que la meditación nos ha descubierto no es distraer la contemplación sin perder nada por ello; antes bien, acrecentando la mejor parte. De ahí que incluso llegue a decir santo Tomás que, aunque en un sentido absoluto sea más perfecta la contemplación, en otro sentido es más perfecto el acto de enseñar que comunica lo contemplado:

Así como es más perfecto iluminar que solo lucir, del mismo modo es más perfecto transmitir lo contemplado que solo contemplar (...). Por consiguiente, el grado más alto en las religiones lo tienen las que se ordenan a la enseñanza y la predicación<sup>603</sup>.

Y, agregamos nosotros, el grado más alto en las acciones por las que un hombre mueve a otro en el orden del gobierno divino es la acción de enseñar, de modo que todas las demás acciones propias de la vida activa pueden reducirse últimamente a ella como su principio<sup>604</sup>. En efecto, por ser lo querido por Dios que la Verdad sea conocida, como fin último de todo el universo, es evidente, que todas las demás acciones de la vida práctica, como gobernar, combatir a los enemigos, e incluso educar, pueden reducirse a la acción más universal de enseñar la verdad, por lo que es esta la que debe ubicarse en el orden superior del gobierno, tal como lo hace Tomás de Aquino.

#### 4.2.- Razón fundada en la acción propia del hombre.

Una vez considerado que la acción de enseñar es la más universal en el orden del gobierno divino desde la perspectiva de la acción creadora de Dios, corresponde ahora ver la cuestión desde la acción más propia del hombre, desde aquella acción que le es más connatural y específica. Para lo cual estudiaremos aquello que es lo más propiamente constitutivo de la vida humana en cuanto tal, esto es, su radical ordenación

---

<sup>603</sup> *Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari. Aliud autem est opus activae vitae quod totaliter consistit in occupatione exteriori, sicut eleemosynas dare, hospites recipere, et alia huiusmodi. Quae sunt minora operibus contemplationis, nisi forte in casu necessitatis, ut ex supra dictis patet. Sic ergo summum gradum in religionibus tenent quae ordinantur ad docendum et praedicandum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.188, a.6, in c.).

<sup>604</sup> Por otra parte la enseñanza implica la plenitud de la contemplación. De ahí que santo Tomás, sostenga que aunque absolutamente hablando la vida contemplativa es superior a la activa, la acción de enseñar es más perfecta que la vida contemplativa: *Sicut in secunda parte dictum est, vita contemplativa simpliciter est melior quam activa quae occupatur circa corporales actus, sed vita activa secundum quam aliquis praedicando et docendo contemplata aliis tradit, est perfectior quam vita quae solum contemplatur, quia talis vita praesupponit abundantiam contemplationis. Et ideo Christus talem vitam elegit* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, III, q.40, a.1, ad 2).



al conocimiento de la verdad. La consideración del conocimiento de la verdad y, por tanto, de la acción de enseñar la verdad como la acción más perfecta que puede realizarse por un hombre sobre otro, no se opone a la radical ordenación del hombre a la posesión amorosa del Bien divino. Lo cual se prueba si se examina la primacía que tiene la verdad sobre el bien en el orden de la vida humana, primacía que no supone exclusión ni supresión de uno por otro. Esta segunda argumentación estará fundada, por tanto, en la primacía que tiene la verdad sobre el bien en el orden de la vida humana.

#### 4.2.1.- *El bien como principio de la vida humana*

Para poder mostrar la primacía de la verdad sobre el bien en la vida humana es necesario, en primer lugar, considerar la naturaleza del bien y su particular relación con la vida humana, lo cual nos lleva a los lugares clásicos en los que Tomás de Aquino se refiere a ello<sup>605</sup>. Siguiendo a Aristóteles, dice el Aquinate que el bien es aquello a lo que todas las cosas tienden, lo que todos apetecen, consistiendo la razón de bien en que algo sea apetecible. En efecto, el bien no es sino el ente, todo ente, en cuanto apetecible. El bien es el mismo ente en cuanto atrae al apetito hacia sí. De manera que el bien y el ente son realmente lo mismo y no hay ninguna diferencia en la realidad entre ellos, pero “del bien se puede decir que es apetecible, cosa que no se dice del ser”<sup>606</sup>. La distinción es solo de razón, agregando el bien al ente la consideración de apetecible. Ahora bien, ¿qué hay en el ente que lo hace apetecible? Tomás de Aquino responde que lo que hace apetecible al ente es su propia perfección:

Es evidente que lo apetecible lo es en cuanto que es perfecto, pues todos apetecen su perfección. Como quiera que algo es perfecto en tanto en cuanto está en acto, es evidente que algo es bueno en cuanto es ser; pues ser es la actualidad de toda cosa<sup>607</sup>.

La actualidad que posee el ente, en cuanto que tiene ser, es lo que le confiere perfección. El *esse* es el acto de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones, por lo que todo ente, por el hecho de tener ser (*esse*), es en cierto modo

---

<sup>605</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *In I Sent.*, d.1; d.8, q.1, a.3; d.19, q.5, a.1; *De Veritate*, q.1, a.1; q.8, a.4; q.21; *De Potentia*, q.9, a.7, ad 6; *Summa contra Gentiles*, L. II, cap.41; L. III, cap.20; *De Malo*, q.1.

<sup>606</sup> *Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.5, a.1, in c.).

<sup>607</sup> *Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu, unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens, esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.5, a.1, in c.).

perfecto<sup>608</sup>. Esa perfección es la que hace al ente apetecible y bueno. De manera que el bien se encuentra primeramente en las cosas y hace que el apetito, en cierto modo, salga de sí hacia el bien. No son buenas las cosas porque son apetecidas, sino que son apetecidas y amadas por su bondad y perfección intrínseca.

De lo dicho se desprende –de modo claro y como el mismo Tomás de Aquino lo enseña– que el bien, en cuanto que es lo que todos apetecen y, por tanto, mueve a su posesión, tiene razón de fin. El fin es aquello que mueve al agente a obrar; pero, si mueve, es por la bondad y perfección allí contenida. Todo agente obra por un fin y, si no hay fin, no hay acción ninguna. Fin y bien son, por consiguiente, lo mismo realmente. Todo bien es un fin y todo fin es bueno.

Pero, ciertamente, en el orden de la vida humana hay diversos bienes que mueven a obrar. Lo que hace preciso afirmar que todos cobran sentido a la luz de un fin y bien último, por el cual son apetecidos todos los demás bienes. Así lo enseña el Aquinate:

Es necesario que el hombre desee por el último fin todo cuanto desea. Y esto (...) porque cuanto desea el hombre, lo desea bajo la razón de bien; y, si éste no es el bien perfecto, que sería el fin último, es necesario que lo desee como tendiente al bien perfecto, porque siempre el comienzo de algo se ordena a su perfeccionamiento, como se ve en las obras de la naturaleza y en las artificiales. Y, por tanto, el comienzo de una perfección se ordena a la perfección completa, que lo es por el último fin<sup>609</sup>.

En efecto, si la vida humana consiste en las acciones, es preciso afirmar que no hay acción sino por un fin. No hay vida humana si no es por un fin al que se ordena todo aquello que el hombre anhela. De modo que el principio de la vida humana, aquello que le da sentido y razón de ser es el bien. “El bien es aquello a lo que tiende la operación del viviente”<sup>610</sup>. El bien es lo que pone en marcha todo el dinamismo de la vida humana. De allí que, si se quiere pensar el sentido de la vida personal del hombre, ha de considerarse en primerísimo lugar aquello a lo que tiende como término deseado último, como blanco al que apunta toda elección y acción y, “porque los principios de la acción

---

<sup>608</sup> *Respondeo dicendum quod omne ens, in quantum est ens, est bonum. Omne enim ens, in quantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum, quia omnis actus perfectio quaedam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni, ut ex dictis patet. Unde sequitur omne ens, in quantum huiusmodi, bonum esse* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.5, a.3, in c.).

<sup>609</sup> *Respondeo dicendum quod necesse est quod omnia quae homo appetit, appetat propter ultimum finem. Et hoc apparet duplici ratione. Primo quidem, quia quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni. Quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum, quia semper inchoatio alicuius ordinatur ad consummationem ipsius; sicut patet tam in his quae fiunt a natura, quam in his quae fiunt ab arte. Et ideo omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quae est per ultimum finem* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q.1, a.6, in c.).

<sup>610</sup> *Ad decimumquartum dicendum, quod bonitas est id ad quod terminatur operatio viventis, quae manet in operante* (TOMÁS DE AQUINO. *De Potentia*, q.9, a.9, ad 14).

son los fines en orden a los cuales se obra, no podrá darse razón del movimiento dinámico característico del vivir humano sino desde la contemplación del orden de la vida al bien humano como tal<sup>611</sup>. Ese fin es Dios mismo como Bien y perfección absoluta, Dios, como suma bondad. Si negásemos este Bien último de la vida humana, enseña Canals:

Tendríamos que reconocer el carácter vacío e inconsistente de todo deseo y la imposibilidad, por lo mismo, de toda elección, de toda volición libre, de toda determinación por la voluntad de las actividades racionalmente imperadas en el hombre, y también de toda racionalidad en la eficiencia del hombre sobre sí mismo y sobre las cosas del universo<sup>612</sup>.

En efecto, Dios mismo, que busca manifestar su bondad y su gloria, pone en las creaturas una inclinación natural hacia la obtención y posesión de dicho Bien, que da sentido a todo el dinamismo del obrar humano. El hombre tiende naturalmente hacia Dios como Bien último capaz de colmar todas sus apetencias y necesidades más profundas.

#### *4.2.2.- La verdad como perfección del entendimiento*

Visto el lugar que ocupa el bien en el orden de la vida humana, corresponde ahora examinar la importancia de la verdad y el lugar que ocupa en dicho orden, para poder apreciar de modo propio la relación de primacía que pueda darse entre estos conceptos. De más está decir que este es un tema que, en sí mismo, posee una gran densidad filosófica. Aquí solo haremos referencia a los principios esenciales para destacar aquello que interesa a nuestro tema, agregando algunas ideas a las ya esbozadas en este mismo capítulo.

El alma humana, como enseña Aristóteles, es en cierto modo todas las cosas, lo cual no significa otra cosa sino que puede hacerse toda la realidad; puede poseer en sí misma el ser de todo lo que existe, puesto que no está mezclada con la materia, sino que está absolutamente separada de ella. Ahora bien, este “hacerse todas las cosas” se realiza de un doble modo: según el orden cognoscitivo y según el orden apetitivo. En efecto, por la voluntad tiende hacia todas las cosas, por la bondad que se encuentra en ellas; mientras que, por el entendimiento, se apropia de todas las cosas, puesto que hay en ellas una intrínseca capacidad de ser conocidas. Esta conveniencia del ente con el entendimiento es lo que recibe el nombre de verdadero. Así, si el bien es aquello a lo

---

<sup>611</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 617.

<sup>612</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, pp. 617-618.

que tiende el apetito, “la verdad es aquello a lo que tiende el entendimiento”<sup>613</sup>. El bien dice relación con lo apetitivo; la verdad, en cambio, con lo cognoscitivo.

Pues bien, si se trata del conocimiento, es preciso señalar, como enseña Tomás de Aquino, que “el conocimiento es tal según está lo conocido en quien conoce”<sup>614</sup> o, dicho de otro modo, que “el conocimiento se cumple por la asimilación del cognoscente a la cosa conocida”<sup>615</sup>. Esa asimilación no es otra cosa que la misma causa del conocimiento, en tanto que este, precisamente, es la posesión inmaterial de lo otro en cuanto otro<sup>616</sup>, la posesión inmaterial de la forma de otra cosa; por lo que, para que exista conocimiento de algo, es necesario que haya una correspondencia entre el ser y el entendimiento. Lo inteligible en acto es el entendimiento en acto, como enseñan Aristóteles y el mismo Aquinate. En este sentido, la verdad ha de consistir formalmente en una adecuación o conformidad, una adecuación entre el entendimiento y el ser de las cosas. La verdad es esa *aequatio intellectus et rei*, como la define Tomás de Aquino<sup>617</sup>.

En este sentido, es preciso reconocer que la entidad de la cosa o su ser es anterior al concepto de verdadero –porque primero es el ente y luego lo verdadero–; no obstante, la verdad reside primeramente en el intelecto y no en las cosas. En efecto, explica el Aquinate que:

Lo verdadero, según su primera concepción, reside en el entendimiento. Y puesto que toda cosa es verdadera según que tiene la esencia propia de su naturaleza, es necesario que el entendimiento, en cuanto que es cognoscente, sea verdadero en cuanto tiene la semejanza de la cosa conocida, que es su forma en cuanto es cognoscente y, por esta razón, se define la verdad como la conformidad del

---

<sup>613</sup> *Respondeo dicendum quod, sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.16, a.1, in c.).

<sup>614</sup> *Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quamcumque cognitionem, quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente, appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.16, a.1, in c.).

<sup>615</sup> *Verum sit in intellectu secundum quod conformatur rei intellectae* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.16, a.1, in c.).

<sup>616</sup> La diferencia que establece santo Tomás entre los seres que conocen y los que no conocen es que los seres que no conocen están constreñidos a la posesión de su sola forma, mientras los cognoscitivos pueden poseer además de la suya, la forma de otra cosa: *Ad cuius evidentiam, considerandum est quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.14, a.1, in c.).

<sup>617</sup> *Quod autem dicitur quod veritas est adaequatio rei et intellectus potest ad utrumque pertinere* (Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.16, a.1, in c.). Esta definición se atribuye tradicionalmente a Isaac Israeli. Cfr. RAMÍREZ, S. *La filosofía de Ortega y Gasset*, Barcelona: Herder, 1958, p. 268.

entendimiento y la cosa; por lo cual conocer la verdad es conocer esta conformidad<sup>618</sup>.

Toda cosa es verdadera en cuanto tiene la esencia propia de su naturaleza y, así, hablamos de un árbol verdadero o de un león verdadero significando con ello que lo que es, por su actualidad, es adecuado a ser entendido; tiene un ser que permite ser conocido<sup>619</sup>. Pero esto no es sino porque es obra de la Inteligencia divina, que le comunica su inteligibilidad intrínseca. Por tanto, no hay verdad si no hay entendimiento. Por ello, la verdad en su sentido más propio no reside en las cosas, sino en el entendimiento que posee la realidad, porque no hay otro modo de estar en el entendimiento para una cosa que en cuanto conocida. De allí que santo Tomás dice algo aún más profundo sobre la verdad y lo verdadero:

Lo verdadero que está en las cosas se convierte con el ente según su sustancia; pero lo verdadero que está en el entendimiento se convierte con lo ente como lo manifestativo con lo manifestado. Y esto pertenece al concepto esencial de lo verdadero.

En efecto, la definición de verdadero, aquello que propiamente define a lo verdadero, carecería de sentido si no admitiésemos, comenta Canals, “que pertenece a la esencia del conocimiento el lenguaje del espíritu, por el que se juzga acerca del ente”<sup>620</sup>. Es propio del entendimiento decir, proferir en una palabra la realidad poseída. Tal como hemos dicho, no basta que la verdad esté en el entendimiento, sino que es necesario que sea conocida por él; esto es, que el entendimiento vuelva sobre sí mismo y conozca la misma semejanza con la cosa conocida –que conozca la conformidad que tiene con la cosa–, lo cual se da propiamente en el juicio por el que el entendimiento dice lo que las cosas son. Es en ese decir mental en el que el entendimiento humano expresa para sí mismo lo que tiene como poseído y entendido, que alcanza su perfección y realización. La perfección, por tanto, del entendimiento no se alcanza saliendo de sí, sino trayendo hacia sí la misma realidad y diciéndola para sí mismo. La vida humana es, de esta manera y tal como el mismo Aristóteles lo decía, una vida según la palabra y la perfección de esa vida se encuentra necesariamente en el conocimiento de aquello que hay de más verdadero, a saber, Dios mismo.

---

<sup>618</sup> *Respondeo dicendum quod verum, sicut dictum est, secundum sui primam rationem est in intellectu. Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est quod intellectus, in quantum est cognoscens, sit verus in quantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma eius in quantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.16, a.2, in c.).

<sup>619</sup> *Si el ente ha de ser concebido como verdadero, lo es en razón de que la actualidad misma del ente fundamenta el conocimiento, y de que tenemos que concebir el ente como adecuado a ser conocido* (CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 556).

<sup>620</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 558.

#### 4.2.3.- Primacía de la verdad sobre el bien de modo absoluto

Vistos el bien y la verdad en el orden de la vida humana, corresponde finalmente examinar si efectivamente el bien y, por tanto, el amor a Dios han de considerarse como primeros y anteriores a su contemplación por la inteligencia. Todo ello nos permitirá concluir si las acciones que se ordenan a amarlo son más perfectas que aquellas que se ordenan a poseerlo cognoscitivamente en el orden de la providencia y del gobierno divino.

Tanto la verdad como el bien son conceptos convertibles con el ente. Todo lo que es, es apetecible; todo lo que es, es inteligible. Por eso, decimos que son nociones trascendentales, nociones que manifiestan más plenamente las perfecciones del ente. Pero, aunque se identifican con el ente en la realidad y son lo mismo según esta, no son conceptos sinónimos, no significan exactamente lo mismo, sino que son conceptos diversos. Difieren según la razón: la verdad y el bien, dice Tomás de Aquino, “significan algo positivo y añaden al ente una relación que es puramente de razón”<sup>621</sup>. Dicha distinción consiste en que, mientras que el bien es aquello a lo que tiende el apetito, “la verdad es aquello a lo que tiende el entendimiento”<sup>622</sup>. Según hemos visto, el bien dice relación con el apetito, mientras que la verdad, con el entendimiento.

A esta primera diferencia fundamental entre verdad y bien sigue una aún más profunda, a saber: mientras que el bien está primeramente en las cosas, la verdad está primeramente en el juicio del entendimiento, lo cual encuentra su fundamentación última en las mismas potencias con las que se relacionan. Dice Tomás de Aquino que:

La diferencia entre el entendimiento y la voluntad está en que el entendimiento está en acto por el hecho de que lo entendido está en el entendimiento según su semejanza, por su parte, la voluntad está en acto no por el hecho que haya en la voluntad alguna semejanza de lo querido, sino porque la voluntad tiene una cierta inclinación a lo querido<sup>623</sup>.

---

<sup>621</sup> *Sed verum et bonum positive dicuntur; unde non possunt addere nisi relationem quae sit rationis tantum* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.21, a.1, in c.).

<sup>622</sup> *Respondeo dicendum quod, sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.16, a.1, in c.).

<sup>623</sup> *Ad cuius evidentiam, sciendum est quod haec est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem, voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc quod voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.28, a.4, in c.).

Lo entendido está en el entendimiento en acto, mientras que lo amado o querido está en las cosas y es principio de la inclinación del apetito. La verdad está en el entendimiento, pero el bien está en la perfección propia del ente que tiene ser. Y, así, el hombre tiende al bien y a la verdad de modos diversos. Mientras que el bien pone en movimiento al sujeto hacia la perfección, la verdad es asimilada por el entendimiento humano en sí misma. Por eso, como concluye Andereggen, “el bien supremo del hombre no consiste solamente en Dios en sí mismo, sino en su asimilación por medio del conocimiento en el ‘*gaudium de veritate*’”<sup>624</sup>.

El bien, actuando como causa final, atrae hacia sí poniendo en dinamismo toda la vida humana. La verdad, como objeto del entendimiento especulativo, no mueve ni causa nada. Tanto Aristóteles como Tomás de Aquino coinciden en afirmar que el entendimiento no mueve sino en cuanto práctico. Sin embargo, el entendimiento práctico solo mueve en cuanto es imperado por la voluntad. Si la voluntad no tendiese al fin, la razón no podría imperar el orden de los fines; si la voluntad no estuviera tendiendo constitutivamente hacia el bien último que es la felicidad, el hombre no podría captar como bienes humanos aquellas cosas que se exigen para alcanzar la felicidad.

Pero ese bien humano hacia el cual el hombre intenta ordenar sus acciones debe comportar el ejercicio de aquella acción propia del hombre en cuanto tal y que lo define. De allí que es en la operación del entendimiento especulativo donde se halla la culminación plena; es en la contemplación de la realidad plena, en la asimilación de esa realidad absoluta en la que el hombre alcanza su perfección y no en el imperio del entendimiento práctico. Señala Canals:

No hemos de pensar que es bueno el conocer la verdad porque es prácticamente necesario pensarlo para poder organizar una vida intelectual. Hemos de pensar que hay una ética de la vida intelectual porque conocer la verdad es un bien<sup>625</sup>.

Y no solo es un bien, sino que es el bien más alto de la persona humana. Ya hemos visto cómo la felicidad consiste, según el Aquinate, en un acto del entendimiento especulativo y no del entendimiento práctico, puesto que es de ese modo como se posee el bien perfecto del hombre. Por ello, conocer el Bien divino, el bien máximamente amable, es aquel supremo acto del entendimiento especulativo que hace bueno y feliz a todo el hombre.

---

<sup>624</sup> ANDEREGGEN, I. *Antropología profunda: el hombre ante Dios según santo Tomás y el pensamiento moderno*. Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina, 2008, p. 54.

<sup>625</sup> CANALS, F. “La palabra del hombre en la vida humana”. En *Espíritu*, Año LIX, (2010), n.140, p. 550.

Es cierto que Tomás de Aquino sostiene que en esta vida presente es más perfecto amar a Dios que conocerlo<sup>626</sup>, puesto que el que ama se asemeja a lo amado; sin embargo, en sentido absoluto, concluye el mismo Aquinate, el acto del entendimiento es más perfecto, digno y noble que el de la voluntad. Y, en otro lugar, afirma con claridad que, así como lo sostienen varios filósofos, la perfección última del hombre consiste en el conocimiento del orden del universo y de sus causas, lo que para él no es más que la visión de Dios<sup>627</sup>.

Es el conocimiento de la verdad el que tiene la primacía sobre el amor del bien. Y así lo dice expresamente el mismo Aquinate: “Hablando en sentido absoluto, lo verdadero es anterior al bien”<sup>628</sup>. La verdad precede al bien, explica el Angélico, puesto que lo verdadero es más inmediato y cercano al ente de lo que lo es el bien. Esa cercanía confiere a lo verdadero un carácter de mayor universalidad. Mientras que lo verdadero contempla al ente de forma inmediata, el bien se deriva del ser en cuanto es de algún modo perfecto. Por ello, lo verdadero se extiende a más seres que lo bueno, teniendo así principalidad y prioridad aquel sobre este<sup>629</sup>.

La voluntad y el entendimiento se incluyen mutuamente; pues el entendimiento conoce la voluntad y la voluntad quiere conocer al entendimiento. Así, entre las cosas que son orientadas hacia el objeto de la voluntad, también están incluidas las del entendimiento, y viceversa. De ahí que, en el orden de lo apetecible, el bien es tenido como universal, y lo verdadero como particular. En el orden de lo inteligible es al revés. Y en cuanto que lo verdadero es un determinado bien, se sigue que el bien es anterior en el orden de lo apetecible, pero no porque sea anterior en sentido absoluto<sup>630</sup>.

Ciertamente, en el orden de lo deseable existe una prioridad del bien; sin embargo, absolutamente hablando, lo verdadero es anterior. De esta manera, aparece con

---

<sup>626</sup> *Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta; per comparisonem ad talem rem, voluntas est altior intellectu. Quando vero res in qua est bonum, est infra animam; tunc etiam per comparisonem ad talem rem, intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quam cognitio, e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.82, a.3, in c.).

<sup>627</sup> *Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, et causarum eius; in quo etiam finem ultimum hominis posuerunt, quod secundum nos, erit in visione Dei* (Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.2, a.2, in c.).

<sup>628</sup> *Et secundum hoc verum, absolute loquendo, prius est quam bonum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.16, a.4, in c.).

<sup>629</sup> *Ad secundum dicendum quod secundum hoc est aliquid prius ratione, quod prius cadit in intellectu. Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens; et secundario apprehendit se intelligere ens; et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni, licet bonum sit in rebus* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.16, a.4, ad 2).

<sup>630</sup> *Ad primum ergo dicendum quod voluntas et intellectus mutuo se includunt, nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere. Sic ergo inter illa quae ordinantur ad obiectum voluntatis, continentur etiam ea quae sunt intellectus; et e converso. Unde in ordine appetibilium, bonum se habet ut universale, et verum ut particulare, in ordine autem intelligibilium est e converso. Ex hoc ergo quod verum est quoddam bonum, sequitur quod bonum sit prius in ordine appetibilium, non autem quod sit prius simpliciter* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.16, a.4, ad 1).



claridad que en el orden humano la acción más propia y perfecta según la índole propia de la vida humana es el conocimiento de la verdad, aun antes que el apetito y amor del bien. Pero, si se trata de considerar la acción más plena en el orden de la moción de las creaturas, la que aparece como más perfecta es aquella que más plenamente se acerque a aquella acción más propiamente humana. En consecuencia, enseñar la verdad, acercar a otro hombre a la contemplación de la verdad que él mismo ha conocido y contemplado se presenta como la acción más perfecta y a la que todas las demás se reducen.

Y, si volvemos a considerar que en esta vida presente la vida consiste en las acciones y que la más alta palabra de un hombre viador es la plegaria, como enseña Canals, hay que recordar también que lo que se pide a Dios en dicha oración es la contemplación de su rostro: "Tu rostro buscaré, Señor"; es lo mismo decir que lo que anhelo es el conocimiento de la Esencia divina que no puedo conseguir con mis propias fuerzas. A lo largo de la tesis, veremos cómo Dios ha querido por su providencia que el hombre se acerque a dicho conocimiento y contemplación con la ayuda de los maestros y su acción propia.

\*\*\*

En este capítulo se ha visto cómo la acción de enseñar en la doctrina de Tomás de Aquino está presente a lo largo de toda su obra y en diversos contextos, pero de un modo original y único está en la *Summa Theologiae*, en la que el Aquinate la ubica en el orden del gobierno divino, como la única acción por la que un hombre mueve a otro hombre. La razón por la que es este el lugar adecuado está en el hecho de que a la luz del fin de todo el universo querido por Dios, que no es otro que el conocimiento de la verdad, la acción de enseñar la verdad aparece como la acción más universal y más perfecta, a la cual se ordenan todas las demás acciones, pudiendo todas las demás ser referidas a esta como a su principio último.

De allí que la acción de enseñar, por la que un hombre comunica a otro la ciencia en orden a hacerlo pasar de no saber a saber, no está ubicada en relación con la antropología o con la adquisición de las virtudes intelectuales, porque no está pensado desde la necesidad que tiene el hombre de ser enseñado, sino desde la causalidad divina de Dios que busca comunicar un bien al hombre, que busca manifestar su bondad de modo que el hombre participe de ella.

## 5.- Síntesis de la Segunda parte

En esta segunda parte hemos visto cómo en el pensamiento de Tomás de Aquino es posible encontrar no solo una rica y variada tradición pedagógica asumida y recogida en una síntesis integradora, sino que nos propone un orden de consideración de la acción docente absolutamente original. A lo largo de toda su obra la acción de enseñar ha estado considerada en distintos contextos, pero en la *Summa Theologiae*, manteniendo la misma doctrina, aparece en un orden superior y originalísimo: el orden del gobierno divino. La acción de enseñar, entendida como una acción por la que un hombre mueve a otro hombre, es la única considerada por el Aquinate en este orden, dejando de lado incluso otras que perfectamente podrían haber estado, como orar, sanar, educar o gobernar. La especial universalidad de la acción de enseñar en tanto acción por la que se conduce al fin último del Universo que es el conocimiento de la verdad, hace pensar que es ese el lugar propio que corresponde a dicha acción, ya sea considerando la acción desde la voluntad creadora de Dios que busca manifestar su bondad, como desde la acción propia del hombre, que en cuanto ser que vive de la razón se ordena a la contemplación de la verdad. Ahora bien, ubicada en ese lugar, ¿posibilita una profundización mayor en el conocimiento de la naturaleza de la acción de enseñar? O, por el contrario, el lugar en el que está ubicada no añade nada a la doctrina del maestro presente en la obra del Aquinate. A descubrir la fecundidad que tiene entender la acción del maestro en ese orden tan particular y concreto como es el orden del gobierno divino, dedicaremos toda la tercera parte.

## TERCERA PARTE:

### LA ACCIÓN DE ENSEÑAR Y SU CONSIDERACIÓN EN EL ORDEN DE LA PROVIDENCIA Y DEL GOBIERNO DIVINO

Después de lo que hemos alcanzado en las dos partes anteriores, corresponde en esta tercera parte estudiar la acción de enseñar en el orden propio en el que la sitúa Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae*, a fin de descubrir la fecundidad que posee la consideración de dicha acción en el orden superior del gobierno. En efecto, lo que se pretende demostrar es que la doctrina sobre la acción del maestro enseñada por el Aquinate, aun siendo la misma que era propuesta en sus primeros escritos, crece en profundidad y riqueza al ser entendida en el orden del gobierno divino en el que está ubicada. Todo lo cual, no solo hace más fecunda y novedosa la comprensión de la acción de enseñar en sí misma, sino que posibilita tanto la integración y elevación de las enseñanzas clásicas sobre el maestro, como la solución de las antinomias y encrucijadas en las que se encuentra el pensamiento pedagógico contemporáneo.

Junto con ello, estudiaremos cómo el modo propio en el que Tomás de Aquino considera la participación de la acción del maestro en ese orden, es aquel que sigue la línea de la iluminación, es decir, el de la manifestación de la verdad. De esta manera, en esta última parte, podremos apreciar cómo el orden mismo enriquece notablemente la acción del maestro, posibilitando extraer de él una visión más plena de la comunicación propia del saber. Para ello es preciso estudiar con atención y profundidad la cuestión 117 de la *Summa Theologiae*, ubicada en el tratado del gobierno divino y todo el contexto que eso supone.

Para ello dividimos esta tercera y última parte en 4 capítulos.

- 1) En primer lugar, se estudiará la creación y la distinción de las creaturas en tanto que todo el orden de la providencia, en el que Tomás de Aquino ubica la acción de enseñar, es consiguiente a la creación como difusión de la bondad divina y no se puede entender desligado de Él (capítulo 5);
- 2) En segundo lugar, analizaremos con detenimiento el orden de la providencia y del gobierno divino, a fin de apreciar cómo Dios ha querido servirse de causas segundas para conducir la creación a su fin último (capítulo 6);

- 3) En tercer lugar, estudiaremos la acción considerada en el orden del gobierno divino, es decir, la acción causal del maestro, así como sus modos propios de ayudar a la génesis de la ciencia en el alma del alumno: *confortare* y *manuducere* (capítulo 7);
- 4) Finalmente, plantearemos la participación de la acción de enseñar en el gobierno divino siguiendo la vía de la iluminación (capítulo 8).

## V. LA CREACIÓN COMO COMUNICACIÓN DE BIEN Y EL ORDEN DEL UNIVERSO

Hemos dicho que no se trata en la presente tesis tanto de exponer la enseñanza de Tomás de Aquino sobre el maestro, ya extensamente estudiada, sino de presentarla desde altísimas causas y principios últimos, esto es, estudiarla en el orden superior en el que el Aquinate la ha considerado. Para ello resulta imprescindible profundizar en los principios más radicales de orden creatural de los que depende el orden de la providencia y del gobierno divino. De esta manera, consideraremos en este capítulo, por una parte, la creación por la que Dios comunica el ser, así como la razón de la misma en la intención de Dios de dar a participar su bondad y manifestar su gloria; y por otra parte, el mismo orden del universo querido por Dios, puesto que solo así se logra entender bien el lugar del maestro en el orden planteado. Es Dios mismo, al crear, el que ha querido una diversidad de creaturas y un orden concreto entre ellas, fundado en última instancia, en su propia bondad.

Por ello en este capítulo se estudiarán:

- 1) En primer lugar, los principios metafísicos que dan fundamento a toda la doctrina tomista sobre la participación del ser, la causalidad divina, la creación y el gobierno del mundo, sin los cuales se vuelve difícil la recta comprensión de la doctrina (apartado 1);
- 2) En segundo lugar, la enseñanza de Tomás de Aquino sobre la creación, considerándola de modo especial según la comunicación de la bondad divina (apartado 2);
- 3) Finalmente, la distinción de las cosas en vistas a constituir un orden jerárquico entre las creaturas, en el cual se inscribe debidamente la acción del maestro, como aquel que comunica la ciencia a su discípulo (apartado 3).

## 1.- Principios metafísicos para fundamentar la acción de enseñar en el orden del gobierno del mundo

Una recta comprensión metafísica que permita entender adecuadamente la creación y el orden propio del universo que manifiesta la bondad divina, así como la misma acción del maestro considerada en dicho orden, exige elevarse a principios primeros para poder dar desde allí una razón bien fundamentada. No sería propiamente metafísico un acercamiento a la cuestión del maestro que dejara de considerar los principios más radicales acerca de la realidad. Ahora bien, el juicio más radical y originario sobre dicha realidad no es otro que “el ente es”. En efecto, es preciso reconocer, en primerísimo lugar, que las cosas *son*, que existe la realidad y que puede conocerse. Lo cual nos lleva de manera necesaria a considerar la noción primera de ente. Por otra parte, creemos, como afirma Orrego, que la capital importancia de la concepción de ente “se aprecia claramente al considerar que las cuestiones o problemas que a la luz de esta noción quedan clarificados, son los centrales de la *Suma Teológica* y, se puede añadir, del pensamiento de santo Tomás”<sup>631</sup>. Entre ellos, desde luego, está la cuestión del maestro.

Esta noción, como señala Tomás de Aquino, es el *primum cognitum*: “Lo primero que aprehende el entendimiento es el ente. Por eso a todo lo que aprehendemos le atribuimos que es ente”<sup>632</sup>. Así como lo que primero se oye, lo audible, es el sonido, el ente es el primer inteligible, el objeto propio del intelecto. Dicho de otro modo, es el aspecto bajo el cual la inteligencia capta lo entendido. De esta manera, la noción de ente “va incluida en todo lo que el hombre aprehende”<sup>633</sup>. Todas las demás nociones la suponen o la contienen dentro de sí misma. Por eso dice explícitamente el Aquinate en otro lugar que el ente es “aquello que primeramente concibe el entendimiento como lo más evidente y en que resuelve todas sus concepciones”<sup>634</sup>. Sin el concepto de ente nada podría, por tanto, ser aprehendido. Absurdo sería poder entender alguna realidad cualquiera, sin entenderla primeramente, como teniendo ser<sup>635</sup>. Canals, comentando al

---

<sup>631</sup> ORREGO, S. *El Ser como perfección en el pensamiento de Tomás de Aquino*. Pamplona: Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, Cuadernos Anuario Filosófico (53), 1998, p. 16.

<sup>632</sup> *Quod id quod primo cadit in intellectu, est ens, unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus quod sit ens* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q.55, a.4, ad 1).

<sup>633</sup> *Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a.2, in c.).

<sup>634</sup> *Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.1, a.1, in c.).

<sup>635</sup> “Partamos de la noción que partamos, sea más abstracta, sea más concreta, si nos ponemos a analizarla, encontraremos en ella al ente o a la cosa como trasfondo último, como resultado final de la tarea analizadora. (...) Lo primero de lo que tenemos que echar mano es de la noción de ente, es el

Angélico lo expone de un modo especialmente claro en su obra *Cuestiones de Fundamentación*:

Incluso la cotidiana pregunta infantil: ¿Qué es esto? Expresa la misteriosa profundidad contenida en el *primum cognitum* del entendimiento humano. La concreta interrogación por el “qué” de esta o aquella cosa, supone, para que pueda tener algún sentido, el conocimiento, anterior a la interrogación misma y constitutivo de su posibilidad, de lo que sea el “qué es”<sup>636</sup>.

De allí, la importancia de volver sobre esta importantísima noción, en sus principios más esenciales<sup>637</sup>, para fundar allí nuestras reflexiones sobre la acción de enseñar.

### 1.1.- El ente como “*id quod habet esse*”

Al ser “ente” una noción primera no puede ser definida<sup>638</sup>, puesto que no hay un género más amplio al que pueda reducirse. Sin embargo, una primera descripción nos permite afirmar, siguiendo al Aquinate, que el ente se dice de dos maneras<sup>639</sup>: de un modo se dice ente a aquello que se divide en diez géneros supremos, esto es, las modalidades últimas e irreductibles en las que se diversifican los entes. En este sentido, “ente” se corresponde con algo de la realidad. Ente sería así una esencia que tiene ser. De otro modo se dice “ente” a aquello de lo cual se puede realizar una proposición afirmativa, aunque no se corresponda con algo de la realidad. En este particular sentido se puede llamar “ente” a cosas que no tienen esencias, como cuando decimos que el hombre padece de ceguera. Evidentemente, nos interesa aquí el primero de los sentidos descritos. De acuerdo con ello, el ente nos aparece como aquello que es, aquello que tiene ser<sup>640</sup>. De tal modo que no puede designar al mismo ser, sino que supone *algo* que es. Dicho de otro modo, el ente no es el Ser subsistente, el ser “sin más”, sino un sujeto que tiene una determinada perfección: ser. Así, la noción de ente aparece como

---

punto necesario para elaborar cualquier noción real” (GARCÍA LÓPEZ, J. *Metafísica tomista. Ontología, Gnoseología y Teología Natural*. Pamplona: Eunsa, 2001, p. 29).

<sup>636</sup> CANALS, F. *Cuestiones de fundamentación*. Barcelona: Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 1981, p. 210.

<sup>637</sup> Siendo la acción de enseñar lo que nos interesa específicamente, el estudio sobre el ente y sus principios, será solo a modo de fundamentación, sin pretender un tratamiento exhaustivo.

<sup>638</sup> “El concepto de ente es el más simple de todos nuestros conceptos. Por ello mismo, es también el más universal. De ahí la absoluta imposibilidad de definirlo. En tanto que es el más simple, está presente sin excepción alguna en todos los demás, y es cosa bien conocida que lo definido no ha de entrar en la definición” (MILLÁN PUELLES, A. *Léxico Filosófico*. Madrid: Rialp, 2002, p. 241).

<sup>639</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *De ente et essentia*, cap. 1, n.1.

<sup>640</sup> Sobre la noción de ente y acto de ser existe una abundante literatura. Se puede consultar: ALVIRA, T., - CLAVELL, L. - MELENDO, T. *Metafísica*. 5ª ed., Pamplona: Eunsa, 1993, CANALS, F. *Cuestiones de Fundamentación*. Barcelona: Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 1981; FORMENT, E. *Introducción a la Metafísica*. Barcelona: Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 1984; GARCÍA LÓPEZ, J. *Lecciones de Metafísica Tomista*. Pamplona: EUNSA, 1995; GUIU, I. *Metafísica del alma humana*. Barcelona: Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 1992; PIEPER, J. *Filosofía Medieval y Mundo Moderno*. Madrid: RIALP, 1974, RASSAM, J. *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Rialp, 1980.

compuesta de un sujeto, de algo que es, y del mismo ser. El “algo”, la esencia, realiza la función de sujeto, mientras que el ser, es su perfección. Ente se toma de ser. *Ens sumitur ab actu essendi*. En un texto muy esclarecedor, nos dice el Aquinate:

El mismo ser no significa el mismo sujeto de ser, igual que correr no significa el sujeto que corre: de donde igual que no podemos decir que el mismo correr corra, tampoco podemos afirmar que el mismo ser sea; pero, por lo mismo que “lo que es” significa “sujeto del ser”, así “el que corre” significa el “sujeto del correr”: por esta razón, igual que podemos afirmar que aquello que corre o del que corre, que corre, en cuanto que es sujeto de la carrera y participa de ella, así podemos afirmar que el ente o “lo que es” es, en cuanto participa del acto de ser<sup>641</sup>.

Se aprecia, en este texto, que no es lo mismo el sujeto que la perfección. No es lo mismo el sujeto del ser que el mismo ser que le confiere la perfección. Canals explica sobre esto que el ente conserva una estructura compuesta, mentando en su significación dos dimensiones: “Una a modo de sujeto o recipiente, es decir, *id quod est*, y otra por la que aquél es ente, a saber el *esse* como acto del ente”<sup>642</sup>. Por lo que en la noción de ente no solo se incluye al ser, sino también al que lo posee. Este sujeto, poseedor del acto de ser, recibe el nombre de esencia, que es definida como “aquello por lo que y en lo que el ente tiene ser”<sup>643</sup>. En cualquier ente, dice Tomás de Aquino en otro lugar, “hay que considerar dos realidades: la misma razón de especie y el mismo ser, por el que el ente subsiste en esa especie”<sup>644</sup>. Estas dos realidades no son dos sustancias, sino dos principios reales constitutivos de todo ente: el *esse* y la esencia. Y en un texto clásico y sobradamente conocido, señala el Aquinate:

El *esse* es la actualidad de toda forma o naturaleza; así, pues, es necesario que el mismo ser se compare a la esencia que de él difiere, como el acto a la potencia<sup>645</sup>.

Esencia y *esse* no solo son los principios que constituyen la más profunda composición de todo ente, sino que se relacionan como recipiente y recibido, como potencia y acto. El ente, señala Cardona, “no es el ser, sino que tiene en diversos aspectos, capacidad

---

<sup>641</sup> *Quorum primus est, quia ipsum esse non significatur sicut ipsum subiectum essendi, sicut nec currere significatur sicut subiectum cursus: unde, sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit: sed sicut id ipsum quod est, significatur sicut subiectum essendi, sic id quod currit significatur sicut subiectum currendi: et ideo sicut possumus dicere de eo quod currit, sive de corrente, quod currat, inquantum subiicitur cursui et participat ipsum; ita possumus dicere quod ens, sive id quod est, sit, inquantum participat actum essendi* (TOMÁS DE AQUINO. *In Lib. Boeth. De ebd.*, I, 2, n.23).

<sup>642</sup> CANALS, F. *Cuestiones de fundamentación*, p. 210.

<sup>643</sup> *Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse* (TOMÁS DE AQUINO. *De ente et essentia*, cap. 1).

<sup>644</sup> *In quolibet autem ente est duo considerare: scilicet ipsam rationem speciei, et esse ipsum quo aliquid subsistit in specie illa* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.21, a.1, in c.).

<sup>645</sup> *Secundo, quia esse est actualitas omnis formae vel naturae, non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.3, a.4, in c.).



de ser e incluso no ser relativo: no es ser, sino que tiene un modo de ser”<sup>646</sup>. Ese modo de ser es la esencia, que actúa como sujeto del acto de ser. De manera que el ente no se confunde con el *esse*, sino que tiene *esse*. De identificarse *ser* y ente, este no sería más que uno y perfecto. El ente, por otra parte, no se confunde con la esencia, puesto que de otro modo no sería. En efecto, en todo ente finito, hay dos principios intrínsecos fundamentales: el ser, acto del ente, y la esencia real, sujeto de ser y que determina el ser con el que cada ente es. Si el acto de ser es aquello por lo que una cosa es, la esencia, actuada y constituida por el ser, será aquello por lo que una cosa es lo que es.

### 1.2.- *El esse como acto del ente y raíz de toda perfección*

Ahora bien, de acuerdo a lo dicho, el acto de ser (*esse*) se nos presenta, no como una simple cópula que expresa la composición de cualquier enunciado que puede realizar la inteligencia –aunque esto no ponga nada en la realidad–, como cuando decimos “el hombre es animal” o “la ceguera está en el ojo”; sino que aparece como el acto del ente. Después de afirmar la composición *esse*-esencia, sostiene Tomás de Aquino, que “por el ser el ente subsiste en la especie”<sup>647</sup>. El ser es aquello por lo que el ente es puesto en la realidad. El Aquinate lo dice expresamente: “Igual que el moverse es el acto del mismo móvil, así el *esse* es el acto del que existe en cuanto es ente”<sup>648</sup>. En efecto, el *esse*, en la metafísica tomista es acto y perfección de un sujeto. No conocemos el *esse* directamente, sino el ente con el *esse*, como acto y perfección del ente. El *esse* ha de ser entendido, comenta Guiu, como “aquello por lo que algo es en acto en la naturaleza de las cosas”<sup>649</sup>. Más aun, el *esse* es aquel principio no formal que hace reales todas las formalidades que pueden darse en un ente. De allí que no puede ser considerado como un “acto último” o como la última actualidad, en el sentido de completar los demás actos dándoles la existencia. Tomás de Aquino insiste en afirmar que el ser es la actualidad de todas las formas, de todas las esencias o naturalezas. Es la primera actualidad, el acto primero o fundamental<sup>650</sup>. Sobre ello afirma Canals:

Ninguna perfección se seguiría de actualidad alguna particular, si por ella no se diera, según una medida y modo determinados, el “ser” perfecto. Y es que el ser, el *esse*, no se comporta como perfectible o receptivo de perfecciones, ni tampoco como

<sup>646</sup> CARDONA, C. *Olvido y memoria del ser*. Pamplona: Eunsa, 1997, p.369.

<sup>647</sup> *In quolibet autem ente est duo considerare: scilicet ipsam rationem speciei, et esse ipsum quo aliquid subsistit in specie illa* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.21, a. 1, in c.).

<sup>648</sup> *Sicut autem motus est actus ipsius mobilis inquantum mobile est; ita esse est actus existentis* (TOMÁS DE AQUINO. *In I Sent.*, d.19, q. 2, a.2, in c.). Esta estructura de sujeto y acto, es lo que ha posibilitado históricamente la distinción entre el ente como nombre y como participio. Como nombre significa “aquello que es”, y el ente como participio, “aquello que es”.

<sup>649</sup> GUIU, I. *Ser y obrar*. Barcelona: PPU, 1991, p.28.

<sup>650</sup> Cfr. FORMENT, E. “Estudio preliminar”, TOMÁS DE AQUINO. *El ente y la esencia*. Traducción, estudio preliminar y notas de Eudaldo Forment. Pamplona: Eunsa, 2002 p. 75.

el mero darse de hecho de algo que sea perfecto en su esencia previamente a su posible participación el ser...El ser se comporta siempre como perfectivo y participado, y que es limitado al ser recibido según una forma o esencia finita. El ser es lo constitutivo de la perfección del ente en cuanto tal<sup>651</sup>.

En síntesis, el *esse* es aquello por lo que el ente es, sin el cual no sería. Todas las perfecciones, perfeccionan porque son, por el acto de ser. “Todas las perfecciones pertenecen a la perfección de ser, según esto, pues, las cosas son perfectas en cuanto de algún modo tienen ser”<sup>652</sup>.

Esta manera de entender el ente que tenía Tomás de Aquino, como “*id cuius actus est esse*”<sup>653</sup> y la comprensión del *esse* como acto y perfección, más aún, como lo más perfecto de todo, nos enseña Canals, “es el verdadero núcleo de su síntesis metafísica”<sup>654</sup>. Su olvido e incompreensión, incluso por parte de los mismos tomistas, ha sido duramente denunciado por Domingo Báñez, tal como el mismo profesor catalán nos lo recuerda:

Aunque el ser mismo, recibido en la esencia compuesta de sus principios esenciales, sea especificado por ellos, sin embargo, en cuanto es especificado, no recibe perfección alguna, sino más bien, es deprimido y desciende a ser *secundum quid* (es decir, de algún modo), por cuanto ser hombre o ser ángel no es perfección *simpliciter* (es decir, hablando de ella en cuanto tal y por sí). Y esto es lo que frecuentísimamente clama santo Tomás y que los tomistas no quieren oír: que el ser es la actualidad de toda forma o naturaleza, y no se halla en cosa alguna como recipiente y perfectible, sino como recibido y perficiente de aquello en lo que es recibido<sup>655</sup>.

Se ve como no se trata de que el *esse* sea especificado al actualizar los principios esenciales, sino que, al contrario, es el mismo ser el que es deprimido, coartado, limitado por el sujeto. Es el *esse* acto y perfección de toda perfección. No es una perfección que se añada a otras, ni es algo que pueda ser mejorado o perfeccionado porque no es nunca potencial. De allí que como magistralmente lo explica Canals al comentar este texto:

No somos ignorantes ni de saber limitado porque seamos vivientes dotados de entendimiento, sino porque nuestras perfecciones de vivir y conocer están recibidas en un sujeto receptivo y potencial. Por ello, no se añaden el vivir y el entender al ser

---

<sup>651</sup> CANALS, F. *Cuestiones de Fundamentación*, p. 212.

<sup>652</sup> *Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi, secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.4, a.2, in c.).

<sup>653</sup> Cfr. CANALS, F. *Cuestiones de fundamentación*, p. 203.

<sup>654</sup> CANALS, F. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, p. 44. Esta doctrina, también comenta Guiu: “Es el germen que se desenvuelve y se explicita en la totalidad de la síntesis tomista” (GUIU, I. *Ser y obrar*, p.30). “La caracterización de Santo Tomás del ser como acto es completamente inédita. Ciertamente se basa en la doctrina del acto de Aristóteles, pero implica una profunda modificación de la misma” (FORMENT, E. “Estudio preliminar”, p. 75).

<sup>655</sup> BAÑEZ, D. *In primam*, q.3, a.4, CANALS, F. *Tomás de Aquino*, p. 44.

del hombre como algo extrínseco ni sobrevenido. Ni la vida, ni la naturaleza cognoscente, ni la intelectualidad pueden ser adecuadamente concebidas por diferencias genéricas o específicas como determinaciones de la substancia. Se trata de grados de perfección, de más y más perfectas participaciones del ser<sup>656</sup>.

La realidad no puede entenderse como un agregado de perfecciones que se le hacen a un ser indeterminado y vacío, sino como acto de ser y plenitud participada. Entendiendo el ser como acto y perfección del ente, se posibilita apreciar con mayor claridad cómo, en la escala de los seres, todo lo que se nos presenta como constituyendo una perfección, ha de ser entendido como un grado de participación del ser mismo. El ser es acto de todos los demás actos del ente, pues actualiza a cualquier otra perfección, permitiendo establecer una jerarquía o grados de entes. Por ejemplo, el obrar, que es acto segundo, se fundamenta en las potencias operativas; y estas facultades, junto con el resto de las perfecciones accidentales, reciben su propia actualidad de la forma sustancial, que es el acto primero de la esencia. A su vez, “toda la perfección de la esencia deriva del *esse*, que es por eso con propiedad acto último y acto de todos los actos del ente”<sup>657</sup>. Por ello, la acción de enseñar considerada como “*ut habens esse*” posibilitará que sea entendida en un orden superior de participación del ser que arroje más luz sobre su misma naturaleza.

### 1.3.- *El ente y la noción de participación*

La conclusión anterior nos vuelve a conducir al texto del comentario de la obra de Boecio que veníamos analizando y nos introduce en una cuestión fundamental para nuestro tema a la que debemos dedicarle una mayor extensión: Nos referimos a la noción de participación. En efecto, afirmaba Tomás de Aquino en el texto citado: “podemos afirmar que el ente o lo que es, es, en cuanto participa del acto de ser”<sup>658</sup>. Esto nos lleva a sostener que no es por la esencia que los entes son más o menos perfectos, sino porque su ser se encuentra más o menos limitado por la esencia. Y será absoluta y totalmente perfecto, si no existe limitación alguna por parte de la esencia. Evidentemente esto se da solo en Dios, *Ipsium Esse Subsistens*. Dice Tomás de Aquino:

Dios por su esencia es el mismo ser subsistente y no es posible que exista otro de este modo, así como no es posible que existan dos ideas separadas de hombre, o dos blancuras por sí subsistentes. De donde, todo lo otro que sea por Él es

---

<sup>656</sup> CANALS, F. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, p. 44.

<sup>657</sup> ALVIRA, T. - CLAVELL, L. - MELENDO, T. *Metafísica*, p. 111.

<sup>658</sup> *Ita possumus dicere quod ens, sive id quod est, sit, in quantum participat actum essendi* (TOMÁS DE AQUINO. *In Lib. Boeth. De ebd.*, l. 2, n.23).

necesario que sea como participante del ser, ya que no puede ser igual a Él, que es esencialmente el mismo ser<sup>659</sup>.

En efecto, si el ente posee el ser por participación: es preciso que tenga el ser por otro y llegar así a algo cuya naturaleza sea su mismo ser, puesto que de otra manera se procedería indefinidamente. Y este ser por esencia es quien da el ser a todas las cosas. En otro lugar dice el Aquinate que Dios no es por participación puesto que “es su mismo Ser; la creatura, en cambio, no es su ser, pero se dice que es, en cuanto participa del ser”<sup>660</sup>. Solo el Ser por esencia puede subsistir como perfección separada, que por lo mismo incluye toda perfección. Del Ser mismo subsistente procede todo ente y toda perfección separada. Lo cual ya nos permite apreciar no solo cómo no se puede entender la acción de enseñar desligada del ser, sino que además, cómo se hace imposible una consideración plena de la acción del maestro sin una referencia a Aquel del que toda perfección procede como de su principio último.

Todos los entes que no son Dios, ciertamente *son*, tienen ser, pero poseen el ser de modo parcial, lo poseen según la medida de la esencia en que lo reciben. El ente es en la medida en que participa del acto de ser. De allí que el Aquinate define la participación como: “el hecho de que una cosa reciba de manera parcial, algo que pertenece a otra de manera total”<sup>661</sup>. A Dios le pertenece el ser de modo esencial y total, mientras que a la creatura, de modo limitado y parcial. Pero dicha limitación, insistimos, no se debe al ser, sino al hecho de que esté participado. La esencia finita es, de suyo, contracción, limitación del ser. Por eso puede decir Tomás de Aquino que los entes “no son imperfectos por causa del mismo ser en absoluto, pues no tienen el ser según toda su posesión, sino que participan del ser por un cierto modo particular e imperfectísimo”<sup>662</sup>. La perfección de los entes, precisamente, se funda en su acto de ser, mientras que su limitación en su modo relativo y participado de tenerlo.

El ser del ente, por tanto, no se identifica con el ente, sino que es su acto. Por lo que el ente no es todo el ser. Ni extensivamente, porque hay otros entes que también son y

---

<sup>659</sup> *Deus enim per suam essentiam est ipsum esse subsistens: nec est possibile esse duo huiusmodi, sicut nec possibile foret esse duas ideas homini separatas, aut duas albedines per se substantes. Unde quidquid aliud ab eo est, necesse est quod sit tanquam participans esse, quod non potest esse aequale ei, quod est essentialiter ipsum esse* (TOMÁS DE AQUINO. *De Malo*, q.16, a.3, in c.).

<sup>660</sup> *Quia Deus dicitur ens hoc modo quod est ipsum suum esse; creatura vero non est ipsum suum esse, sed dicitur ens, quasi esse participans* (TOMÁS DE AQUINO. *In II Sent.*, d.16, q.1, a.1, ad 3).

<sup>661</sup> *Est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicitur participare illud* (TOMÁS DE AQUINO. *In Lib. Boeth. De ebdo.*, lect. 2, n. 23).

<sup>662</sup> *Illa vero quae tantum sunt, non sunt imperfecta propter imperfectionem ipsius esse absoluti: non enim ipsa habent esse secundum suum totum posse, sed participant esse per quendam particularem modum et imperfectissimum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. I, cap. 28, n.4).

tienen ser, ni intensivamente, porque el ente tiene ser según un modo determinado que es el que le da la esencia. Así dice Tomás de Aquino: “Se dice que una cosa es más o menos noble según que su *esse* se contraiga a un modo de nobleza mayor o menor”<sup>663</sup>. Lo cual significa que un ente contrae el ser más o menos. El *esse* es acto y perfección, pero que se contrae y limita, como dijimos más arriba, en la medida en que es recibido por una esencia<sup>664</sup>. Así se ve claramente que los entes poseen el ser parcialmente, no según toda su actualidad y perfección. El mismo Aquinate lo deja claro en el *Comentario al De Caelo de Aristóteles* cuando señala que: “Participar no es sino recibir parcialmente algo de otro: he aquí el primer y supremo orden de los entes”<sup>665</sup>. El ente, por tanto, es ente por participación: “Porque así como lo que tiene fuego y no es fuego está encendido por participación, así también lo que tiene ser y no es el ser es ente por participación”<sup>666</sup>. El ente es, no por la esencia, sino por la participación del acto de ser. Por la esencia es tal ente.

Profundizando en la naturaleza de la participación, explica Cardona, que participar significa tanto “tomar parte” como “tomar una parte”<sup>667</sup>. Esta ambivalencia etimológica es la que posibilita distinguir dos sentidos del término “participación”:

1) Sentido material y cuantitativo: Esto es, tomar parte en un todo. Lo cual supone que un todo cuantitativo es dividido en partes que son distribuidas entre los participantes, como por ejemplo, la participación en un premio en dinero. En este sentido, no solo no es posible que cada uno pueda tomar el todo, sino que el todo mismo desaparece.

2) Sentido inmaterial y cualitativo: Esto es, participar significa tener una finalidad común, cooperación, comunidad de sentimientos, etc. De esta manera se dice que se participa en una alegría, en la voluntad común de hacer algo, etc. Como se ve, en este sentido, al no ser material puede ser participado por todos y el bien que se participa no se pierde o destruye. De todas maneras, en este sentido, la participación supone que

<sup>663</sup> *Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate: nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. I, cap.28, n. 2).

<sup>664</sup> “El *esse* no es comparado a otro como el recipiente al recibido, sino como lo recibido al recipiente”. *Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.4, a.1, ad 3).

<sup>665</sup> *Participare nihil aliud est quam ab alio partialiter accipere. Hic est igitur primus et supremus ordo entium* (TOMÁS DE AQUINO. *In II de Caelo et mundo*, lect. 18, n.6).

<sup>666</sup> *Quia sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.3, a.4, in c.).

<sup>667</sup> CARDONA, C. *Olvido y memoria del ser*, p. 366.

hay un sujeto que participa de una determinada perfección, pero no de modo exclusivo ni de modo total.

Entendida la participación en su sentido inmaterial y cualitativo, es posible a su vez, como enseña Cardona, distinguir dos sentidos diversos de participación<sup>668</sup>:

a) Uno que recibe el nombre de predicamental, en el que lo participado se encuentra en los mismos participantes según todo su contenido esencial, como por ejemplo, diversos individuos participan de una especie;

b) Otro que puede denominarse trascendental, en el que lo participado existe “fuera” de los participantes y estos no lo tienen más que en diversos grados. De este modo los accidentes participan del ser de la sustancia<sup>669</sup>.

Evidentemente, que cuando se dice que el ente tiene un *esse* participado, se alude a este último sentido. En efecto, se dice que el ente participa del ser no sólo en el sentido de que el ser del ente no agota la plenitud extensiva del ser, como mi humanidad no agota la plenitud extensiva de esa forma, que puede darse en otros, sino sobre todo, en el sentido de que el ente es formalmente finito en el aspecto intensivo, es decir, que es siempre un modo de ser, pero no es el ser sin más.

Es esta noción de participación la que le ofrece al Aquinate la clave para precisar la estructura más profunda del ente real. Lo que es por participación se compone realmente de participante y participado, y en una relación de potencia y acto, pero una relación acto-potencial, que ya no está en el orden predicamental de la materia y la forma, sino en un orden trascendental<sup>670</sup>. En el ente real, el acto no es la forma, sino que es el ser mismo participado, *actus essendi* y la esencia es *potentia essendi*, una cierta capacidad de ser. El acto de ser aparece como acto de todo acto, perfección de toda perfección, pero que en la creatura está limitado. Dios posee el ser de modo pleno y total, sin que su esencia lo limite según una cierta capacidad de ser. Es el mismo Ser

---

<sup>668</sup> Ibidem, p. 368.

<sup>669</sup> Ibidem, pp. 369-370.

<sup>670</sup> La noción de participación describe la estructura del ser en su totalidad, especialmente en la determinación de la relación entre lo infinito (el Absoluto) y lo finito. En cuanto tal, dicho concepto se halla presente (implícita o explícitamente) en toda filosofía que pretenda ser una explicación de la realidad en todo su alcance. En estrecha relación con el concepto de participación, se halla también la noción de trascendencia y, en sentido opuesto, la de inmanencia. Participación y trascendencia se presentan así como términos correlativos. La participación, en su sentido primordial, es la relación trascendente del ente (el ser por participación) con el Ser (el Ser por esencia) (PRIETO, L.J. “Metafísica de la participación y de la inmanencia. Confrontación de los estilos de filosofar de Santo Tomás y Kant”, *Revista Agustiniiana*, Vol. 50, núm. 153, 2009, p. 653).

subsistente. Las creaturas, en cambio, no poseen el ser totalmente, sino solo parcialmente según la medida de la esencia en la que el ser es recibido.

#### 1.4.- Jerarquía de los entes creados

Visto que el *esse* es acto y perfección y visto también que dicho *esse* es participado por los entes creados, se hace fácil ver que cuanto mayor sea la participación, mayor será el acto y la perfección del ente. Así, aparece una admirable jerarquía entre los entes, fundada precisamente, en esos grados de participación. “Según el modo en el que una cosa tiene ser, así es el modo de su perfección”<sup>671</sup>. Esto supone que el ser es la única perfección real, que hace que cualquier otra perfección sea en la medida en que se constituye como un grado de participación en el ser. Si un ente es imperfecto, no es por el ser que posee, sino por no ser el ser, por poseerlo parcialmente. En efecto, el ser es la perfección común a todas las cosas. Es el ser el acto constitutivo y más radical, aquello por lo que las cosas son. Por lo tanto, cualquier otra perfección antes debe ser, es decir, ha de tener el ser, de lo contrario, nada sería. Tomás de Aquino insiste en que el *esse*, lejos de ser un concepto vago y vacío, es la máxima perfección. Dice en la cuestión disputada *De Potentia*:

Esto que llamo ser es lo más perfecto entre todo, y es así porque el acto es siempre perfección respecto a la potencia. Cualquier forma significada no se entiende en acto a no ser que sea puesto el ser. Pues la humanidad o la igneidad pueden considerarse como existente en la potencia de la materia, o como en el poder del agente, o también como en la inteligencia, pero son existentes en acto porque tienen ser. De donde esto que llamo ser es la actualidad de todos los actos y, por lo mismo, la perfección de todas las perfecciones<sup>672</sup>.

Como se aprecia, el ser no es solo un acto o perfección, sino que es la perfección de todas las perfecciones, la actualidad de todos los actos, como ya hemos dicho. Por consiguiente, el *esse* no es una actualidad que advenga a actos ya constituidos, sino que es el acto primero por el cual todo es y es perfecto. El ser es acto primero y más íntimo, principio de entidad para todo ente. Tal vez, donde más claramente está expuesta esta doctrina es en el texto de la *Summa Theologiae*, siempre citado en relación a este tema, pero que no podemos dejar de mencionar. Dice Tomás de Aquino:

---

<sup>671</sup> *Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.I, cap. 28, n.2).

<sup>672</sup> *Ad nonum dicendum, quod hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum* (TOMÁS DE AQUINO. *De potentia*, q.7, a.2, ad 9).

El mismo ser es lo perfectísimo de todas las cosas, pues se compara como acto respecto a todo; pues nada tiene actualidad sino en cuanto es; por lo que el mismo ser es la actualidad de todas las cosas, e incluso de las mismas formas; luego no se compara a lo otro como lo recipiente a lo recibido, sino como lo recibido a lo recipiente, pues cuando digo ser del hombre o del caballo o de cualquier otra cosa, considero al mismo ser como lo formal y recibido. Y no como aquello a lo que compete ser<sup>673</sup>.

Se aprecia aquí como el *esse* no es una forma más, sino que es acto de ser, esto es, lo que hace ser no solo al ente, sino a todas las perfecciones del ente, incluida a la forma. Pero más aún, solo desde la actualidad del *esse* y de su diversa participación en los entes es que se puede explicar la diversidad de grados y jerarquía que existe entre los mismos entes. Una jerarquía que va desde los niveles ínfimos en los que la materialidad limita de tal modo las perfecciones del ser que resulta la mayor potencialidad, hasta los ángeles incorpóreos y, por ello, máximamente en acto, según es posible en una creatura. Sobre esta jerarquía comenta Canals, siguiendo a Tomás de Aquino:

No podría tener sentido alguno decir que el hombre es más excelente que el perro...que existe algo más excelente cuando existe un hombre que cuando existe un perro..., si no aparece, constituyendo en el horizonte ontológico, aquello que en distintas proporciones pueda ser participado, según más o menos, por esta o aquella esencia determinada y finita<sup>674</sup>.

La mayor o menor perfección no se debe a otra cosa que a mayor o menor actualidad del *esse*. Solo en esta perspectiva de grados de ser puede ser comprendida más plenamente la realidad. El ser es acto y perfección de todas las cosas y se da según grados de perfección que suponen un orden y una jerarquía, a la vez que supone una dependencia del *Ipsum Esse Subsistens*, que le otorga toda su consistencia ontológica y su capacidad operativa. En este sentido, una consideración metafísica que margine al ser como acto, necesariamente se imposibilita para una plena comprensión de la estructura esencial del ente mismo y no permite ver en toda su unidad al entero orden del universo y sus causas. De modo que es desde el “ente” que todas las cosas pueden comprenderse más plenamente<sup>675</sup> y entre ellas, desde luego, la acción del maestro, que

---

<sup>673</sup> *Ad tertium dicendum quod ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens. Cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud cui competit esse* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.4, a.1, ad 3).

<sup>674</sup> CANALS, F. *Cuestiones de Fundamentación*, p. 211.

<sup>675</sup> “La importancia de la noción tomista de *esse* abarca –huelga decirlo– todos los problemas de estructura que conciernen tanto a Dios como a la creatura; tienen su eje, dicho en términos tomistas, en la distinción real de esencia y acto de ser. Alrededor de esta tesis giran, en la metafísica de santo Tomás, especialmente los problemas de la estructura y de la causalidad de lo finito (creación, conservación, moción divina)” (FABRO, C. *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*. Navarra: Eunsa, 2009, p. 251).



supondrá, como veremos, dependencia del *Esse* divino y orden y jerarquía entre los entes.

### 1.5.- *El carácter dinámico del esse*

Ahora bien, el *esse* es acto, pero el acto es perfección. “En la medida en que una cosa es en acto es perfecta”<sup>676</sup>. Y es perfección ilimitada. Evidentemente que las perfecciones que encontramos a nuestro alcance son perfecciones limitadas, pero esto se debe a que se encuentran recibidas en sujetos potenciales. En el orden creado no hay perfecciones subsistentes, sino sujetos que poseen perfecciones. Por eso, ejemplifica Tomás de Aquino de manera muy clara diciendo:

Si un cuerpo caliente no tiene toda la perfección del calor, es evidente que esto se debe a que no lo participa en toda su plenitud; pero si, en cambio, existiese un calor subsistente por sí, no le podría faltar nada de la *virtus* del calor<sup>677</sup>.

Este texto revela el carácter dinámico del acto. Como señala Guiu, el término *virtus* sugiere una plenitud de energía que se difunde: una expansión perfectiva<sup>678</sup>. El acto, tal como lo concibe santo Tomás, no es perfección cerrada, riqueza egoísta, sino que como afirma el Aquinate:

Es propio de la naturaleza del acto comunicarse tanto como sea posible. De donde todo agente obra en cuanto es en acto. Obrar no es otra cosa que comunicar aquello por lo que el agente es en acto en la medida de lo posible<sup>679</sup>.

Este principio metafísico no nos revela un aspecto que se siga “extrínsecamente” del acto, sino que afirma la naturaleza misma del acto. Si consideramos el ser como acto, es preciso aceptar, explica Canals, “que es el ser mismo, en cualquier ente, lo originante de su actividad y, con ella, de toda su eficacia y fecundidad comunicativa y causativa de efectos propios de su naturaleza”<sup>680</sup>. Por el hecho mismo de que algo es en acto, es comunicativo de su propia perfección.

---

<sup>676</sup> *In quantum vero est actu, unumquodque perfectum est* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.II, cap.41, n.6).

<sup>677</sup> *Manifestum est enim quod, si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem, sed si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.4, a.2, in c.).

<sup>678</sup> GUIU, I. *Ser y obrar*, p.88.

<sup>679</sup> *Dicendum, quod natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile* (TOMÁS DE AQUINO. *De potentia*, q.2, a.1, in c.).

<sup>680</sup> CANALS, F. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, p. 140.

Todo ente obra desde y por su acto de ser y según su naturaleza o esencia, que es la que determina la capacidad de ser del ente. Todo lo que en el ente hay de comunicación perfecta –de obrar, de actuar, de perfeccionar–, le viene en virtud del carácter difusivo de la perfección del ser. Y la distinta realización de esta comunicación de perfección –con la imperfección que pueda traer consigo tal comunicación, en tanto que el agente, al obrar se perfeccione– le vendrá al ente según la esencia actuada por su acto de ser. Dicho de otro modo, la perfección es naturalmente expansiva, el acto es esencialmente generoso y de suyo comunicativo de sí mismo. Es perfección que tiende a ser comunicada, por lo que en la medida en que un ente está en acto obra, y obra comunicando aquello por lo que está en acto. La operación perfecta, dice Canals, “es de suyo “ser”, porque el ser mismo es acto consistente en sí, íntimamente substantivo y por ello operante”<sup>681</sup> El obrar sigue al ser y el modo de obrar sigue al modo de ser. Ahora bien, ningún agente obra sino en tanto que comunica aquella perfección que posee. Así, por ejemplo, el fuego comunica la perfección del calor que posee como propia. Es desde el calor como acto que puede comunicar su perfección a otro. De manera análoga sucede con el maestro, como veremos detenidamente, quien porque posee en acto la ciencia en su entendimiento, puede comunicarla a otro.

El obrar, explica Canals, sigue al ser, no porque pertenezca esencialmente a la actualidad del ente la dualidad de lo entitativo y de lo operativo, sino precisamente porque es el acto el que por sí exige la comunicación de sí mismo en que toda operación consiste<sup>682</sup>. De suyo, sigue diciendo Canals: el acto, y propiamente el acto de ser, es activo y operante: perfección difusiva de bien: El bien es difusivo y comunicativo de sí, dice Tomás de Aquino, siguiendo a Dionisio<sup>683</sup>. De tal manera, que un ente será activo en la medida en que esté en acto, siendo más activo y comunicativo de sí, cuanto más posea el ser y menos activo y menos comunicativo, cuanto más deficientemente lo posea<sup>684</sup>. Dicho más simplemente, según la perfección del ser, así también será la perfección de la operación, siendo la operación comunicar aquello por lo que el agente está en acto.

---

<sup>681</sup> CANALS, F. *Cuestiones de Fundamentación*, p. 217.

<sup>682</sup> *Idem*.

<sup>683</sup> *Sed bonum est diffusivum et communicativum sui, secundum Dionysium* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.73, a.3, arg.2). CANALS, F. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, p. 142.

<sup>684</sup> Cfr. CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 696.

## 1.6.- El carácter difusivo del bien

El bien y el ente se convierten<sup>685</sup>. Todo ente, por su acto de ser, tiene una aptitud radical para ser apetecido, de allí que la bondad ontológica, como explica Millán Puelles, sea “la aptitud que todo ente posee, ni más ni menos que por lo que él mismo es, para poder ser querido”<sup>686</sup>. De manera que el carácter difusivo del bien es preciso, en primer lugar, fundarlo en el mismo ser en cuanto es acto y perfección. En tanto que el ser es dinámico, activo y comunicativo de sí, se entiende que aquello que comunica es su propia perfección y bondad. “Cada cual obra en cuanto está en acto, y al obrar difunde el ser y el bien en las demás cosas”<sup>687</sup>. Y cuanto más actualidad y perfección, más bondad es la que comunica. Como cada ente obra por cuanto que está en acto, al obrar se convierte en principio comunicativo y difusivo en otros de su ser y, con ello, de su bondad<sup>688</sup>.

Pero no es este, ni el único, ni el principal modo de entender la difusividad del bien. En efecto, de modo principalísimo decimos que el ente es comunicativo del bien en razón de que es fin. En efecto, en tanto que la perfección en acto es apetecible para el ente imperfecto, este es atraído por el bien como fin a conseguir. Así dice Tomás de Aquino en la *Summa contra gentiles*: “La razón de bien se funda en su apetibilidad. Tal es el fin que mueve al agente a obrar. Se dice, por esto, que el bien tiende a la difusión de sí mismo y del ser”<sup>689</sup>. Pero hay que añadir, no obstante, que esta apetibilidad del bien en tanto que fin se funda en la perfección comunicativa del principio, pues “todo efecto se dirige hacia la causa de la que procede [dado que] el bien del efecto depende de su causa”<sup>690</sup>. Dicho de otro modo, todo ente en la medida en que es bueno difunde su perfección, pero lo hace atrayendo hacia sí. Por lo que cuando la causa final obra, de parte de lo causado, se apetece, se tiende. En síntesis, es el bien el que atrae, y si el deseo es racional, se tiende queriendo, pero se tiende de ese modo porque se está

---

<sup>685</sup> *Respondeo dicendum quod bonum et ens sunt idem secundum rem* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.5, a.1, in c.); También en la cuestión en la que aborda el tema de la verdad señala: *Et ideo, sicut bonum convertitur cum ente* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.16, a.3, in c.).

<sup>686</sup> MILLÁN PUELLES, A. *Léxico Filosófico*, p. 246.

<sup>687</sup> *Unumquodque autem ex hoc agit quod actu est. Agendo autem esse et bonitatem in alia diffundit* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. I, cap. 37, n.5).

<sup>688</sup> *Natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile* (TOMÁS DE AQUINO. *De Potentia*, q.2, a.1 in c.).

<sup>689</sup> *Ratio vero boni est ex hoc quod est appetibile. Quod est finis. Qui etiam movet agentem ad agendum. Propter quod dicitur bonum esse diffusivum sui et esse* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.I, cap.37, n.5).

<sup>690</sup> *Est autem ulterius considerandum quod omnis effectus convertitur ad causam a qua procedit, ut Platonici dicunt. Cuius ratio est quia unaquaeque res convertitur ad suum bonum, appetendo illud; bonum autem effectus est ex sua causa, unde omnis effectus convertitur ad suam causam, appetendo ipsam* (TOMÁS DE AQUINO. *In De divinis nominibus*, c.1, lect.3).

siendo atraído. Cuanto más perfecto es un bien es más difusivo, más perfecta es su difusión y más íntima la inclinación de quien tiende a él.

De manera que Dios, bondad infinita, no solo difunde su bondad en la medida en que comunica sus propias perfecciones a las creaturas, sino que también lo hace atrayendo a las creaturas hacia sí mismo. Es este carácter difusivo del bien el que, de alguna manera, da razón de esa radical dependencia de Dios que poseen las creaturas, pero a su vez, de esa tendencia natural de la creatura hacia la posesión de Dios. Por eso, una acción como la de enseñar que podría ser considerada simplemente como una acción por la que un hombre ayuda a otro a paliar la deficiencia de conocimiento que tiene, vista a la luz de estos principios, aparece como una acción vinculada a la bondad divina, en tanto que su fundamento último está en Dios, fuente de toda bondad, al igual que su fin, que no puede ser sino el mismo Dios que por su perfección atrae todo hacia sí mismo.

Todo ente creado, debido precisamente a la distinción entre su ser y su obrar, necesita de su obrar para perfeccionarse. Analizado así el obrar del ente finito, se aprecia cómo no es solo manifestación del ser del ente, sino también culminación perfectiva del mismo. Toda sustancia, dice Tomás de Aquino, “*est propter operationem*”<sup>691</sup>. Las operaciones propias del ente son un fin, pero también, la manera específica de alcanzar su fin trascendente, pues algo es perfecto en cuanto es en acto y, por eso, la perfección última de un ente consistirá en el obrar propio por el cual el ente alcanza su fin. Así dice el Aquinate: “La operación propia de cualquier cosa es su fin, pues es una segunda perfección. Por eso, el que está bien dispuesto a su operación propia se llama virtuoso y bueno”<sup>692</sup>.

Ahora bien, no debe entenderse la comunicación solo como una difusividad hacia afuera (*ad extra*). Ciertamente que según nuestro modo de conocer, la operación tiene que ver primeramente con las acciones de las cosas corpóreas y, por tanto, la perfección del comunicar aparece como dando algo a otro, como una comunicación hacia fuera. Pero considerado el ente según que tiene ser, según que es acto perfecto, la comunicación no es solo hacia fuera, sino que es también hacia el propio interior, es una acción *ad intra*. Así, por ejemplo, si bien las operaciones immanentes como el

---

<sup>691</sup> *Omnis substantia est propter suam operationem* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.I, cap. 45, n.6).

<sup>692</sup> *Propria operatio cuiuslibet rei est finis eius: est enim secunda perfectio ipsius; unde quod ad propriam operationem bene se habet, dicitur virtuosum et bonum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.III, cap. 25, n.3).

entender o el amar humanos tienen una exterioridad que es perfectiva de otro, su fundamento último está en una acción puramente interior.

En esta perspectiva, Dios que es el mismo Ser subsistente al que no le falta perfección alguna, puesto que es Acto puro y perfecto, no determinado por potencia alguna, poseedor de toda la virtud de ser (*virtus essendi*), es máximamente comunicativo de sí mismo. Máxima difusión de su propia perfección, no solo *ad intra*, engendrando el Verbo desde toda la eternidad y espirando el Amor subsistente, que es el Espíritu Santo; sino, *ad extra*, como veremos, comunicando sus perfecciones a las creaturas. Y es que comunicar sigue a la razón de acto, por eso, dice, el Aquinate que “toda forma es comunicable de sí”<sup>693</sup>.

El obrar, de esta manera, nos aparece como siguiendo al acto y a la perfección, pero algo está en acto y es perfecto en tanto que tiene *esse*, que es el acto de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones. De ahí que el ser, el *esse* sea la raíz de cuya plenitud de perfección brota el obrar. Este y no otro es el mismo e intrínseco dinamismo comunicativo y perfectivo del ser. Obrar no es, por tanto, *ex indigentia, sed ex plenitudine virtus essendi*. El obrar del ente, por lo tanto, aparece como íntimamente fundado en el acto de ser, porque el obrar también es. El ser es acto y perfección de todas las cosas, desde el cual todas las cosas pueden comprenderse más plenamente<sup>694</sup>. Por eso, nunca podrá alcanzarse una consideración verdaderamente metafísica de la acción de enseñar, como pretendemos en esta investigación, ni mucho menos de la creación y del orden del gobierno divino en el que Tomás de Aquino la ubica, mientras no se ponga en relación con el acto de ser (*esse*). Es el carácter intrínsecamente operativo del ser, su carácter difusivo de perfección, así como la participación de ese mismo ser en las creaturas, lo que nos permitirá fundar debidamente el obrar de estas y, por tanto, el obrar del maestro como comunicativo de la ciencia que posee al discípulo.

---

<sup>693</sup> *Unde omnis forma, quantum est de se, communicabilis est* (TOMÁS DE AQUINO. *In I Sent.*, d.4, q.1, a.1, in c.).

<sup>694</sup> “La importancia de la noción tomista de *esse* abarca –huelga decirlo– todos los problemas de estructura que conciernen tanto a Dios como a la creatura; tienen su eje, dicho en términos tomistas, en la distinción real de esencia y acto de ser. Alrededor de esta tesis giran, en la metafísica de santo Tomás, especialmente los problemas de la estructura y de la causalidad de lo finito (creación, conservación, moción divina)” (FABRO, C. *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, p.251).

## 2.- La creación como comunicación de ser y de bondad

Establecidos los anteriores principios metafísicos, nos será posible ahora comprender más perfectamente el fundamento último del orden del gobierno divino, así como la especial participación que tiene en ese orden la acción del maestro humano. No obstante, para acercarse de modo propio al estudio del gobierno divino, conviene primero considerar la creación, entendida como producción o comunicación de ser<sup>695</sup>. Si bien puede resultar extraño comenzar una reflexión sobre la acción de enseñar por la consideración de la acción creadora de Dios, no lo es tanto, si se ha comprendido que Tomás de Aquino ubica dicha acción en el orden del gobierno divino y que el mismo Aquinate establece una íntima relación e implicación entre gobierno y creación, en tanto que “la conservación de las cosas por Dios no se da por alguna acción nueva, sino por la continuación de la acción que da el ser”<sup>696</sup>.

El estudio de la doctrina sobre la creación, de esta manera, nos sitúa en la perspectiva correcta de una comprensión metafísica de la acción del maestro, en tanto, nos posibilita ubicarnos en la consideración de los principios últimos del ser y del obrar humanos, pudiendo apreciar tanto su dependencia respecto de la acción divina, como de su real autonomía<sup>697</sup>.

La doctrina de santo Tomás, como veremos, salvaguarda la principalidad de Dios en el causar, pero sin disminuir la autonomía de las creaturas. Dios, desde toda la eternidad, quiere un bien, el fin último del universo, que no es otra cosa que la manifestación de su bondad. En vistas a ello, no sólo comunica su ser, a través de la creación, sino que ordena todo hacia su fin, con su providencia. Dispone todo de modo que se manifieste

---

<sup>695</sup> Por “creación” es posible entender, no solo la acción de crear que Dios realiza al comunicar el ser a las creaturas, sino también, el resultado de esa acción. En este sentido suele distinguirse entre: Creación activa y creación pasiva. Así lo enseña Ángel Luis González en su obra *Teología Natural*: “La creación puede entenderse como la acción de crear realizada por Dios y el efecto consiguiente a esa acción. Creación activa es el primer sentido, pasiva, el segundo. La acción de crear es Dios mismo; es decir, no se diferencia de la causa creadora. El ser del poder de Dios es idéntico a este poder. Dios no pasa de la posibilidad de crear a crear. La acción de crear se ejerce en Dios sin que en Él se dé nada que se distinga, en la realidad, de ella. La creación pasivamente tomada, es el efecto resultante, lo creado. Dios da el ser a la creatura, haciéndola dependiente. Por eso en la creación considerada desde lo creado hay dos temas: 1.- La procedencia completa: de la creatura con respecto al creador. 2.- La dependencia completa: Dios. Ambos suponen la real dependencia en el ser. Dios da el ser a las creaturas haciéndolas dependientes (Cfr. GONZÁLEZ, A.L. *Teología natural*. 2ª ed. Pamplona: Eunsa, 1991, p. 286).

<sup>696</sup> *Ad quartum dicendum quod conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem; sed per continuationem actionis qua dat esse* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 104, a.1, ad 4).

<sup>697</sup> Esto porque es un principio fundamental de toda la Modernidad, según hemos visto, que la referencia a Dios va en desmedro de la creatura. De algún modo, afirmar la acción de Dios hace superflua toda acción propia de los seres creados y, a la vez, afirmar la acción de las creaturas, sostener su principio propio de operación, exige prescindir de Dios.

su bondad y su gloria. Por eso, no hay providencia sin creación, pero igualmente no hay creación sin providencia. “Dios es ciertamente el hacedor, el arquitecto de todo el universo, pero también es su constructor, su sostenedor, su gobernador, la fuente de la vida, de su actividad y de su meta final”<sup>698</sup>.

### 2.1.- Dios como creador de todas las cosas

La creación es un pilar fundamental de la síntesis tomista, que al considerar a Dios como creador de todo lo que existe, lo constituye en la primera fuente y el origen de todas las cosas, de manera que nada puede entenderse propiamente sin referencia a dicha acción creadora, en tanto es Él el que le da sentido a toda realidad<sup>699</sup>. De allí que diga Santiago Ramírez en el comentario a la *Summa Theologiae* que:

Solo a base de la creación pueden explicarse y comprenderse el origen del mundo, la distinción entre Dios y el mundo, la unidad del ser y pluralidad de los seres, la contingencia y dependencia esenciales de la criatura, el verdadero ideal y norma de la vida humana<sup>700</sup>.

Por eso, si se quiere entender en su radical profundidad la acción de enseñar, es en la línea de esta comunicación de ser y de bondad que realiza Dios, que es preciso ubicarla para que ella aparezca en toda su real dimensión. Para lo cual, conviene primeramente, a fin de evitar confusiones, aclarar algunos términos que permiten comprender mejor de qué se habla.

Cuando hablamos de creación, no nos estamos refiriendo a la producción humana de algo a partir de algo dado, como cuando nos referimos a la creación artística o práctica, o a la creación de una institución, o a cuando nos referimos a que alguien es creativo. Tampoco, como explícitamente lo menciona el Aquinate, para referirnos a la elevación o promoción de algún hombre a una dignidad, como cuando se dice que alguien es creado obispo<sup>701</sup>. Ninguna de estas expresiones se refiere a una actividad divina, sino a actividades que pueden ser realizadas por el hombre y, por tanto, siempre y en todos los casos supone hacer algo desde unos materiales ya dados, re-formar lo que ya existe, dar forma nueva a alguna realidad moldeable, pero que tiene su ser previamente constituido. Como señala Ángel Luis González: “El poder creador del hombre, en

---

<sup>698</sup> Cfr. FARREL, W. *Guía de la Suma Teológica*. Madrid: Ediciones Palabra, 1982, p. 159.

<sup>699</sup> RAMIREZ, S. “Introducción a las cuestiones 44-46 de la Suma de Teología”, TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología*. Madrid: BAC, 1959, p. 473.

<sup>700</sup> Ibidem, p. 474.

<sup>701</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.45, a.1, ad 1.

cualquiera de sus manifestaciones, supone siempre, como presupuesto, algo preexistente, por lo que puede decirse que es un relativo crear<sup>702</sup>.

La noción de creación, tal cual la entiende Tomás de Aquino, expresa un sentido más radical. Si bien hay como en los casos anteriores una producción, es, sin embargo, la producción por antonomasia, mediante la cual Dios hace las cosas de la nada (*ex nihilo*). No se dice que las creaciones humanas no lo son porque no sean, de hecho, una verdadera producción de algo, sino porque no son ni pueden ser nunca, *ex nihilo*. De allí que la creación de la que hablamos, no tiene relación alguna con ninguna producción humana, puesto que no se trata de reestructuración de algo, ni información de la materia preexistente, sino de producción de la nada. En este sentido, la creación no es *educación*, puesto que en esta el agente extrae la forma inserta en la materia pasiva. No es tampoco *emanación* en el sentido en que el agente extrae, no desde la materia, sino desde sí mismo un ser semejante, en cuyo caso, lo emanado es de la misma naturaleza del principio del que procede<sup>703</sup>. No es, en síntesis, ni generación, ni transformación, ni cualquier tipo de producción humana. La creación es la producción divina de algo a partir de la nada. Profundizaremos ahora en esta cuestión.

### 2.1.1.- Creación, participación y causalidad

La idea de creación es planteada por santo Tomás de Aquino en varias de sus obras<sup>704</sup>, no obstante, en la *Summa Theologiae* es presentada como el modo en que las cosas proceden de Dios. Después de tratar el modo como proceden las Personas divinas en el seno de la Trinidad (q.27-q.43), trata de las creaturas en cuanto procedentes de Dios, lo cual le aporta un sentido más pleno<sup>705</sup>. Si primero se refiere a la comunicación íntima de su ser *ad intra*, inmediatamente después y en la misma lógica, se refiere a esa comunicación, pero *ad extra*<sup>706</sup>. La creación, de esta manera, es situada en el marco de una idea más general que es la de procesión<sup>707</sup>, pero no considerada como el modo en

---

<sup>702</sup> GONZÁLEZ, A.L. *Teología Natural*, pp. 276-277.

<sup>703</sup> Tomás de Aquino utilizará el término "emanación" pero privándolo de toda concepción emanantista, por lo que no adquiere en su obra este sentido que describimos aquí.

<sup>704</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *In II Sent.*, d.1, q.1; d. 37, q.1, a.2; *Summa contra gentiles*, L.II, cap.15; *In De Divinis Nominibus*, c.5, lect.1; *Compendium Theologiae*, c.68; *De Potentia*, q.3, a.5; *De substantiis separatis*, c. 9.

<sup>705</sup> PÉREZ GUERRERO, F.J. *La creación como asimilación a Dios*. Pamplona: Eunsa, 1996, p. 87.

<sup>706</sup> Más adelante precisamos este sentido de "ad extra" en la creación. Baste ahora señalar que la operación *ad extra* en Dios no es una acción transeúnte en el sentido en el que lo decimos del hombre.

<sup>707</sup> *Processio* es usado por santo Tomás para designar el origen de las personas divinas y también el origen de las creaturas. En la obra *De potentia*, q.10, a.1 dice santo Tomás que procesión se utilizó en primer lugar para designar el movimiento local; luego pasó a designar cualquier movimiento, bien fuera para indicar que una cosa viene después de otra, bien para dar a entender que una cosa tiene su origen en otra. Finalmente, puede usarse para remarcar el orden de origen, haciendo abstracción de



el que las cosas finitas proceden de otras igualmente finitas, sino como el modo en que algo procede de un principio divino, de tal manera que todo lo que existe viene a ser en virtud de dicho principio. La acción creadora de Dios es, de este modo, entendida por el Aquinate como “la emanación de todo el ser, por virtud de la causa universal, que es Dios”<sup>708</sup>, o bien “crear es propiamente causar o producir el ser de las cosas”<sup>709</sup>, lo cual supone una producción de todo el ser desde la nada, que si bien confiere a la creatura entidad propia y distinta de la divina, no por eso la hace menos dependiente del creador. Todo ha salido de Dios como principio primero del ser de las cosas y del cual depende toda la realidad.

Ahora bien, que Dios sea creador del ser de las cosas y que estas procedan de Dios, se prueba y manifiesta más claramente considerándolo en la línea del acto de ser y de la participación. En efecto, es la noción de participación el concepto que expresa con mayor precisión la relación que existe entre el ente finito y el Ser infinito, la creatura y el creador. Fabro señala que la creación es, para Tomás de Aquino, “una verdad que se puede demostrar de manera apodíctica. El argumento principal, que será el *único* argumento de las obras de su madurez, es el ‘principio de la participación’”<sup>710</sup>. Esta noción, entonces, aparece clave para comprender el tema que tratamos. Ya hemos dicho que el ente por participación exige la afirmación del Ser por esencia que comunica y da a participar el ser. El ser que está en las cosas creadas, no puede entenderse sino como procedente del Ser divino, así como tampoco el efecto propio puede entenderse sino como procedente de su propia causa<sup>711</sup>. Así por ejemplo, el fuego que tiene el calor por esencia, comunica su perfección propia y lo da a participar haciendo que el hierro pueda poseer dicha perfección, aunque de manera participada. Ahora bien, si se ha entendido adecuadamente la noción de participación, puede

---

todo movimiento y tiempo. En la *Summa Theologiae*, I, q. 27 afirma que “como toda procesión significa acción, así como la acción que tiende al exterior es una procesión hacia el exterior, así también la acción que permanece en el mismo agente es una procesión en el propio interior”. Las procesiones intratrinitarias “son la causa y la razón de la procesión de las creaturas” (TOMÁS DE AQUINO. *In I Sent.*, lib.1, d.14, q.1, a.1, in c.). Ver también: PÉREZ GUERRERO, F.J. *La creación como asimilación a Dios*. Pamplona: Eunsa, 1996, pp. 85-88.

<sup>708</sup> *Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.45, a.1, in c.).

<sup>709</sup> *Respondeo dicendum quod creare est proprie causare sive producere esse rerum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.45, a.6, in c.).

<sup>710</sup> FABRO, C. *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, p. 326.

<sup>711</sup> Ver TOMÁS DE AQUINO. *De Potentia*, q.3, a.5, ad 1. *Ad primum ergo dicendum, quod licet causa prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum creaturarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino; sicut nec proprius effectus potest intelligi nisi ut deductus a causa propria.*

comprenderse que esta no se da sin una relación de causalidad. En efecto, afirma Tomás de Aquino que:

Sólo Dios es su Ser, y en todas las demás cosas el ser difiere de la esencia, como dijimos. Por eso resulta evidente que sólo Dios es Ser por esencia y que todos los demás entes lo son por participación. Pero todo lo que es por participación tiene por causa lo que es por esencia, como todo lo que se quema es causado por el fuego<sup>712</sup>.

Santo Tomás concibe la diferencia entre Dios y los entes como la relación entre la perfección subsistente y la perfección limitada. La perfección subsistente es causa de que la perfección limitada se dé en el sujeto que la posee. Perfección limitada, por tanto, es sinónimo de perfección causada. Dios no sólo es causa primera, sino que es el Ser máximo del cual dependen los demás, puesto que no participa, sino que de él participan los demás seres. En efecto, el mundo no puede existir sin Dios, porque el mundo es contingente, no tiene en sí mismo la razón de su ser, sino que su ser queda fuera de su esencia, es realmente distinto de su esencia, y necesita por tanto recibir el ser, ser implantado en el ser por la acción creadora de Dios. Crear, por tanto, es exclusivo de Dios<sup>713</sup>, en tanto que solo aquel que es el Ser por esencia puede dar el ser absolutamente. En efecto, como señala Millán Puelles, comentando a Tomás de Aquino:

La capacidad de hacer algo sin tener que contar con nada que no consista en el propio poder activo es un poder infinito, que necesariamente se ha de dar en el Ser Infinito y solo en Él, es decir, en la única realidad que no se limita a “tener” ser en mayor o menor medida, sino que es el ser sin restricción<sup>714</sup>.

La creación es comunicación de ser, “dar esse a la cosa creada”<sup>715</sup>, por ella Dios da a participar del ser a todo lo que existe. Más aún, el término mismo de la creación es la participación del esse por el cual las creaturas son actualizadas, sacadas de la nada<sup>716</sup>. Esta fundamentación de la creación en la participación del ser, que tiene una clara influencia platónica, es complementada con el esquema aristotélico de la causalidad.

---

<sup>712</sup> *Solus enim Deus est suum esse, in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse eius, ut ex superioribus patet. Et ex hoc manifestum est quod solus Deus est ens per suam essentiam, omnia vero alia sunt entia per participationem. Omne autem quod est per participationem causatur ab eo quod est per essentiam, sicut omne ignitum causatur ab igne* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.61, a.1, in c.).

<sup>713</sup> “No es posible que un agente creado lleva a cabo, como agente principal, ninguna acción creadora, porque todo agente creado, por necesidad intrínseca es agente finito, y repugna que un ente tal lleve a cabo, por su propia virtud, una acción de eficacia infinita. Eso supondría ser finito e infinito al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto, es decir, una contradicción en los mismos términos (...). Ni siquiera un agente creado puede intervenir como causa instrumental, en el acto creador. Pues, ¿de qué modo podría, una causa creada, ayudar a la Causa primera, en su acción creadora?” (GARCÍA LÓPEZ, J. *Metafísica Tomista*, p. 669).

<sup>714</sup> MILLÁN PUELLES, A. *Léxico Filosófico*, p. 186.

<sup>715</sup> GUIU, I. *Ser y obrar*, p.102.

<sup>716</sup> Cfr. FABRO, C. *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, p. 333.

En la *Summa contra gentiles*, aparece también esta íntima relación entre creación, participación y causalidad:

Lo que se predica esencialmente es causa de todo aquello que se predica por participación, como el fuego es causa de todo lo ígneo en cuanto tal. Pues bien, Dios es Ente por esencia, porque es el ser mismo, y todo otro ente es por participación; porque el ente que es su ser no puede ser más que uno. Luego, Dios es causa del ser de todo lo demás<sup>717</sup>.

Dios al comunicar su ser, lo hace según el orden de la causalidad. Tomás de Aquino, fundado en el mismo principio de causalidad, vuelve en el mismo lugar a probar la acción creadora de Dios sobre las creaturas. “Todo lo que conviene a alguno y no en razón de su mismo ser, le conviene por razón de alguna causa, como lo blanco al hombre”<sup>718</sup>. Solo aquello que es por sí, aquello que existe necesariamente por sí y en virtud de su mismo ser, es incausado, esto es, no tiene causa alguna. Todo lo demás recibe su ser de éste<sup>719</sup>.

Ahora bien, ubicado en el orden de la participación, Tomás de Aquino no solo se refiere a la comunicación y participación del ser, sino que en tanto que Dios es la suma bondad, nos ubica en la línea de la comunicación y la participación del bien. En efecto, algo es bueno en cuanto es apetecible y es apetecible en tanto que es perfecto, pero Dios es Acto Puro de ser, máxima perfección, por lo que es máximamente apetecible y sumamente Bueno<sup>720</sup>. Dios no participa de la bondad, sino que es por esencia la bondad misma. Expresamente lo señala el Aquinate: “Lo que se dice por esencia es más eso mismo que lo que se dice tal por participación. Pero Dios es bien por su esencia, y todas las cosas lo son por participación”<sup>721</sup>. Dios no solo es el Ser por esencia que da a participar su ser, sino que es el Bien por Esencia y, por tanto, puede ser entendido, en tanto que *ens et bonum convertuntur*, dando a participar su

---

<sup>717</sup> *Quod per essentiam dicitur, est causa omnium quae per participationem dicuntur: sicut ignis est causa omnium ignitorum inquantum huiusmodi. Deus autem est ens per essentiam suam: quia est ipsum esse. Omne autem aliud ens est ens per participationem: quia ens quod sit suum esse non potest esse nisi unum ut in primo ostensum est. Deus igitur est causa essendi omnibus aliis* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. II, cap.15, n.5).

<sup>718</sup> *Omne enim quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut album homini* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. II, cap.15, n.2).

<sup>719</sup> Ahora bien, si dos cosas convienen en el ser es necesario, según lo dicho, que una sea causa de otra o que ambas tengan su causa en una tercera. El fuego conviene con lo calentado en la perfección del calor, de modo que el fuego es causa del calor en lo calentado; mientras que dos velas encendidas convienen en el calor, pero no es una causa de la otra, sino que es preciso buscar su causa fuera de ellas. Y así tienen como causa al fuego. Ahora bien, los entes no son el ser, sino que tienen ser. Luego un ente no puede ser causa del ser de otro. Es necesario que todo aquello que de alguna manera es, proceda de Aquel que es el Ser y que, por tanto, no tiene causa del ser. Dios es, así, causa de todo lo creado.

<sup>720</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.6, a.1, in c.

<sup>721</sup> *Sed Deus est bonus per suam essentiam, alia vero per participationem, ut ostensum est* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.I, cap. 41, n.3).

bondad<sup>722</sup>. De ese modo, cada cosa creada puede, de modo análogo, ser llamada buena, por la bondad divina participada. Y puede serlo, afirma el Aquinate: “Como principio primero, ejemplar, efectivo y final de toda bondad”<sup>723</sup>. De tal manera que al participar su bondad, Dios es causa primera, eficiente, ejemplar y final de todas las creaturas.

### 2.1.2.- Dios causa eficiente de la realidad

Siendo Dios el *Ipsum Esse Subsistens* es también la causa suma de toda la realidad. Dios es para todas las cosas, causa de su Ser. Causa que es, primeramente, eficiente y que constituye a Dios en hacedor de todas las cosas, Aquel que comunica todas las perfecciones a la realidad, comenzando por el ser. Y no sería así, si a alguna otra cosa le conviniera el ser por sí misma. Pero si lo hubiese, sería Dios, Ser subsistente, lo cual es imposible porque Dios es uno. En la *Summa Theologiae* afirma santo Tomás:

Es necesario afirmar que todo lo que existe de algún modo existe por Dios. Porque si se encuentra algo por participación en un ser, necesariamente ha de ser causado en él por aquel a quien esto le corresponde esencialmente, como se encandeece el hierro por el fuego. Se ha demostrado anteriormente (q.3, a.4) al tratar sobre la simplicidad divina, que Dios es por esencia el ser subsistente, y también se ha demostrado que el ser subsistente no puede ser más que uno, pues si la blancura fuese subsistente no podría haber más que una sola, pues se convierte en múltiple en razón de los sujetos en los cuales es recibida. Por lo tanto, es necesario que todas las cosas, menos Dios, no sean su propio ser, sino que participen del ser, y, por lo tanto, es necesario que todos los seres, que son más o menos perfectos en razón de esta diversa participación, tengan por causa un primer ser que es del todo perfecto. Por eso Platón dijo que es necesario presuponer la unidad antes que la multitud. Y Aristóteles en II *Metaphys.*, dice que lo que es ser en grado sumo y verdadero también en grado sumo es causa de todo ser y de todo lo verdadero; así como lo que es caliente en grado sumo es causa de todo lo caliente<sup>724</sup>.

---

<sup>722</sup> *Solus Deus est bonus per suam essentiam. Unumquodque enim dicitur bonum, secundum quod est perfectum. Perfectio autem alicuius rei triplex est. Prima quidem, secundum quod in suo esse constituitur. Secunda vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur, ad suam perfectam operationem necessaria. Tertia vero perfectio alicuius est per hoc, quod aliquid aliud attingit sicut finem. Utpote prima perfectio ignis consistit in esse, quod habet per suam formam substantialem, secunda vero eius perfectio consistit in caliditate, levitate et siccitate, et huiusmodi, tertia vero perfectio eius est secundum quod in loco suo quiescit. Haec autem triplex perfectio nulli creato competit secundum suam essentiam, sed soli Deo, cuius solius essentia est suum esse; et cui non adveniunt aliqua accidentia; sed quae de aliis dicuntur accidentaliter, sibi conveniunt essentialiter, ut esse potentem, sapientem, et huiusmodi, sicut ex dictis patet. Ipse etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, sed ipse est ultimus finis omnium rerum. Unde manifestum est quod solus Deus habet omnimodam perfectionem secundum suam essentiam. Et ideo ipse solus est bonus per suam essentiam (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.6, a.3, in c.).*

<sup>723</sup> *Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.6, a.4, in c.).*

<sup>724</sup> *Respondeo dicendum quod necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum*

Teniendo lo que no es Dios el ser por participación, se sigue que todo lo que existe, existe por Dios. Se trata de la fundamentación de la causalidad eficiente primera de Dios en su condición de plenitud de ser. Los ejemplos del calor o de la blancura son meras apoyaturas ilustrativas de la relación de participación, que, en rigor, sólo es admisible en el caso del *esse*. Esta referencia al *esse* como perfección unificada permite, además, establecer claramente la universalidad de la acción divina. La pregunta acerca de las cosas se refiere en este caso a su ser; no sólo al hecho de su existencia más o menos contingente, sino al contenido de su realidad, como una cierta medida del ser. Ser hombre o ser piedra son modos o medidas del ser. La pregunta entonces versa acerca de cómo y por qué esas cosas son. Su determinación entitativa remite a la necesidad de la causa de la producción de todo el ser de la cosa.

Así, la acción creadora se distingue de cualquier otra producción, porque al ser total y no tener presupuesto alguno, es *ex nihilo*<sup>725</sup>. En efecto, la creación no presupone nada en la cosa que se dice creada. Dios no crea desde una materia preexistente<sup>726</sup>. Nada hay como sustrato preexistente a la creación, sino que la acción por la que Dios causa y comunica el ser se extiende a todo lo que de algún modo es en las cosas. Ser creado significa, de esta manera, ser causado completamente<sup>727</sup>. Al ser una producción “de la nada”, esta acción creadora supone, además, que debe ser considerada como una acción inmanente a Dios, ya que no puede tender a algo exterior, porque efectivamente es “*ex nihilo*”, pero por otra parte, en cierto modo también es transeúnte, al contar con un término exterior que es la creatura. Por tanto, en cuanto a la formalidad de la acción,

---

*esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est. Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem. Et Aristoteles dicit, in II Metaphys., quod id quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri, sicut id quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.44, a.1, in c.); ver también: TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.II, cap.15; *De potentia*, q.3, a.5.

<sup>725</sup> Siendo absolutamente necesario afirmar la causalidad y principalidad de Dios con respecto a las creaturas, no es, sin embargo, suficiente para desentrañar el profundo misterio del ser de lo real. Esto de diversos modos es también afirmado por las filosofías orientales, por la filosofía presocrática, por la filosofía griega hasta los neoplatónicos, por la filosofía árabe, por el racionalismo e idealismo moderno, incluso por el panteísmo. Se vuelve necesario afirmar, como lo hace Tomás de Aquino, la acción creadora de Dios sobre todos los seres, es decir, afirmar que Dios es quien da el ser a todo lo que existe y lo da, sin contar con realidad alguna preexistente. Dios es causa, no solo del movimiento, cambio o mutación en las creaturas, como sostenían los griegos incluido Aristóteles, sino de su mismo ser, lo cual exige que la producción sea *ex nihilo*. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, L.II, cap. 15.

<sup>726</sup> *Esse autem simpliciter per creationem causatur, quae nihil praesupponit: quia non potest aliquid praeesistere quod sit extra simpliciter* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.II, cap.21, n.4).

<sup>727</sup> Cfr. GUIU, I. “Metafísica de la creación según Santo Tomás”. *Revista E- Aquinas*, 1/8, 2003, p. 32.

explica Pérez Guerrero, “ésta es immanente, pero en cuanto a su virtualidad es transeúnte: la acción misma *formaliter* no es realmente *ad extra*, sino solo *virtualiter*”<sup>728</sup>.

Esto supone que no hay materia receptora que pueda recibir algún tipo de mutación<sup>729</sup>, por lo que solo imaginativamente puede la creación ser considerada como movimiento<sup>730</sup>. La acción divina no termina propiamente en la creatura, pues no puede ser limitada por ningún principio potencial pasivo: si termina en la creatura es solo virtualmente. De allí que hay que afirmar que la creación no es un cambio o mutación que supone un término *a quo*, desde el cual se inicia dicho cambio o movimiento<sup>731</sup>. Dios no obra moviendo, como los hombres que producen todo desde una realidad preexistente, sino que en la creación obra dando todo el ser. Así dice santo Tomás:

Lo que obra solamente moviendo y cambiando no es causa universal del ser; pues por el movimiento y el cambio no resulta el ente del no ente sin más, sino este ente de este no-ente. Más Dios es el principio universal del ser, según se ha probado; por tanto, no se limita su obrar al que encierra movimiento o cambio<sup>732</sup>.

De hecho es gracias a la acción creadora que puede darse algún cambio o movimiento. Solo a partir del acto creador adquieren las creaturas su calidad de subsistentes en su género, siendo recién a partir de allí que “todos los cambios serán generaciones que supondrán ya un sujeto preexistente”<sup>733</sup>. Dicho de otro modo, todo cambio o movimiento –y entre ellos el paso de no saber a saber– supone, para ser comprendido plenamente, que se lo entienda como dependiente de la acción por la que recibe el ser

---

<sup>728</sup> PÉREZ GUERRERO, J.F. Op. Cit., p.89.

<sup>729</sup> La fórmula “de la nada” debe ser entendida negativamente, como ausencia de causa material, es decir, como “no de algo” y, afirmativamente, tan solo como orden de posterioridad respecto a la privación, y no como materia o principio pasivo de la acción.

<sup>730</sup> “La emanación que es la creación no es una mutación o cambio real, ni pertenece a la categoría de acción. El concepto propio y esencial de mutación o cambio se opone al concepto de emanación o producción total de la nada. No cabe decir que por la acción transformante se hace todo sin presuponer nada. Pues toda mutación supone un sujeto en el que se suceden las formas –sujeto que pasa de una a otra–, o supone un punto de partida que pasa al término final. La primera es una mutación formal; la segunda, total” (CRUZ CRUZ, J. “Sentido original de la creación”, TOMÁS DE AQUINO. *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, Pamplona: Eunsa, Volumen II/1, 2005, p.40).

<sup>731</sup> En la creación no hay causa material *in qua*, como el alma se produce en el cuerpo. Dice el Aquinate: “Dios, al dar el ser por la creación, simultáneamente produce aquello que recibe el ser” (TOMÁS DE AQUINO. *De potentia*, q.3, a.1, ad 7). En la creación no hay movimiento ni mutación ni devenir. Toda mutación exige un sujeto permanente que pasa de un extremo o término positivo a otro también positivo; en la creación y lo mismo en la aniquilación, que responde a ella como la corrupción responde a la generación, uno de los términos es la nada, el no ser, algo totalmente negativo y el sujeto no existe realmente bajo este término como no existente y por eso concebimos y expresamos la creación a modo de mutación o cambio; pero en realidad no hay tal mutación.

<sup>732</sup> *Quod agit tantum per motum et mutationem non competit universali causae eius quod est esse: non enim per motum et mutationem fit ens ex non ente simpliciter, sed ens hoc ex non ente hoc. Deus autem est universale essendi principium, ut ostensum est. Non igitur sibi competit agere tantum per motum aut per mutationem* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. II, cap.16, n.5).

<sup>733</sup> PETIT, J.M. “Razón y fe ante la creación del mundo”, *Obras completas. Al servicio del reinado de Cristo*. Barcelona: Tradere, 2011, T. II, v. 1, p. 348.

absolutamente, esto es, la acción creadora. La finitud propia de las creaturas que son causadas, entonces, es en razón de que su ser participa del *Ipsum esse subsistens*, todo les es debido a Dios. En efecto, cuando un hombre “crea”, produce algo, por ejemplo, una escultura, esta no le es debida íntegramente al escultor, sino que en parte le es debida al mármol. En la creación *ex nihilo*, no siendo un cambio, todo el ser de la cosa es recibido de Dios.

Más aún, en la cosa creada, el no-ser es anterior al ser<sup>734</sup>; pero no con una anterioridad temporal, sino con una anterioridad de naturaleza. Al ser Dios causa eficiente de todo el ser, sin materia preexistente, absolutamente todo el ser de la creatura está en dependencia con Dios. Por eso, con respecto a la realidad creada, es preciso decir que la “creación es algo en lo creado sólo en cuanto a la relación”<sup>735</sup>. Dios cuando crea, produce las cosas sin movimiento, como hemos señalado, lo cual supone que se anula también la acción y la pasión, propias de las producciones sobre alguna materia preexistente<sup>736</sup>. Así el fuego actúa sobre el agua, la cual padece dicha acción. Suprimido el movimiento queda, pues, solamente la relación entre el creador y lo creado. Por ello la finitud de lo creado no es un límite que este le imponga a Dios. Ciertamente, es un límite, pero no algo que al creador le venga impuesto por algún otro ser, sino el límite que a todo ente producido le impone el mismo creador<sup>737</sup>.

Toda esta reflexión nos permite aseverar que el ser de la creatura es intrínsecamente dependiente del Ser de Dios. Si consideramos el caso de un sujeto que sufre un movimiento o cambio, la relación con quien mueve es una relación de dependencia *in fieri*, mientras que en el caso del sujeto creado la relación es dependencia *in esse*. Por tanto, es preciso dejar bien establecido que la creación considerada en la creatura significa la relación de dependencia *in esse* que guarda la creatura al creador, o si se

---

<sup>734</sup> Cfr. GUIU, I. “Metafísica de la creación según santo Tomás”, p. 23.

<sup>735</sup> *Respondeo dicendum quod creatio ponit aliquid in creato secundum relationem tantum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.45, a.3, in c.).

<sup>736</sup> La sucesión en las operaciones de las cosas proviene de la deficiencia de la materia, que no está desde un principio lo conveniente dispuesta para recibir la forma; de donde, cuando la materia está perfectamente dispuesta para la forma, la recibe instantáneamente. Y de aquí que, como lo diáfano está siempre en la última disposición para la luz, en seguida que se presente lo luminoso, en el acto se ilumina; y no precede movimiento alguno por parte de lo que se ha de iluminar, sino tan sólo el movimiento local por parte de lo que ilumina, necesario para hacerse presente. Pero en la creación no hay exigencia alguna previa por parte de la materia, ni falta tampoco nada al agente para obrar que le pueda venir posteriormente por el movimiento, puesto que es inmóvil, según se ha demostrado en la primera parte de esta obra. Luego sólo resta decir que la creación se verifica instantáneamente. Por lo que una cosa, al mismo tiempo que se crea, ya es creada, así como a la vez se ilumina y es iluminada (TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, L.III, cap.19).

<sup>737</sup> Por otro lado también hay que afirmar que es verdad que un ser que esté exento de todo límite no es posible que sea creado por Dios, no porque lo absolutamente ilimitado pueda existir sin Dios, sino porque lo ilimitado es Dios mismo y este no puede crearse a sí mismo. Si algo es creado, no puede ser Dios, ni, por tanto, ilimitado.

quiere, la relación de dependencia que guarda la creatura respecto del creador como principio de su propio ser. Puede decirse que más pertenece a la creatura el no ser que el ser, pues el ser no lo tiene por sí misma, sino por Dios. El ser por el que es, sin el cual no sería en absoluto, lo tiene recibido de Dios. Ser creado, entonces, significa depender de Dios en el ser. La creatura para reconocerse verdaderamente en lo que es, debe afirmar su dependencia radical con respecto al creador, sin el cual, tornaría a la nada<sup>738</sup>. Es evidente que el maestro humano y su acción han de guardar esa misma dependencia radical, lo cual nos permite entender más plenamente la necesidad que se tiene de hacer esta consideración en torno a la creación.

En Dios, por su parte, la relación no es real para con las creaturas, sino sólo de razón. Dios se encuentra fuera del orden propio de la creatura y, por tanto, cualquier relación que pudiera guardar con ella es ajena a su propia naturaleza. Más aún, la acción creadora de Dios, en última instancia, se identifica con la misma esencia divina, puesto que no hay distinción en Dios, entre su Ser y su Obrar, como hemos dicho<sup>739</sup>. Dios trasciende de modo absoluto el orden de lo creado por cuanto la procesión de ese orden no es una procesión por naturaleza sino por intelecto y voluntad<sup>740</sup>. La naturaleza divina es, en sí misma considerada, incomunicable; por lo tanto, toda procesión natural en Dios y toda relación real en él es *ad intra*, es decir, no es una procesión de algo distinto de Dios sino de Dios mismo, y no es una relación hacia algo distinto de Él sino hacia él mismo. Por eso dice Tomás de Aquino:

Cuando la creatura se refiere al creador, la relación se fundamenta en la creatura de modo real (*in re*), mas en Dios solo de razón; de ahí que la relación misma implicada en el nombre de creación no ponga algo en el creador, sino solamente en lo creado<sup>741</sup>.

Según esto, la afirmación de la causalidad eficiente de Dios fundada en la participación del ser, supone tanto el carácter absolutamente trascendente de Dios con respecto a la realidad creada, como la presencia íntima de Dios en sus creaturas. Sobre esto volveremos más adelante.

---

<sup>738</sup> La composición trascendental de esencia y *esse* (...) tiene como par la dependencia total de la creatura con respecto al Creador, tanto en el ser como en el obrar (FABRO, C. *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, p. 326).

<sup>739</sup> La acción de crear es Dios mismo; es decir, no se diferencia de la causa creadora. El ser del poder de Dios es idéntico a este poder. Dios no pasa de la posibilidad de crear a crear. La acción de crear se ejerce en Dios sin que en Él se dé nada que se distinga, en la realidad, de ella (Cfr. GONZÁLEZ, A.L. *Teología natural*, p. 286).

<sup>740</sup> Cfr. PÉREZ GUERRERO, F.J. Op. Cit., pp. 99-100.

<sup>741</sup> *Quando creatura refertur ad creatorem, relatio realiter fundatur in creatura, et in Deo secundum rationem tantum: unde ipsa relatio importata in nomine creationis non ponit aliquid in creatore, sed in creato tantum* (TOMÁS DE AQUINO. *In II Sent.*, d.1, a.2, ad 5).



La separación entre el ser creado y el Ser eterno de Dios permite que el Aquinate salve la absoluta trascendencia de Dios con relación al mundo y se aleje de cualquier forma de panteísmo que pueda identificar de algún modo el Ser de Dios y el ser del mundo<sup>742</sup>. Contra esta forma de panteísmo, así como contra la de origen estoico, según la cual Dios es el alma del mundo, el Aquinate opone el principio de que Dios no puede ser parte constitutiva de las cosas del mundo. Como causa eficiente, Dios no se identifica con la forma ni con la materia de las cosas cuya causa es, sino que su ser y su actuación son absolutamente primeros, es decir, trascendentes, con relación a dichas cosas<sup>743</sup>.

### 2.1.3.- Dios como causa ejemplar de toda la realidad

Dios es causa eficiente de todos los entes, siendo trascendente a ellos, pero a la vez, al dar a participar su ser, está íntimamente presente en sus creaturas. Por lo que Dios no es solo causa eficiente, sino que es también causa ejemplar de toda la realidad. La causa ejemplar no es otra cosa que la idea existente en la mente de un artífice, que produce, como causa eficiente, el efecto que, por su parte, imita a dicha idea como ejemplar o modelo<sup>744</sup>. En este sentido, Dios lo es en cuanto tiene en su mente las razones según las cuales se ha de configurar toda la realidad. El artista crea en la materia una determinada forma según el ejemplar establecido, tanto si este ejemplar está delante de sus ojos como si, con anterioridad, lo ha concebido en su mente. Ahora bien, en el caso de Dios, las razones o ideas divinas no se distinguen realmente de su Esencia, sino que son esa misma Esencia en cuanto imitable *ad extra*. Lo cual no significa sino que lo que Dios crea, o pone en la existencia fuera de Él, es una participación de la bondad divina, pero “a modo de semejanza”. En efecto, las creaturas poseen una semejanza con Dios, puesto que todo agente obra algo semejante a sí.

---

<sup>742</sup> Santo Tomás alude a dos formas de panteísmo para refutarlas. La primera es la de Amalrico de Bena, que considera a Dios como “el principio formal de todas las cosas”, es decir, la esencia o naturaleza de todos los seres creados. La segunda es la de David de Dinan, quien identificó a Dios con la materia prima.

<sup>743</sup> A la doctrina metafísica de la creación no le afecta cualquier doctrina científico-experimental que explique o pretenda explicar el modo físico o biológico del origen del universo o el origen de la vida. Es un prejuicio bastante extendido el plantear el problema de la creación y de la evolución como doctrinas contrapuestas radicalmente, de modo tal que si se admite una no puede admitirse la otra. Este falso dilema solo puede estar apoyado en el abuso de una de las dos vertientes de la alternativa: abuso de ciencia experimental (que trascienda el dato observable y analizado) o abuso de metafísica (que viviese de espaldas o despreciase las realidades físicas). La creación del ser por parte de Dios no excluye una evolución posterior, excluye en cambio, la evolución universal, es decir, aquella que incluyese al propio Dios o al alma humana (GONZÁLEZ, A.L. *Teología natural*, p. 295).

<sup>744</sup> GARCÍA LÓPEZ, J. *Metafísica tomista*, p. 677.

Ahora bien, como dice Tomás de Aquino, esa semejanza se puede entender de tres maneras, debido a los diversos modos que existen de comunicar una forma: En primer lugar, algunas cosas, se llaman “semejantes” por participar de la misma forma, bajo el mismo concepto y del mismo modo, y de esa forma, las cosas no solo son semejantes, sino iguales<sup>745</sup>. Es el caso de dos cosas igualmente blancas. Esta semejanza, dice el Aquinate, es la más perfecta. También se llaman “semejantes” a aquellas cosas que se comunican en la misma forma, por el mismo concepto, pero no en el mismo modo, sino según un más o un menos. Esta es una semejanza imperfecta, que Tomás de Aquino aclara con un ejemplo, a saber, dos cosas que son blancas, pero una lo es más y otra menos. Finalmente, se llaman “semejantes” aquellas cosas que se comunican en la misma forma, pero no bajo el mismo concepto. Este es el caso de los agentes no unívocos. Pues, como dice Tomás de Aquino:

Como quiera que todo agente hace algo semejante a sí mismo en cuanto agente, y todo lo hace según su forma, es necesario que en el efecto haya alguna semejanza de la forma del agente<sup>746</sup>.

De este último modo es la semejanza que Dios comunica a la creatura, aunque no según que el agente y el efecto están en una misma especie, como el hombre genera al hombre, sino simplemente, según una analogía, es decir, “en cuanto que Dios es el Ser por esencia y todos los demás lo son por participación”<sup>747</sup>.

Dios, de modo análogo, busca comunicar su misma bondad en las creaturas, dándola a participar. Es evidente, no obstante, que no se trata de una participación de la misma naturaleza divina, o de alguno de sus atributos, de tal manera que la perfección participada se mantuviera en la creatura con el mismo rango que tiene en Dios. Se trata, como explica García López:

De una semejanza remota, que no tenga más parangón con la perfección divina que el que consiente la mera unidad de analogía, y precisamente de una analogía con distancia infinita<sup>748</sup>.

Esto nos permite afirmar que esa semejanza a la vez supone una desemejanza entre las creaturas y Dios, porque la participación o causalidad trascendental lleva consigo un

---

<sup>745</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.4, a.3, in c.

<sup>746</sup> *Cum enim omne agens agat sibi simile in quantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.4, a.3, in c.).

<sup>747</sup> *Ad tertium dicendum quod non dicitur esse similitudo creaturae ad Deum propter communicantiam in forma secundum eandem rationem generis et speciei, sed secundum analogiam tantum; prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.4, a.3, in c.).

<sup>748</sup> GARCÍA LÓPEZ, J. *Metafísica tomista*, p.677.

descenso o caída ontológica de lo Simple a lo compuesto, del Todo a lo parcial, del Infinito a lo finito, de lo Uno a lo múltiple. En efecto, no se puede olvidar que aquello que en la creatura está distinguido y multiplicado está en Dios, sin embargo, enteramente unido y simplificado, y que la perfección divina no resulta de la acumulación o concentración de todas las perfecciones creadas en una perfección más compleja y, por ello, más rica, sino que es en Dios que existen todas las perfecciones de modo simple y uno, y se derrama a las creaturas de modo compuesto y múltiple. Aquello que en Dios está unificado y simple, se da en la creatura, múltiple y diversificado. Por eso, como diremos más adelante, no puede una sola creatura manifestar de modo conveniente la inmensa riqueza de la bondad de Dios, por lo que serán necesarias diversas creaturas y muy diferentes entre sí, que es precisamente lo que Dios ha querido y ha creado<sup>749</sup>. En tanto que su finalidad es manifestar su bondad y darla a participar a las creaturas, se ve que por la diversidad la manifiesta de un mejor modo.

Ahora bien, esa diversidad se da según un orden, que es lo que propiamente quiere Dios, porque ese orden es lo que propiamente manifiesta la perfección o bondad divinas. Pero si el mismo orden es lo querido por Dios, es necesario, enseña Tomás de Aquino:

Que Dios tenga la idea de dicho orden. Mas no es posible tener idea de un todo si no se tiene un conocimiento propio de cada uno de los elementos que lo integran, y así un arquitecto no puede tener idea de un edificio si no conoce cada una de sus partes. Por consiguiente es necesario que en la mente divina existan las razones propias de todas las cosas que ha creado<sup>750</sup>.

Por tanto, es en la sabiduría divina que están dichas razones de todas las cosas, conectadas o trabadas constituyendo el orden del universo, que existe en la mente divina, y cuya semejanza, no obstante, puede ser participada de diversas maneras por

---

<sup>749</sup> Aunque toda perfección que hay en las creaturas desciende ejemplarmente de Dios, como del principio que precontiene en sí entera y exclusivamente (*unice*) las perfecciones de todos, sin embargo, ninguna creatura puede recibir aquella perfección según aquel modo con que se da en Dios. Por lo tanto, por el modo de recibir, decae o falla en la representación perfecta del ejemplar. De ahí también que en las creaturas haya ciertos grados, en la medida en que algunas consiguen de Dios más perfecciones y más nobles, y participan más plenamente (TOMÁS DE AQUINO. *In I Sent.*, d.22, q.1, a.2, in c.).

<sup>750</sup> *Sed si ipse ordo universi est per se creatus ab eo, et intentus ab ipso, necesse est quod habeat ideam ordinis universi. Ratio autem alicuius totius haberi non potest, nisi habeantur propriae rationes eorum ex quibus totum constituitur, sicut aedificator speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cuiuslibet partium eius. Sic igitur oportet quod in mente divina sint propriae rationes omnium rerum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.15, a.2, in c.).

los diversos seres. De este modo puede afirmarse que Dios es el primer ejemplar de todo<sup>751</sup>.

#### 2.1.4.- Dios como causa final de toda la realidad

Dios es causa de todo el ser: es causa eficiente y ejemplar, pero es también y más principalmente, causa final de toda la creación. Y es que como afirma Tomás de Aquino, el fin es la causa de las causas (*causa causarum*)<sup>752</sup>. La causalidad del fin es la primera, puesto que todas las demás causas deben al fin el ser causas en acto<sup>753</sup>. Por este motivo, el término más adecuado para nombrar a Dios en cuanto causa de las creaturas es el de “Bien”, puesto que el bien, al tener razón de apetecible, implica relación de causa final, cuya causalidad, insistimos, es primera. Así lo dice el Aquinate:

Causando, el bien es anterior al ser, como el fin lo es a la forma. Por este motivo, entre todos los nombres cuyo significado va referido a la causalidad divina, antes que el ser se pone el bien<sup>754</sup>.

Por otra parte, los fines posteriores son causa de que los fines anteriores lo sean, pues nada se mueve a un fin próximo si no es en razón del último. Así, el fin último debe ser la primero en el orden del causar. Por lo tanto, Dios, en cuanto causa primera de todas las cosas, debe ser el fin último de todas ellas. Ahora bien, es necesario hacer notar que en tanto que Dios no es solo lo primero *in causando*, sino también *in essendo*; no puede:

1.- Ser fin como lo es aquello que, siendo lo primero en la intención, es lo último en el orden del ser. Así, de ninguna manera puede ser Dios fin como algo que se intenta producir.

---

<sup>751</sup> *Quae quidem licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.44, a.3, in c.).

<sup>752</sup> *Unde finis est causa causalitatis efficientis, quia facit efficiens esse efficiens: similiter facit materiam esse materiam, et formam esse formam, cum materia non suscipiat formam nisi per finem, et forma non perficiat materiam nisi per finem. Unde dicitur quod finis est causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis. Materia enim dicitur causa formae, inquantum forma non est nisi in materia; et similiter forma est causa materiae, inquantum materia non habet esse in actu nisi per formam* (TOMÁS DE AQUINO. *De principiis naturae*, cap. 4). Ver también: *Summa Theologiae*, I, q.5, a.2, ad 1; *In II Sent.*, d.9, q. 1, a.1, ad 1: *Ad primum ergo dicendum, quod finis est causa causarum*.

<sup>753</sup> Esto es así agente no hace sino por el fin y puesto que la materia se reduce al acto de la forma por la acción del agente, tanto el agente como la materia y la forma son causas por el fin.

<sup>754</sup> *Et sic, in causando, bonum est prius quam ens, sicut finis quam forma, et hac ratione, inter nomina significantia causalitatem divinam, prius ponitur bonum quam ens* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.5, a.2, ad 1).

2.- Ser fin como algo para lo cual se desea hacer algo, puesto que Dios no puede adquirir nada por la acción de la creatura. Por lo tanto, Dios es fin de las creaturas, no como algo realizado por ellas, ni tampoco como algo para lo cual las creaturas consigan algo, sino solo como algo que las creaturas obtienen. En tanto que fin, Dios se da a las creaturas como su Bien máximo.

Dios es causa de todo el ser, lo comunica según las razones propias de su sabiduría, pero con una determinada finalidad. Dios es también causa final de todo lo que existe. Todo ha sido hecho por Dios y para Dios. Pero no ha de entenderse que cree para Sí en cuanto que su finalidad sea colmar alguna necesidad suya, sino que crea para comunicar su Ser y su bondad. Dios, enseña el Aquinate, no produjo las criaturas movido por la necesidad, ni por alguna otra causa extrínseca, sino “por el amor de su bondad”<sup>755</sup>. Obra no para adquirir sino para difundir, para comunicar el bien. Hemos dicho que Dios es el *Ipsum Esse Subsistentes*, acto y perfección infinita, sin mezcla de potencialidad ni imperfección, por lo que obra *ex plenitudine*, para manifestar su bondad. Así lo dice expresamente:

Dios, que es agente primero de todas las cosas, no obra de modo que con su acción adquiera algo, sino de modo que con su acción da algo, porque no está en potencia para que pueda adquirir algo, sino solo en acto perfecto por el cual puede otorgar algo<sup>756</sup>.

No obstante, hay que señalar que no “da algo”, no otorga y comunica como si saliera de sí, como si al darlo o comunicarlo lo perdiese. Siendo Dios Acto puro de ser es suma y plenamente perfecto, es el sumo y perfecto Bien, difusivo de sí mismo. Y sobre esta difusión enseña Tomás de Aquino que “el bien tiende a expandirse del mismo modo que el fin a impulsar”<sup>757</sup>. En efecto, el bien mueve como fin al que se tiende, es algo que atrae siempre y que por ello tiene razón de causa final. De tal manera que comunica su bien atrayendo hacia sí, por lo que su actuar no es sino para comunicar esa bondad, para darla a participar a otros. Así lo enseña en la *Summa Theologiae*:

---

<sup>755</sup> *Per hoc enim quod dicimus Deum omnia fecisse verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturae. Per hoc autem quod ponimus in eo processionem amoris, ostenditur quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam aliam causam extrinsecam; sed propter amorem suae bonitatis* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.32, a.1, ad 3).

<sup>756</sup> *Deus autem qui est primum agens omnium rerum, non sic agit quasi sua actione aliquid acquirat, sed quasi sua actione aliquid largiatur: quia non est in potentia ut aliquid acquirere possit, sed solum in actu perfecto, ex quo potest elargiri* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. III, cap. 18, n.5).

<sup>757</sup> *Ad secundum dicendum quod bonum dicitur diffusivum sui esse, eo modo quo finis dicitur movere* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.5, a.4, ad 2).

Al primer agente, que es exclusivamente activo, no le corresponde actuar para adquirir algún fin, sino que tan solo intenta comunicar su perfección que es su bondad<sup>758</sup>.

La finalidad de la creación no es otra que la comunicación de la bondad divina, todo lo que quiere Dios, lo quiere en virtud de dicha comunicación de bien. Comunica el ser para que las creaturas puedan participar de la bondad divina. De modo que todo viene de Dios, las cosas existen por Dios y se mantienen en el ser por Dios. Pero, en tanto que Dios es causa final, junto con proceder de Dios, las cosas están ordenadas a Él, existen por Dios y para Dios<sup>759</sup>.

En efecto, cuando decimos que Dios difunde, no debe entenderse solo según la operación de la causa eficiente, puesto que puede en sentido amplio referirse a cualquier causa, tales como influir, hacer y otras cosas similares. Por eso, este difundir, en tanto que es del bien, entraña difusión de causa final, no de causa eficiente, y esto por dos razones: En primer lugar, porque esta última como tal no es medida y perfección de la cosa, sino más bien inicio; en segundo lugar, porque el efecto participa de la causa eficiente según la asimilación de la forma solamente, mientras que a la causa final sigue la cosa según todo su ser, y en esto consiste la razón de bien<sup>760</sup>.

Hay que hacer notar aquí que, en tanto los agentes creados participan de la bondad difusiva de Dios, en tanto que comunican aquello por lo que están en acto, también ellos han de obrar *ex plenitudine*, en cuanto les sea posible. Pero, no ocurre así exactamente, porque los agentes finitos no son enteramente agentes, sino que también son pacientes, ya que están constituidos de potencia y acto. De ahí que dichos entes en tanto que obran, en su mismo obrar, buscan adquirir algo que no tienen y por ello no solo buscan dar, sino también adquirir. En cambio, Dios que es acto puro de ser, sin mezcla de potencialidad alguna, es máximamente generoso porque obra solo para participar su bondad. Se aprecia entonces, en relación con la tesis que sostenemos, que más perfectamente se asemeja a Dios, aquel agente que al obrar busca comunicar aquello por lo que está en acto, que el que obra buscando conseguir algún bien para sí mismo. El maestro, obrará de modo más semejante a Dios, cuanto más busque comunicar la ciencia que posee, que cuando actúe intentando conseguir alguna utilidad para sí.

---

<sup>758</sup> *Sed primo agentis, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, 44, a.4, in c.).

<sup>759</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. III, cap.17-18.

<sup>760</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.21, a.1, ad 4.

Esto se aprecia más claramente al considerar que la acción de crear es absolutamente libre por parte de Dios. Esto supone que Dios no crea por necesidad de su naturaleza ni por un motivo distinto de su propia esencia. En la creatura, por otra parte, no existe la menor necesidad de ser creada. En efecto, la forma en cuanto tal no preexiste en el efecto causado, sino que es causada en el efecto; luego, antes o fuera de la creación no había ninguna forma y lo que no es no puede engendrar necesidad. En lo que respecta a la materia, en el caso de la causalidad creadora, tampoco preexiste o escapa a esa causalidad y, por tanto, tampoco puede imponer necesidad, pues de suyo no es. De tal manera que lo intentado y querido por Dios es difundir su propia bondad en las creaturas: esta es la única finalidad de la creación. De esta manera, la misma creación no puede considerarse como necesaria, a la vez que Dios mismo no puede actuar movido por algo externo como ocurre en el orden del obrar humano. Es propio de la bondad divina comunicarse, sin suponer la búsqueda por parte de Dios de ninguna perfección para sí mismo. Así enseña santo Tomás que:

El fin de la voluntad divina no puede ser otro que su bondad pues no obra movida por el fin que ha de ser producido en el ser, como el artífice obra para rematar su obra, pues su bondad es eterna e inmutable, tanto que nada puede acrecentarla. Tampoco se podría decir que Dios obra para perfeccionarse, ni tampoco obra para adquirir este fin para sí como el rey pelea para conquistar la ciudad, pues Él es su propia bondad. Hay que concluir que obra por el fin en cuanto produce el efecto a modo de participación del fin<sup>761</sup>.

Por ello, si consideramos la bondad que hay en las creaturas, es preciso afirmar que dicha bondad no es sino la bondad divina participada. De esta manera, como afirma Petit:

Completando esta unidad del acto creador por parte de Dios que tiene a su bondad por principio y fin del acto creador nos aparece una tesis tomista fundamental: con un mismo acto de amor se ama Dios a Sí mismo y a todo lo que ha creado<sup>762</sup>.

Dios ama a la creatura con el mismo amor con el que se ama a Sí mismo puesto que su finalidad al crear no es otra que manifestar su propia bondad, como hemos dicho. La creación no se confunde con Dios, pero tampoco el ser creado es arrojado por Dios, como una especie de juego divino, sino que Dios intenta solo comunicar su perfección, difundir su propio Bien. Es la divina bondad el fin de todas las cosas. Nada extraño a Él

---

<sup>761</sup> *Finis autem divinae voluntatis non potest esse nisi eius bonitas. Non autem agit propter hunc finem producendum in esse, sicut artifex agit propter constitutionem artificiatum: cum bonitas eius sit aeterna et immutabilis, ita quod ei nihil accrescere potest. Nec etiam posset dici quod propter eius meliorationem Deus agat. Nec etiam agit propter hunc finem acquirendum sibi, sicut rex pugnat ut acquirat civitatem: ipse enim est sua bonitas. Restat igitur quod agat propter finem in quantum effectum producit ad participationem finis* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. II, cap. 35, n.7).

<sup>762</sup> PETIT, J.M. "Razón y fe ante la creación del mundo según santo Tomás de Aquino", p.349.

puede ponerse como fin de la creación. Queriendo su bondad, quiere la existencia de los otros seres como participación de su ser<sup>763</sup>. Dios quiere su bondad como fin y todo lo demás como ordenado al fin. Su bondad es por tanto la razón de querer los seres distintos de Él<sup>764</sup>. Así lo dice expresamente Tomás de Aquino en la *Summa contra gentiles*: “El fin de la divina voluntad al producir las cosas es su bondad en cuanto se manifiesta por las cosas causadas”<sup>765</sup>. En efecto, es su propia bondad, pero en cuanto manifestada en las creaturas, la razón última de la creación. Dicho de otro modo, Dios crea para que las creaturas participen de su bondad y así se asemejen a Él. De esta manera, la creación nada agrega al ser divino.

No obstante estas precisiones es necesario aclarar aún más que esa comunicación de bondad no es algo distinto del Ser mismo de Dios. Esto sería lo mismo que afirmar que Dios tiene una finalidad diversa de Él. Por eso el padre Ramón Orlandis aclaraba este punto diciendo que el fin de la actividad externa de Dios no es la comunicación de la bondad, que es algo creado, sino su propia bondad. “Este es el único fin de Dios, el único valor absoluto que para Sí mismo aprecia”<sup>766</sup>. Dios ama su propia bondad en cuanto participada a las creaturas. Lo cual permite apreciar más claramente el carácter trascendente de Dios, esto es, su radical distinción con respecto a lo creado.

Las creaturas, por su parte, habiendo recibido su ser y su bondad de Dios, intentan alcanzar su propia perfección. Pero, como señala Tomás de Aquino, “el mismo es el fin del agente y el del paciente en cuanto tales, aunque de distinta manera, porque una y la misma es la perfección que el agente intenta comunicar y la que el paciente tiende a conseguir”<sup>767</sup>. De manera que, si como hemos dicho, el fin del agente divino es la comunicación de la bondad divina, es claro que el fin de la creatura no puede consistir sino en poseer, según su modo propio, dicha bondad, esto es, en asemejarse a la perfección y bondad divinas. Por tanto, “la bondad divina es el fin de todas las cosas”<sup>768</sup>, ya se la considere como la perfección que Dios quiere comunicar, ya se la

---

<sup>763</sup> *Of necessity God loves his goodness but communicates it freely to beings through creation* (O'ROURKE, F. *Pseudo Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2005, p. 225).

<sup>764</sup> Cfr. PETIT, J.M. “Razón y fe ante la creación del mundo según santo Tomás de Aquino”, p. 350.

<sup>765</sup> *Finis enim divinae voluntatis in rerum productione est eius bonitas inquantum per causata manifestatur* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. II, cap. 38, n. 15).

<sup>766</sup> ORLANDIS, R. *Pensamientos y ocurrencias*. Barcelona: Editorial Balmes, 2000, p. 392.

<sup>767</sup> *Est autem idem finis agentis et patientis, inquantum huiusmodi, sed aliter et aliter, unum enim et idem est quod agens intendit imprimere, et quod patiens intendit recipere. Sunt autem quaedam quae simul agunt et patiuntur, quae sunt agentia imperfecta, et his convenit quod etiam in agendo intendunt aliquid acquirere* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.44, a.4, in c.).

<sup>768</sup> *Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.44, a.4, in c.).



considere como la perfección que el universo creado trata de conseguir o de asimilar. Todo, absolutamente todo, se ordena a Dios:

Todos los seres desean a Dios como fin desde el momento en que desean algún bien (...) porque nada tiene razón de bien ni de deseable más que en cuanto participa de la semejanza de Dios<sup>769</sup>.

En este sentido, la consideración de Dios como causa final de todo lo creado aparece como la razón más última y radical por la cual existen las cosas. La razón más profunda para la creación no es otra que las creaturas alcancen aquello para lo que han sido creadas: la unión con Dios como su bien y último fin.

De esta manera hemos visto que siendo Dios la causa eficiente, ejemplar y final de todas las cosas, se sigue que realmente hay un solo primer principio de todas ellas<sup>770</sup>, al cual todo ha de ordenarse y referirse y, sin el cual, la misma realidad creada pierde su sentido y su inteligibilidad.

#### 2.1.5.- *El esse como efecto propio de Dios*

Una vez visto que Dios es el creador de todo lo que existe como causa eficiente, ejemplar y final, es conveniente profundizar en dos cuestiones íntimamente vinculadas con la creación y de especial interés para la tesis que planteamos. Se trata en primer lugar, como ya se anticipa en el título de este apartado, de hacer más patente y manifiesto que el efecto propio de Dios al crear es el esse como acto, en el cual se funda la perfección y consistencia ontológica de las creaturas; y en segundo lugar, una cuestión muy relacionada con la anterior y que abordaremos en el apartado siguiente, a saber, la presencia de Dios en las cosas.

Enseña el Aquinate que cuando entre cosas diversas se encuentra algo en común, es necesario que este algo sea causado, así como diversos cuerpos calientes tienen calor por el fuego. Ahora bien, las cosas creadas son diversas, no obstante, coinciden todas en algo común: el esse. Por lo tanto, es necesario que haya un principio del esse<sup>771</sup>. Y siendo el esse lo más universal, su causa propia ha de ser el agente primero y universal

---

<sup>769</sup> *Ad tertium dicendum quod omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum, sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione, quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundum quod participat Dei similitudinem* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.44, a.4, ad 3).

<sup>770</sup> *Ad quartum dicendum quod, cum Deus sit causa efficiens, exemplaris et finalis omnium rerum, et materia prima sit ab ipso, sequitur quod primum principium omnium rerum sit unum tantum secundum rem* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.44, a.4, ad 4).

<sup>771</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.65, a.1.

que es Dios. Los demás agentes no pueden ser capaces de producir el ser sin más, sino solo el ser esto, como ser hombre o ser blanco. De manera que, dice el Angélico: “el esse sin más es causado por creación, lo cual no presupone nada, porque no puede preexistir nada que esté fuera del ente *simpliciter*, mientras que por las demás clases de acciones se hace este o tal ente”<sup>772</sup>. Evidentemente que Dios no crea solo el ser, es todo el ente el que crea y así lo dice claramente el mismo Doctor Angélico: “Dios, al mismo tiempo que da el ser, produce aquello que recibe el ser”<sup>773</sup>. Pero la creación tiene propiamente como término de referencia el ser mismo de la cosa creada y, por medio del ser mismo, su esencia. Sin el esse no existiría nada de la creatura. Luego se puede decir que la causa formal de la creación es el esse *ut actus* y mediante él, también la esencia *ut potentia essendi*, concreada juntamente con el ser<sup>774</sup>.

Se ve, entonces, cómo si bien lo que Dios crea son entes concretos, finitos, que participan el esse según la medida de la esencia y que, por tanto, suponen esa composición radical esencia-esse, no obstante, es posible afirmar que aquello que Dios crea propiamente es el esse. Ciertamente que un hombre puede engendrar un hombre y una planta otra planta, pero el esse es efecto propio de Dios, las creaturas no pueden comunicar el ser, solo son concausa. Así como se dice que lo visto es el color a pesar de que sea siempre algo coloreado, del mismo modo, decimos que lo creado es el esse, aunque este sea del ente. Así lo afirma claramente el Aquinate en distintos lugares: “El primer efecto de Dios en las cosas es el ser mismo, que todos los otros efectos presuponen y sobre el que se fundan”<sup>775</sup>. Y en otro lugar:

El primer efecto es el ser (*esse*) mismo, que se presupone a todos los otros efectos y que él mismo no presupone ningún otro efecto; y, por eso es preciso que dar ser en cuanto tal sea efecto sólo de la primera causa según su propia virtud<sup>776</sup>.

El efecto propio de la acción de crear no es ser de una determinada manera, sino el ser sin más y esto solo le corresponde a Dios. En la obra *Liber de Causis* enseña el

---

<sup>772</sup> *Esse autem simpliciter per creationem causatur, quae nihil praesupponit: quia non potest aliquid praeesistere quod sit extra ens simpliciter. Per alias factiones fit hoc ens vel tale: nam ex ente praeesistente fit hoc ens vel tale* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.II, cap. 21, n.4).

<sup>773</sup> *Ad decimumseptimum dicendum, quod Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit* (TOMÁS DE AQUINO. *De potentia*, q.3, a.1, ad 17).

<sup>774</sup> GUIU, I. “Metafísica de la creación según Santo Tomás”, p.32.

<sup>775</sup> *Primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt, et supra quod fundantur* (TOMÁS DE AQUINO. *Comp. Theol.*, c.68, n.116).

<sup>776</sup> *Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum; et ideo oportet quod dare esse in quantum huiusmodi sit effectus primae causae solius secundum propriam virtutem* (TOMÁS DE AQUINO. *De potentia*, q.3, a.4, in c.). Ver también: “Él mismo es quien da el ser a las cosas. Las otras causas lo son como quienes determinan aquel ser” (*In II Sent.*, d.1, q.1, a.4); “la creación propiamente mira al ser de la cosas” (TOMÁS DE AQUINO. *In III Sent.*, d.11, q.1. a.2).

Aquinate, en relación con lo anterior, que “lo primeramente creado en todas las cosas y con todas las cosas es el *esse*”<sup>777</sup>, el cual constituye su actualidad más radical y fundamental. “El acto supremo por el cual todo otro acto está en acto, sustancial o accidental, es el *esse*, que es el efecto propio e inmediato de Dios”<sup>778</sup>. Cuando se dice que la primera de las cosas creadas es el ser, comenta Tomás de Aquino:

La palabra “ser” no designa a la sustancia individual creada, sino la razón propia del objeto de la creación. En efecto, se sigue que algo es creado en cuanto que es ente sin más, no en cuanto que es tal ente, puesto que, como ya se ha dicho, la creación es la producción de todo el ser por la causa universal<sup>779</sup>.

En efecto, producir el ser absolutamente, no en cuanto este o tal ser, es lo que constituye la creación en cuanto tal. El ser de la creatura es lo que le otorga toda su entidad, no es aquella una simple apariencia o sombra de lo real, sino que tiene consistencia ontológica, es verdaderamente. Sin embargo, dicho *esse*, está fundado últimamente en Dios y a Él le debe todas sus perfecciones en tanto que estas proceden del *esse*.

Fabro, siguiendo al *Liber de Causis*, señala que “*esse* expresa el punto único e incomparable de lo real donde Dios se encuentra con la creatura y la creatura alcanza a Dios. Por consiguiente, el *esse* es lo que podemos llamar la ‘*ratio propria creationis*’<sup>780</sup>. De allí que el efecto propio del creador no puede ser otro que aquello que presupone todo lo demás: *el esse*. Dios crea el ser de las cosas y todas las perfecciones que se derivan de ella en el orden creatural<sup>781</sup>.

Las creaturas no son el ser, sino que lo tienen recibido según la medida de su esencia. Dios es el ser por esencia, capaz de comunicar la perfección de ser a la creatura. Así dice santo Tomás que:

Como quiera que Dios es por esencia el mismo ser, es necesario que el ser creado sea su propio efecto, como quemar es el efecto propio del fuego. Este efecto lo causa Dios en las cosas no sólo cuando empiezan a existir, sino a lo largo de su

---

<sup>777</sup> *Prima rerum creatarum est esse* (TOMÁS DE AQUINO. *Super de Causis*, l.4).

<sup>778</sup> FABRO, C. *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, p. 331.

<sup>779</sup> *Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur, prima rerum creatarum est esse, ly esse non importat subiectum creatum; sed importat propriam rationem obiecti creationis. Nam ex eo dicitur aliquid creatum, quod est ens, non ex eo quod est hoc ens, cum creatio sit emanatio totius esse ab ente universalí, ut dictum est* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.45, a.4, ad 1).

<sup>780</sup> FABRO, C. *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, p. 332.

<sup>781</sup> “El efecto más propio del creador es aquello que se presupone a todo lo demás, esto es, el ser absolutamente” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.45, a.5, in c.).

existir, como la luz que el sol provoca en el aire se mantiene mientras el aire está iluminado<sup>782</sup>.

Siendo así, el *esse* se constituye no solo en el primer efecto de la acción de crear, sino lo más íntimo de una cosa, lo que más la penetra, en tanto que es lo formal de todo lo que hay en la realidad. Gracias al *esse*, efecto propio de Dios, afirma Fabro: “todo lo real es abarcado y contenido inmediatamente por Dios”<sup>783</sup>. Solo en la línea de esta consideración metafísica, es que puede ponerse al maestro en relación con un orden superior que vincule su acción con la acción propia de Dios que ordena a las creaturas a su perfección.

#### 2.1.6.- *La presencia de Dios en las cosas*

Dios es causa eficiente de todo lo que existe. Todo lo ha hecho de la nada y, por tanto, todo el ser de la creatura, tal como lo hemos señalado, depende intrínsecamente del Ser de Dios, al punto que, como enseña santo Tomás, todo volvería a la nada sin la causalidad productora de Dios. Pero junto con esa dependencia, es preciso considerar que en tanto que todo agente está presente en sus efectos, y el efecto propio de Dios es el *esse* –según hemos dicho–, Dios está presente en cada una de las creaturas según su propio modo de ser y cuanto más ser posee una determinada realidad, más necesaria en ella es la presencia de Dios. Sobre esto afirmaba Bofill: “El ser es en las cosas el efecto de la presencia de Dios”<sup>784</sup>. En efecto, porque el ser es el efecto propio de Dios, se ha de sostener que, en tanto la cosa tiene ser, es necesario que Dios esté presente en ella. Así dice santo Tomás que:

Dios está en todas las cosas, no dividiendo su esencia, o por accidente, sino como el agente está presente en lo que hace. Es imprescindible que el agente esté en contacto con lo que hace directamente y lo llene con su poder<sup>785</sup>.

De allí que no se ha de entender la presencia de Dios como si las creaturas se identificasen con el creador, como si Él mismo fuera la esencia de las cosas o como si estuviera dentro de ellas. Esto conduciría al panteísmo y no puede ser admitido. Que Dios esté presente en lo más íntimo de la creatura, no significa que esté metido en

---

<sup>782</sup> *Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sicut ignire est proprius effectus ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aere a sole quandiu aer illuminatus manet* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.8, a.1, in c.).

<sup>783</sup> FABRO, C. *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, p. 334.

<sup>784</sup> BOFILL, J. *La escala de los seres o el Dinamismo de la perfección*, p. 69.

<sup>785</sup> *Respondeo dicendum quod Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens coniungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.8, a. 1, in c.).

ellas, sino que las sostiene en su ser, que está en contacto con ellas como el que las causa. Por lo que estar en lo más íntimo de las creaturas no ha de ser entendido físicamente o al modo cuantitativo, sino que es aquello desde donde se constituye lo real, desde su origen mismo. Explica sobre esto el Aquinate que “Dios está presente en todas las cosas por esencia, no ciertamente la de las cosas, como si fuera de la esencia de ellas, sino por su esencia como estando en todas las cosas como causa del ser”<sup>786</sup>. De ese modo, está en las cosas, en lo más íntimo de ellas, en tanto que su principio causal.

Pero tal como dijimos, la razón de que las cosas existan es el amor de Dios que por su bondad comunica sus propias perfecciones a las creaturas. Esto permite a Tomás de Aquino expresar esa presencia de Dios en las cosas de un modo sumamente profundo, a saber, comparando la acción creadora de Dios al éxtasis del amante que sale de sí mismo para ir hacia el amado. Dice el Aquinate:

El que ama sale de su interior y se traslada al del amado en cuanto que quiere su bien y se entrega por conseguirlo, como si fuera para sí mismo. Por eso, en el c.4 De Div. Nom., Dionisio dice: *Hay que arriesgarse a decir en nombre de la verdad que Él (Dios), causa de todo, por lo inmenso de su bondad amorosa, sale de su propio interior para colmar todo lo existente*<sup>787</sup>.

Sin negar la trascendencia de Dios, Tomás de Aquino, expresa la radical intimidad de Dios en las creaturas fundado en esa bondad amorosa. Y es por esta divina bondad que san Agustín dice que Dios es *superior summo meo* y al mismo tiempo *interior intimo meo*<sup>788</sup>. Esta interioridad debe entenderse en un sentido no cuantitativo y material, sino en un sentido trascendente y metafísico. Aquello íntimo de las cosas es desde donde se constituyen como cosas, esto es, desde el ser, lo cual es más íntimo que la materia y que la forma substancial. Así lo afirma el mismo Aquinate al sostener que “el ser es lo más íntimo de una cosa, lo que más la penetra, ya que es lo formal de todo lo que hay en la realidad”<sup>789</sup>. Dios está presente en las cosas realmente, pero en cuanto causa de su ser. Más aún, es porque Dios las ha causado que está presente en

---

<sup>786</sup> *Ad primum ergo dicendum quod Deus dicitur esse in omnibus per essentiam, non quidem rerum, quasi sit de essentia earum, sed per essentiam suam, quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est (TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q.8, a.3, ad 1).*

<sup>787</sup> *Ad primum ergo dicendum quod amans sic fit extra se in amatum translatus, in quantum vult amato bonum, et operatur per suam providentiam, sicut et sibi. Unde et Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., audendum est autem et hoc pro veritate dicere, quod et ipse omnium causa, per abundantiam amativae bonitatis, extra seipsum fit ad omnia existentia providentiis (TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q.20, a.2, ad 1).*

<sup>788</sup> Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA. Confesiones. III, 6, 11.

<sup>789</sup> *Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra dictis patet (TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae, I, q.8, a.1, in c.).*

ellas. Y, cuanto más perfección de ser tiene una realidad, más presente está Dios en ella. O mejor dicho, cuanto más presencia de Dios, más *esse* tendrá un ente. Esto no es de ningún modo panteísmo porque el Ser divino no es el ser de la creatura. El ser de lo creado es el ser de lo creado, mientras el Ser divino es el divino, no obstante, la creatura tiene ser de creatura en la medida en que Dios está presente en ella causándola, porque la causa única del ser participado solo puede ser Dios. Por eso Dios tiene que estar presente en la creatura causándole el ser. De allí que, según está Dios presente en la cosa, esta tiene ser.

Ahora bien, no es este, sin embargo, el único modo por el cual Dios está presente en las cosas. Además de estarlo en tanto que causa del ser, Dios está presente en el agente creado como objeto de la acción, esto es, como está presente lo conocido en quien conoce y lo amado en quien ama. De este modo está presente especialmente en las creaturas racionales, que lo conocen y lo aman ya sea actual o habitualmente<sup>790</sup>. Dios creador de todo cuanto existe está presente en las cosas por cuanto son efectos de Dios, el cual es su causa y su principio; pero además, Dios está presente en todo lo que existe, en cuanto que las creaturas, especialmente las intelectuales, lo poseen como objeto capaz de completarlas y otorgarles su plenitud. La presencia de Dios es principio de las creaturas, pero también, como se ve, dicha presencia es inclinación a poseer a Dios plenamente en tanto que objeto de su acción.

Junto con estos modos de presencia de Dios en las creaturas, Tomás de Aquino destaca otro que tiene especial relevancia para nuestro tema. En efecto, dice el Aquinate que así como “el rey está en potencia en todo su reino, aunque no esté presente físicamente en todas partes. Se dice que alguien está por presencia en todo lo que cae bajo su mirada”<sup>791</sup>. Dios conoce a sus creaturas, de modo especial a las creaturas personales, y las guía hacia su propia perfección. Estas están bajo la mirada de Dios siendo objeto solícito de su amor y cuidado. De este modo, podemos decir que no solo Dios está en ellas, sino que ellas están también en Él, en cuanto que conocidas y amadas. Ahora bien, como señala Tomás de Aquino, no del mismo modo, sino que “lo creado está más en Dios que Dios en lo creado”<sup>792</sup>.

---

<sup>790</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.8, a.3, in c.

<sup>791</sup> *Rex enim dicitur esse in toto regno suo per suam potentiam, licet non sit ubique praesens. Per praesentiam vero suam, dicitur aliquid esse in omnibus quae in prospectu ipsius sunt* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.8, a.3, in c.).

<sup>792</sup> *Magis res sunt in Deo, quam Deus in rebus* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.8, a.3, ad 3).

Esta presencia de Dios en las cosas, como veremos más adelante, guardará relación con el hecho de que interiormente solo Dios puede enseñar. Esa acción divina no es limitante de la acción del hombre que causa la ciencia por sí mismo, sino que, al contrario, la posibilita. Ahora bien, la consideración de la acción del maestro en el orden de la providencia nos permitirá apreciar cómo dicha acción exterior participa de aquella acción interior de Dios en la génesis de la ciencia.

### 2.1.7.- Creación y comunicación de bondad

Hemos visto que siendo Dios, Acto Puro, Ser perfectísimo, sin imperfección alguna, es máximamente comunicativo de sí mismo y de sus perfecciones. Primera y principalmente *ad intra*, lo que supone la generación del Verbo y todo el dinamismo propio de la Trinidad. Pero, ha querido también comunicar verdaderamente el *esse* a las creaturas, dotándolas de real consistencia ontológica, al punto de que aunque Dios está presente en ellas, se distingue, no obstante, radicalmente. Ante lo cual es lógico preguntarse por qué siendo Dios máximamente perfecto y no faltándole perfección alguna, siendo plena y perfectamente feliz en sí mismo, quiere algo distinto de sí. Ante lo cual responde Tomás de Aquino:

Pues una cosa natural no sólo tiene inclinación natural con respecto al propio bien, para conseguirlo si no lo tiene y para descansar en él si lo tiene; sino para difundir el propio bien en otros en la medida de lo posible. Por lo cual, vemos que todo agente, en cuanto está en acto y es perfecto, hace lo semejante a él. Por eso, en la razón de voluntad entra que el bien poseído se comunique a los demás en la medida de lo posible. De modo especial esto le corresponde a la voluntad divina, de la cual deriva, por semejanza, toda perfección<sup>793</sup>.

Fundado en la difusividad del bien, el Aquinate muestra cómo Dios difunde su propio Bien en la medida de lo posible, haciendo partícipe de sus perfecciones a otros. De modo que la única razón que puede tener Dios para crear es comunicar sus perfecciones. De tal manera que esta comunicación *ad extra*, está movida por el amor<sup>794</sup>, por un querer difundir su Bien causando lo bueno. Dios crea haciendo buenas las cosas, comunicando su Ser y su bondad. La representación de la bondad divina en

---

<sup>793</sup> *Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum cum non habet, vel ut quiescat in illo cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat, secundum quod possibile est. Unde videmus quod omne agens, in quantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem voluntatis, ut bonum quod quis habet, aliis communicet, secundum quod possibile est. Et hoc praecipue pertinet ad voluntatem divinam, a qua, per quandam similitudinem, derivatur omnis perfectio. Unde, si res naturales, in quantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.19, a.2, in c.).

<sup>794</sup> *Divine love is the principle of the universe in its origin, its internal order and inmanent dynamism, and its ultimate finality* (O'ROURKE, F. Op. Cit., p. 234).

las cosas, dice el Angélico, “es el fin de la producción de las cosas por Dios”<sup>795</sup>. Y en otro lugar sostiene que “para la creación de las creaturas no mueve a Dios otra cosa que su propia bondad, la cual quiere comunicar a las cosas por modo de asimilación a Él mismo”<sup>796</sup>. En este sentido, podemos decir con O’Rourke que “la creación es una efusión de la excesiva bondad de Dios”<sup>797</sup>. En efecto, si Dios crea por amor, en cuanto Él mismo dona generosamente, aquella bondad que comunica queda plasmada de algún modo en la creatura. Las cosas son y son buenas en toda su radicalidad. Y así lo dice el mismo Tomás de Aquino:

Es absolutamente cierto que lo primero es aquello que es ser y bueno por esencia; y nosotros le llamamos Dios. De este primero, que es ser y bueno por esencia, todas las cosas pueden recibir su denominación tanto de entes como de buenas, pues, participan de él si bien lejana y deficientemente, con una cierta semejanza. Así cada cosa puede ser llamada buena por bondad divina como principio primero, ejemplar, efectivo y final de toda bondad. Sin embargo, todo puede ser llamado bueno por la semejanza con la bondad divina que lleva inherente, que es formalmente su bondad, y por la que se le llama así. De este modo, hay una sola bondad de todo y, a un tiempo, muchas bondades<sup>798</sup>.

En efecto, Dios al crear no comunica una apariencia de ser, sino comunica el ser mismo, con todas las consecuencias que eso tiene de actualidad, perfección y bondad. Las creaturas, dice O’Rourke, están hechas para subsistir en el ser en tanto proceden de la divina bondad<sup>799</sup>. Y se sirve luego de la analogía con la luz del sol para dejar más claramente afirmado la consistencia de las creaturas: “Como el sol da el ser a través de la generación, así la divina bondad da el ser a través de la creación”<sup>800</sup>. Dios, bondad infinita, comunica el *esse* a las creaturas. Lo comunica de modo participado y finito, ciertamente, pero verdadero *esse*. De allí que en los entes creados ha de encontrarse también esa dimensión de comunicatividad propia del ser. Cuando Dios crea algo porque quiere comunicar la perfección, esa dimensión de comunicatividad también es participada, comunicada al ente finito. Es por ello que es parte de la perfección de

---

<sup>795</sup> *Repraesentatio autem divinae bonitatis in rebus est finis productionis rerum a Deo, ut supra ostensum est* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.III, cap.99, n.6).

<sup>796</sup> *Ad productionem creaturarum nihil aliud movet Deum nisi sua bonitas, quam rebus aliis communicare voluit secundum modum assimilationis ad ipsum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. II, cap.46, n.6).

<sup>797</sup> *Creation is an outpouring of God’s excessive goodness* (O’ROURKE, F. Op. Cit., p.230).

<sup>798</sup> *Tamen hoc absolute verum est, quod est aliquod unum per essentiam suam bonum, quod dicimus Deum, ut ex superioribus patet. Huic etiam sententiae concordat Aristoteles. A primo igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, inquantum participat ipsum per modum cuiusdam assimilationis, licet remote et deficienter, ut ex superioribus patet. Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, efectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium; et etiam multae bonitates* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.6, a.4, in c.).

<sup>799</sup> Cfr. O’ROURKE, F. Op. Cit., p. 237.

<sup>800</sup> *As the sun gives being through generation, divine goodness gives being (esse) through creation* (Ibidem, p. 238).



cualquier ente, en tanto que el acto es comunicativo y difusivo de sí, difundir su propia bondad. Entonces, el principio según el cual la operación sigue al ser significa en un orden descendente, que cuando Dios crea un ser, en ese ser está aquello por lo que Dios lo crea. Y por eso todo ente también tiene una dimensión por la que por sí mismo difunde la bondad. Dios crea comunicando la bondad, pero además posibilita, por la misma perfección de su acción comunicativa, que los entes difundan la bondad comunicándola a otros.

De esta manera, se puede concluir este apartado afirmando que por la creación es Dios dueño y soberano de todo el universo y, por lo tanto, de nosotros mismos, pudiendo por ese título reclamar todos los derechos de sumisión que nos hacen dependientes de él. Ninguna creatura puede escapar a la acción y autoridad suprema de Dios. Negada, en cambio, la creación, aun no teniendo en cuenta el cúmulo de contradicciones ontológicas consiguientes, Dios perdería los títulos de soberanía sobre todas las cosas<sup>801</sup>. Ahora bien, es una soberanía que no está fundada en la arbitrariedad y la imposición, sino en la generosidad y el amor. Dios busca hacer buenas a las cosas, busca (*intentio*) hacer partícipes a las creaturas de su bondad y que esa bondad se manifieste más plenamente en ellas. De allí que si bien las cosas proceden de la bondad de Dios, no dejan por eso de poseer una bondad que es propia. Así lo dice Tomás de Aquino: “Como quiera que Dios produce en las creaturas el ser, la vida y todas las demás perfecciones, todo procede de la divina bondad de Dios y a la vez todo pertenece a la bondad de la creatura”<sup>802</sup>.

La acción del maestro, por tanto, adquiere todo su verdadero significado en la medida en que se la entiende contenida en este orden de dependencia radical con el Ser y el Obrar divinos y con la difusión de bondad. En efecto, si se entiende que los entes, en tanto que creados, participan del carácter difusivo del Ser de Dios, es más fácil ver que una acción como la de enseñar a otro la ciencia, sea una manifestación de la bondad divina. Fuera de la perspectiva de la creación, por la que vemos el mundo como la obra de Dios que ama a sus creaturas y le comunica bienes, le faltaría la unidad, la finalidad y, por tanto, el orden, que caracterizan al universo más que ninguna otra cosa<sup>803</sup>.

---

<sup>801</sup> Cfr. FEBRER, M. *Introducción al Segundo Libro de la suma contra gentiles*. 2ª ed. Madrid: BAC, 1967, p. 357.

<sup>802</sup> *Quidquid Deus facit creaturis, sive esse sive vivere et quodcumque aliud, totum ex bonitate divina procedit et totum ad bonitatem pertinet creaturae* (TOMÁS DE AQUINO. *In de Divinis Nominibus*, cap. 3, proemio).

<sup>803</sup> PETIT, J.M. “Razón y fe ante la creación del mundo según santo Tomás de Aquino”, p.348.

De esta manera, se entiende bien que si se silencia la dependencia radical con Dios<sup>804</sup>, lo que sucede de modo inevitable es que se dificulta notablemente la comprensión adecuada de aquellas relaciones humanas en las que existe alguna forma de causalidad, dependencia y subordinación. Si el bien es la autonomía y la emancipación, ¿cómo sostener que un alumno ha de obedecer al maestro y recibir con docilidad aquello que se le quiere comunicar? Puesta en la perspectiva de la acción creadora de Dios, tal como la hemos visto, la acción del maestro aparece como una realidad llena de bondad y perfección que, como el mismo Dios, busca comunicarse y difundirse. Por otra parte, solo bajo esta consideración podrá comprenderse de modo adecuado que el discípulo tenga una acción propia y personal por la que puede generar por sí mismo sus conocimientos –acción que se funda en un *esse* que le es propio–, sin que eso sea obstáculo para recibir una acción exterior que sea verdadera causa de lo que llega a conocer por sí mismo.

### **3.- Distinción de las creaturas y orden del mundo**

Dios el Bien común perfecto y, por tanto, el fin último común de todos los seres del universo, que participan de ese Bien, pero que están llamados a una participación más plena mediante su operación propia. Dios, por tanto, es principio primero de todas las cosas, pero también fin último de todo lo creado. Ahora bien, Dios ha querido que esa vuelta que confiere a la creatura su más plena perfección se realice según un cierto orden que supone y exige la distinción y diversidad de todas las cosas, en vistas de que se manifieste más plenamente su bondad. Dicho de otro modo, para manifestar más plenamente su bondad, Dios ha querido un orden en el universo que supone la distinción y diversidad de las creaturas.

#### *3.1.- Dios busca comunicar su semejanza a la creatura*

Hemos dicho que el fin de la creación es la bondad divina, la comunicación de esa bondad de modo que sea participada por las creaturas. Dios al crear busca, por tanto, comunicar una semejanza de sí. Lo cual se hace manifiesto al considerar que todo

---

<sup>804</sup> “El pensamiento contemporáneo ha procurado desde sus orígenes modernos, la inmanentización del origen, del punto de partida del hombre y de la historia misma. El origen desde la nada es el punto negado por aquel pensamiento contemporáneo que ha querido por eso llamarse emancipatorio. Emancipación y negación de la creación son expresiones equivalentes. La mayor dificultad de ese pensamiento se encuentra en una hueca profundización de su propio límite inicial. Y desde este límite decide el destino y el fin del hombre. En realidad, la secularización de la escatología se apoya en una emancipación del origen (inmanentización del acto creador)” (CRUZ CRUZ, J. “Sentido original de la creación”, p. 20).

agente, toda causa eficiente, al producir un efecto determinado lo hace semejante a sí. En efecto, si aquel que obra, como hemos dicho más arriba, obra en cuanto está en acto, y el acto es perfección, se sigue que todo agente obra en la medida en que es perfecto. Ahora bien, en tanto que obra según la perfección que tiene, todo agente tiende a producir un efecto que es semejante a la causa, no solo en su formalidad, ya que la semejanza implica comunión en la forma, sino también en su actualidad y bondad. Así, la causa eficiente que está en acto, que posee una determinada forma y que es buena, comunica la actualidad, la forma y la bondad al efecto, haciendo que el efecto guarde una semejanza con respecto al agente, a la vez que el obrar de este aparece como una comunicación de su propia bondad a un efecto, una difusión de su bondad. Así lo explica el mismo Doctor Angélico:

Así como todo agente produce un efecto que participa su forma, intenta introducir en él su semejanza, así también convino a la voluntad divina producir la criatura por participación de su bondad, para que con su semejanza representase la bondad divina. Pero tal representación no puede darse al modo de igualdad, como un efecto unívoco representa su causa, de manera que sea preciso que la bondad infinita produzca efectos eternos; sino como lo excedente es representado por aquello a que excede<sup>805</sup>.

Dios, causa eficiente primera de todas las cosas, Ser máximamente perfecto, quiere y ama su esencia y su perfección, y quiere participar su semejanza a las creaturas. Así lo dice Tomás de Aquino en la *Summa contra gentiles*: “Dios quiere comunicar su Ser a otro por modo de semejanza”<sup>806</sup> y, en tanto que a la voluntad divina no le falta virtud de comunicar su ser según el modo de esa semejanza, ha querido producir las creaturas por participación y comunicación de su bondad. Por tanto, Dios comunica dicha semejanza a la creatura; de modo tal que al asemejarse al creador manifestarán más Su bondad.

Más claramente se aprecia esta comunicación de semejanza a la creatura si se la considera en la línea de la causalidad ejemplar que hemos visto anteriormente. En efecto, comentando a Tomás de Aquino, explica Pérez Guerrero que:

Un agente inteligente actúa guiado por la semejanza del efecto que preexiste en su entendimiento, por lo que el propio efecto ha de ser semejante a esta idea que actúa como ejemplar o modelo, y como en el caso de la causalidad divina no hay distinción

---

<sup>805</sup> *Omne enim agens producens effectum in participationem suae formae, intendit in eo inducere suam similitudinem. Sic igitur divinae voluntati conveniens fuit in suae bonitatis participationem creaturam producere, ut sua similitudine divinam bonitatem repraesentaret. Non autem potest esse talis repraesentatio per modum aequalitatis, sicut effectus univocus suam causam repraesentat, ut sic oporteat ab infinita bonitate aeternus effectus produci: sed sicut excedens repraesentatur ab eo quod exceditur* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. II, cap. 35, n.8).

<sup>806</sup> *Ostensum est in primo libro quod Deus vult suum esse aliis communicare per modum similitudinis* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. II, cap. 6, n.6).

real entre la idea ejemplar divina y Dios mismo, se sigue necesariamente que la creatura es semejante a Dios<sup>807</sup>.

En efecto, si Dios causa de modo inteligente, Él mismo ha de ser el modelo de la creatura y esta ha de reflejar la semejanza divina. Evidentemente, esto no se ha de entender en cuanto que la semejanza sea unívoca<sup>808</sup>, como si Dios fuera de la misma naturaleza del ente creado, sino que la creatura se asemeja a la naturaleza divina porque es buena análogamente a como Dios es bueno.

Finalmente, podríamos referirnos a esa semejanza siguiendo la línea de la causalidad final, en tanto que las creaturas solo pueden alcanzar a Dios como fin por semejanza, participando de su semejanza, pero a esto nos referiremos con detenimiento más adelante.

### 3.2.- Dios manifiesta su bondad por medio de la distinción de las creaturas

Dios ordena todas las cosas a su bondad como a su fin, no con el objeto de acrecentar así su bondad, sino para imprimir la semejanza de esta en las cosas. Dios, causa agente, intenta con su acción que toda la creación llegue a ser semejante a sí mismo. Pero Dios, siendo agente perfectísimo, no puede sino plasmar perfectísimamente esa semejanza en las creaturas, puesto que una cosa es perfecta en cuanto produce algo semejante a sí mismo. Si cuanto más perfecto es el agente, más perfecta es la semejanza que causa, se entiende que Dios lo realice con toda perfección, en tanto lo permita la realidad creada. Ahora bien, explica Tomás de Aquino:

Las cosas creadas no pueden alcanzar una perfecta semejanza de Dios dentro de una sola especie de creaturas, porque al exceder la causa al efecto, lo que está en la causa en modo simple y unificado se encuentra en el efecto de modo compuesto y multiplicado, a no ser que el efecto tenga igual especie que su causa cosa que no tiene lugar al presente, pues la creatura no puede ser igual a Dios. Luego, fue oportuno que hubiese multiplicidad y variedad en las cosas creadas, para encontrar en ellas una perfecta semejanza de Dios, según su modo<sup>809</sup>.

En efecto, no ocurre lo mismo que en el caso del calor, por ejemplo, el cual al calentar comunica toda su perfección en tanto que produce un único efecto. Dios, Acto puro y perfecto, solo puede plasmar su semejanza del modo más perfecto mediante una

---

<sup>807</sup> PÉREZ GUERRERO, F.J. Op. Cit., p.131.

<sup>808</sup> Ver apartado 2.1.3 del presente capítulo.

<sup>809</sup> *Sed perfectam Dei similitudinem non possunt consequi res creatae secundum unam solam speciem creaturae: quia, cum causa excedat effectum, quod est in causa simpliciter et unite, in effectum invenitur compositum et multipliciter, nisi effectus pertingat ad speciem causae; quod in proposito dici non potest, non enim creatura potest esse Deo aequalis. Oportuit igitur esse multipliciter et varietatem in rebus creatis, ad hoc quod inveniretur in eis Dei similitudo perfecta secundum modum suum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. II, cap. 45, n.2).

diversidad y multiplicidad de criaturas. Como afirma el Angélico, la bondad que Dios quiere comunicar y representar en la creación no puede ser correctamente representada en una sola criatura. Para serlo tendría que ser absolutamente perfecta, lo cual es imposible porque la imperfección es intrínseca a la criatura. De tal manera que Dios, para manifestar su bondad infinita, causa la diversidad de criaturas. Es, precisamente, en razón de la comunicación de la bondad que Dios quiere que aquellas sean múltiples y variadas, puesto que solo en tanto que es así, lo que le falta a una puede ser representado por otras:

La diversificación y la multitud de las cosas proviene de la intención del primer agente, que es Dios. Pues produjo las cosas en su ser por su bondad, que comunicó a las criaturas, y para representarla en ellas. Y como quiera que esta bondad no podía ser representada correctamente por una sola criatura, produjo muchas y diversas a fin de que lo que faltaba a cada una para representar la bondad divina fuera suplido por las otras. Pues la bondad que en Dios se da de forma total y uniforme, en las criaturas se da de forma múltiple y dividida. Por lo tanto, el que más perfectamente participa de la bondad divina y la representa, es todo el universo más que cualquier otra criatura. Y porque la causa de la diversificación de las cosas se debe a la sabiduría divina, Moisés dice que las cosas han sido hechas distintas en la Palabra de Dios, que es la concepción de la sabiduría. Esto es lo que se dice en Gen 1,3-4: *Dijo Dios: Hágase la luz. Y separó la luz de las tinieblas*<sup>810</sup>.

Se aprecia claramente en este texto como la existencia de una multiplicidad de cosas con sus diversos grados de perfección tiene su fundamento y razón de ser en la voluntad de Dios que ha querido manifestar su bondad. Dios excede infinitamente en perfección a la criatura, por lo que una sola criatura no es capaz de representar esa perfección, de allí que la existencia de distintas criaturas es un bien querido por Dios mismo. Es la misma sabiduría divina la que ha querido, en vistas de la misma perfección del universo, la diversificación de las cosas. Este encuentra así, en su diversidad, una representación mayor de la perfección divina que la que podría ofrecer un solo ser creado. Lejos está, por tanto, la multiplicidad de las criaturas en ser un mal o imperfección del universo, antes al contrario, el universo no sería perfecto si en las cosas no hubiera más que un grado de bondad. Y el motivo es la excelencia de la causa con respecto al efecto, de

---

<sup>810</sup> *Unde dicendum est quod distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia, nam bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim. Unde perfectius participat divinam bonitatem, et repraesentat eam, totum universum, quam alia quaecumque creatura. Et quia ex divina sapientia est causa distinctionis rerum, ideo Moyses dicit res esse distinctas verbo Dei, quod est conceptio sapientiae. Et hoc est quod dicitur Gen. I, dixit Deus, fiat lux. Et divisit lucem a tenebris (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.47, a.1, in c.).*

manera que lo que está en la causa de un modo simple y unido, se encuentra en el efecto de modo compuesto y múltiple<sup>811</sup>.

No sería perfecta la semejanza de Dios que hay en el universo si fuese uno solo el grado de todas las creaturas, de modo que hay distinción en las cosas creadas para que alcancen más perfectamente la semejanza de Dios en su variedad y multiplicidad. Esto nos lleva a considerar que en su vuelta al creador, la creatura se asemejará más plenamente a Dios, cuanto más uno y simple sea aquello que en ella se da múltiple y variado.

Por esta razón, porque hay más semejanza con Dios cuanta mayor unidad exista, es preciso dejar claramente establecido, aunque lo veremos más adelante, que esa diversidad de creaturas querida por Dios que forman el universo, es manifestación de la bondad divina de un modo más perfecto, porque incluye la existencia de sujetos intelectuales, puesto que como el mismo Tomás de Aquino sostiene, “cada sustancia intelectual es en cierta manera todo, en cuanto es comprensiva de todo ente con su intelecto”<sup>812</sup>. Un simple orden de creaturas irracionales no es suficiente para constituir una unidad que exprese la bondad de Dios, porque supondría una unidad debilísima. El entendimiento implica, en cambio, por su inmaterialidad, una apertura infinita; mientras que por su acto de conocer, implica una unión del cognoscente con lo conocido. De esa manera, el sujeto intelectual, abierto a todo ente, al unirse con todo ente en el acto de entender, llega a ser “en cierta manera todo”. Se suple la imperfección que supone esa diversidad de creaturas, por el conocimiento de la creatura intelectual que se hace uno con las cosas, siendo así el universo más semejante a Dios que lo conoce todo en su misma esencia<sup>813</sup>. Lo cual, además, nos indica la inclinación intrínseca que existe en el hombre de conocer toda la realidad.

### 3.3.- Dios manifiesta más la bondad comunicando la perfección de causar

Un modo más perfecto de asemejarse a Dios y, por tanto, de manifestar esa bondad que él quiere comunicar, es ser semejante a Él, no solo en lo que es en sí mismo, sino también en cuanto es causa de las demás cosas<sup>814</sup>. Cuando algo es semejante a Dios en más aspectos, tanto más perfectamente se acerca a su semejanza. Dicho de otro

---

<sup>811</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. II, cap. 45.

<sup>812</sup> *Nam unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectu* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. III, cap. 112, n.5).

<sup>813</sup> Ver MARTÍNEZ, E. “Juega Dios a los dados”, *Revista Espiritu*, n. 138, Año LVIII, (2009), pp. 37-65.

<sup>814</sup> CAMBIASSO, G.J. *El deseo de entender la verdad en la Summa contra gentiles de santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires: Educa, 2007, p. 227.

modo, cuanto más participa la creatura de las perfecciones divinas, más perfectamente se asemeja a la perfección del creador.

Pero precisamente estamos ubicados en una línea según la cual Dios es causa del ser y del bien de todas las cosas; Dios quiere manifestar Su bondad a toda la creación, por lo que es evidente, como lo explica Tomás de Aquino, que en Dios no solo hay bondad, sino difusión de la bondad a las demás cosas. Por lo cual más perfectamente se acerca la creatura a la semejanza de Dios, cuando es buena y puede comunicar la bondad, que si fuese únicamente buena. Así dice el Aquinate:

En Dios hay la bondad y la difusión de la bondad a otros. Luego más perfectamente que si solo fuese buena en sí se acerca la cosa creada a la semejanza de Dios si no solo es buena, sino que también puede obrar para bien de otros, como es más semejante al sol lo que luce e ilumina que lo que luce solamente<sup>815</sup>.

Insiste Tomás de Aquino en que en Dios hay difusión de bondad y es allí en donde funda la necesidad de que las creaturas también tengan la perfección de causar, puesto que eso las asemeja mucho más perfectamente a la bondad divina. No se reflejaría del todo la plenitud de Dios, si este no pudiese comunicar la perfección del causar a sus creaturas. Ahora bien, evidentemente, no sería posible que una creatura pudiese obrar sobre otra causándole una perfección si no hubiera diversidad de creaturas, como hemos dicho antes. De tal manera que ahora no solo nos aparece la diversidad de creaturas como un bien querido por Dios, sino que la misma causalidad de una creatura sobre otra, aparece como un bien que manifiesta más la bondad divina. Dios, buscando comunicar su semejanza en las creaturas, no solo ha querido la diversidad de las creaturas, sino también que unas sean capaces de causar perfecciones en otras. No se trata de que porque hay muchas cosas creadas Dios es bueno –como si a mayor cantidad de creaturas, mayor es la bondad–, sino que porque Dios es bueno, hay diversidad de seres creados; porque Dios es bueno, no puede haber una sola creatura, sino muchas.

Pero aún es preciso señalar que son más perfectas las creaturas que son capaces de causar efectos que a su vez son capaces de causar. Dios no solo ha creado seres con la capacidad de causar ciertos efectos, como el fuego que es capaz de calentar, sino que ha creado seres capaces de causar ciertos efectos que a su vez actúan como causas de cosas semejantes a sí. De tal manera que estos son más semejantes a Dios

---

<sup>815</sup> *In Deo autem est bonitas, et diffusio bonitatis in alia. Perfectius igitur accedit res creata ad Dei similitudinem si non solum bona est sed etiam ad bonitatem aliorum agere potest, quam si solum in se bona esset: sicut similis est soli quod lucet et illuminat quam quod lucet tantum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. II, cap. 45, n.4).

y manifiestan más su bondad. En el primer caso, siguiendo la analogía puesta por santo Tomás, la creatura luce, mientras que en el segundo no solo luce, sino que ilumina, esto es, hace que otras cosas luzcan. Dicho de modo más simple, es más perfecto aquello que produce otras cosas capaces de causar que aquello que solo produce cosas. En este sentido, en el primer caso, la semejanza con Dios es mayor que en el segundo.

### *3.4.- Dios quiere la desigualdad de perfecciones en la creación*

Dios ha creado todas las cosas y las ha creado diversas para manifestar más su bondad. Dentro de esa diversidad fue conveniente que unas tuviesen la capacidad de causar, esto es, de obrar produciendo una perfección en otras, en tanto que eso las hace más semejantes a Dios, representando así más propiamente aquella divina bondad.

Ahora bien, no podría la creatura obrar para el bien de otras creaturas si no hubiese en las cosas creadas pluralidad y desigualdad, ya que el agente es distinto del paciente y más noble. Si causar supone comunicar una perfección a otro que este no tiene, entonces, es preciso que unas cosas posean más perfecciones que otras. Y así, no solo son diversas, sino desiguales en perfección. En efecto, para que haya causalidad de una creatura sobre otra ha de haber distinción, esto es, que exista una "otra" sobre la que ejercer la causalidad. Pero no solo eso, sino que además, es necesario que una sea más perfecta que la otra, de modo que pueda ser comunicada aquella perfección propia al paciente. Esto no sería de ningún modo posible si una creatura no fuera más perfecta que otra, si una creatura no fuera más noble que otra, y por eso fue conveniente que existieran diversos grados de perfección en las creaturas. Considerando siempre la finalidad de Dios al crear que no es otra que comunicar su bondad, y por tanto, que las creaturas se asemejen a Él, es necesario que se den en ellas diversos grados de perfección<sup>816</sup>.

Lo que se aprecia en la enseñanza tomista es que la semejanza de Dios en el universo no solo está dada por la mera diversidad y multiplicidad de las creaturas, sino también por el orden del universo que respondiendo a un fin querido por Dios, aparece constituido por una jerarquía entre las creaturas, de manera tal, que unas son más perfectamente semejantes a Dios que otras. Esta desigualdad que existe no supone

---

<sup>816</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. II, cap. 45.



una injusticia, antes al contrario, es lo debido a la realidad creada en orden a la manifestación de la bondad de Dios. Parece, dice santo Tomás, que Orígenes

no ponderó que cuando damos algo, no en razón de deuda, sino liberalmente, no es contrario a la justicia si damos cosas desiguales, sin tener en cuenta cualquier diversidad de méritos. Pero Dios, no produjo las cosas en el ser por deuda alguna, sino por mera liberalidad<sup>817</sup>.

Dios otorga el ser de modo gratuito, manifestando su bondad por medio de la diversidad y la desigualdad de las creaturas, de allí que pretender un igualitarismo ontológico supone olvidar la riqueza que existe en el universo y que manifiesta de una manera más expresiva la perfección del creador. De esta manera se ve como la distinción y desigualdad de las cosas no se debe, según santo Tomás, a la casualidad o al acaso, así como tampoco se debe a la diversidad de la materia, ni a los méritos, ni a la intervención de alguna causa distinta de Dios, sino que se debe exclusivamente a la propia intención (*intentio*) de Dios<sup>818</sup>. Es Dios mismo quien quiere la distinción y desigualdad de las creaturas, no primera ni directamente, sino indirecta y como secundariamente. Dios lo que quiere es comunicar su bondad, pero al buscar tal cosa es necesario que exista multiplicidad y desigualdad en las criaturas, de modo que unas puedan ser perfección de otras y así sean más semejantes a Dios.

### 3.5.- Dios quiere que existan seres intelectuales

Habiendo visto que Dios busca comunicar su bondad a las creaturas y que para ello ha querido la consiguiente distinción y desigualdad de cosas, así como comunicarles la posibilidad de causar, corresponde ahora referirnos a lo que, de alguna manera, le da sentido a todo ello, puesto que si Dios manifiesta su bondad es para que sea conocida y apreciada, de allí la necesidad de que existan seres de naturaleza intelectual que ocupen el grado más alto de la perfección de las cosas. Aunque algo habíamos adelantado, es preciso ahora explicitar esta enseñanza de Tomás de Aquino que nos acerca más a nuestro tema. En efecto, el orden querido por Dios exige la existencia de unas creaturas que puedan conocer y apreciar dicho orden. Dios comunica su propia bondad, pero para que dicha bondad pueda ser conocida según la misma razón de bien. De allí que más semejanza y perfección hay en el orden querido por Dios si existe una creatura que pueda alcanzar, por el conocimiento y el amor, a Dios mismo.

---

<sup>817</sup> *Videtur autem Origenes non perpendisse quod, cum aliquid non ex debito, sed liberaliter damus, non est contra iustitiam si inaequalia damus, nulla diversitate meritorum pensata: cum retributio merentibus debeat. Deus autem, ut supra ostensum est, ex nullo debito, sed ex mera liberalitate res in esse produxit* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. II, cap. 44, n.15).

<sup>818</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. II, cap. 45.

Para demostrar esto Tomás de Aquino brinda varios argumentos.

- a) El primero de ellos está fundado en el hecho de que un efecto es máximamente perfecto cuando alcanza su principio. Para lo cual pone el ejemplo del círculo y del movimiento circular, más perfecta figura, el primero; y más perfecto movimiento, el segundo. De manera que en orden a que el universo alcance su perfección última es necesario que las creaturas retornen a su principio. Las creaturas salen de Dios, principio primero de todas las cosas, pero han de volver a Él para que la perfección de la creación se realice plenamente. Es la dinámica propia del *exitus-reditus*. Ahora bien, dicho retorno o vuelta al principio se consigue cuando las creaturas se asemejan lo más posible a la causa eficiente de donde proceden. Más perfecta es la casa cuanto más se asemeja a su modelo. Siendo el entendimiento de Dios, dice santo Tomás, el principio primero de la producción de las cosas, fue conveniente que para que estas alcanzasen su perfección hubiera creaturas que tuvieran entendimiento, creaturas intelectuales<sup>819</sup>.
- b) Pero no basta con una semejanza con respecto al ser y naturaleza de la cosa, sino que es necesario que exista también una semejanza en el orden de la operación. Por eso, entrega otro argumento para probar lo que afirma. Dice Tomás de Aquino que en las cosas hay una doble perfección: la perfección primera, que se refiere al ser y a la naturaleza de las cosas; y la perfección segunda, que se refiere a la operación. Para la perfección del universo, entonces, no bastaba con que hubiese creaturas que tornasen a Dios por una semejanza en la naturaleza, sino también por una semejanza en la operación.

En efecto, el camino de las creaturas es a modo de circulación, en cuanto salidas de Dios, tienden de nuevo hacia él; pero esta circulación solo se logra plenamente en algunas, pues, las que se ordenan a alcanzar aquel primer bien del que proceden solo mediante la consecución de una cierta semejanza, no gozan perfectamente de esta circulación; únicamente la tienen las que logran llegar de algún modo hasta el mismo primer principio: lo que ocurre solamente en las creaturas espirituales, que pueden alcanzar a Dios por su obrar, es decir, por el conocimiento y el amor<sup>820</sup>. Así en el hombre, hay una asimilación a Dios, que no sólo es vestigio del Creador, sino un propio entrar en comunidad con Él. Y aunque el dinamismo de las creaturas irracionales realice una cierta semejanza con la bondad divina, es indudable que sólo la operación

---

<sup>819</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. II, cap. 46.

<sup>820</sup> COLOM, E. *Dios y el obrar humano*. Pamplona: EUNSA, 1976, p. 37.

del entendimiento y de la voluntad realiza formalmente una semejanza operativa con Dios; por eso:

Fue conveniente, para que el universo alcanzara la perfección acabada, que hubiese algunas creaturas que retornasen a Dios no sólo por la semejanza con la naturaleza sino también por la semejanza con la operación. Operación que no puede ser otra que la del entendimiento y la voluntad, pues así es como obra Dios respecto de Sí mismo<sup>821</sup>.

El agente, en cuanto principio, produce algo semejante a sí mismo, comunicando su forma al efecto, el cual retorna, como último fin, a su principio, para alcanzar perfectamente esa misma forma. Siendo Dios el principio del universo, como agente intelectual que se representa a sí mismo en las creaturas al buscar comunicar su bondad, entonces, aparece como evidente la conveniencia de que existan creaturas intelectuales que alcancen una mayor semejanza con Dios, no solo en su condición de inteligencias, como Dios es una Inteligencia, sino también en cuanto su operación de entender es semejante a la operación de Dios.

Esto nos permite afirmar con Cambiasso que si una cosa es más perfectamente semejante a su modelo porque lo representa más, entonces aparece como evidente, que la semejanza por naturaleza y por operación es más perfecta que la semejanza que lo sea solo por naturaleza. El añadir a la semejanza la operación, se le añade una nueva y mayor perfección al universo entero<sup>822</sup>.

Ahora bien, no solo fue conveniente que existieran creaturas semejantes a su principio en su ser y en su obrar, sino que también fue conveniente para la perfecta representación de la bondad divina por parte de las creaturas, que existieran cosas que fuesen causa de bondad en otras:

Para que las creaturas representasen perfectamente la bondad divina era necesario, no solo que se hiciesen cosas buenas, sino que éstas obrasen con miras a la bondad de otros<sup>823</sup>.

En efecto, más perfectamente se asemejan una cosa a otra en el obrar cuando no solo es de la misma especie de la acción, sino que también posee un mismo modo de

---

<sup>821</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>822</sup> Cfr. CAMBIASSO, G.J. Op. Cit., p.235.

<sup>823</sup> *Ad hoc quod perfecte divinae bonitatis repraesentatio per creaturas fieret, oportuit, ut supra ostensum est, non solum quod res bonae fierent, sed etiam quod ad aliorum bonitatem agerent* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. II, cap. 46, n.4).

obrar<sup>824</sup>. Por lo cual es conveniente para la suma perfección del universo que existan algunas cosas que obren del mismo modo que Dios. No solo que sean, no solo que causen, sino que obren del mismo modo que lo hace el mismo Dios. Y como Dios obra por la inteligencia y la voluntad, fue necesario que existiesen creaturas que obrasen de ese modo: intelectualmente. Así tenemos que las creaturas se asemejan a Dios en cuanto son efecto suyo, porque Dios en cuanto agente busca comunicar su semejanza; pero mayor semejanza habrá si el efecto creado por Dios es causa a su vez de la bondad en otras creaturas; y más perfectamente semejante será aquel efecto que causa la bondad en otras creaturas del mismo modo en el que Dios lo causa.

Así, es semejante a Dios un vegetal, en cuanto guarda cierta semejanza con su principio agente, pero más semejante es el animal que es capaz de la nutrición de sus crías, en tanto que causa un bien en otro; pero plenamente semejante es el hombre que comunica la ciencia a otro, por cuanto causa una perfección de aquello que hay más semejante a Dios en el hombre. De allí que podemos concluir con Tomás de Aquino que las creaturas intelectuales son entre todas las creaturas las que más principalmente se ordenan al bien del universo, las que más propiamente constituyen ese bien total y común, como partes principales. Pues “cuanto más nobles son las cosas del universo, tanto más necesario es que participen del orden en que consiste el bien del universo”<sup>825</sup>. Ahora bien, según lo que hemos dicho, esa mayor nobleza se da en la posibilidad que tiene la creatura intelectual de causar en otro el conocimiento de la verdad. En este sentido, la acción de enseñar aparece como revestida de una especial perfección en el orden del universo tal como Dios lo ha querido.

### 3.6.- *El orden del universo como reflejo de la bondad divina*

Dios ha querido comunicar su bondad a las creaturas, para lo cual, como hemos visto, ha querido la distinción y la desigualdad entre ellas, esto es, los grados diversos de perfecciones, desde los seres menos perfectos e irracionales hasta la creatura intelectual. No obstante, tanto la distinción como la desigualdad son queridas, no directamente, como dijimos, sino secundariamente, ya que, en cuanto al efecto, es el orden mismo lo querido por Dios. “La forma del universo consiste en la distinción y

---

<sup>824</sup> Las acciones de las substancias intelectuales se ordenan a Dios como a su fin de modo más próximo que las acciones de las otras cosas. Y es que convino a la consumada perfección del universo que hubiese algunas criaturas que regresasen a Dios no solo según una semejanza de la naturaleza, sino también por su operación; lo que ciertamente no puede ser más que por el acto del intelecto y la voluntad (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. II, cap.46).

<sup>825</sup> *Quanto aliqua sunt nobiliora in universo, tanto oportet quod magis participant ordine, in quo bonum universi consistit* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. III, cap. 90, n.4).

orden de sus partes<sup>826</sup>. El orden del mundo con su necesaria diversidad de creaturas, no es obra de la casualidad, ni efecto de principios contrarios, como el bien y el mal; ni del hecho de que agentes secundarios sean los que introducen la forma en la materia; ni menos, como pensaba Orígenes, del mérito o demérito; sino que la distinción de las creaturas y el orden del universo es una realidad querida e intentada (*intentio*) por Dios. Así dice el Aquinate que:

Lo bueno y óptimo en el efecto es el fin de la producción. Ahora bien, lo bueno y lo óptimo del universo consiste en el orden de las partes entre sí, el cual no puede darse sin distinción, pues por este orden se constituye el universo en su totalidad, que es lo óptimo de él. Luego el orden mismo de las partes del universo y la distinción de ellas es el fin de la producción del universo<sup>827</sup>.

Santo Tomás llama óptimo a este universo<sup>828</sup>, entendiendo por tal, no aquello que es óptimo en sí mismo, sino según la medida de las creaturas. De manera que el orden del universo responde verdaderamente a lo que es querido por Dios para alcanzar los fines que se propone: manifestar su bondad y comunicarla a las creaturas para que participen de ella.

La idea de orden tiene una importancia especial en el pensamiento de santo Tomás. Ya que es que la creación no puede entenderse como la simple posición de una realidad en la existencia. Esa realidad tiene un contenido esencial e inteligible que, por lo demás, no se limita a la propia sustancia de cada ser individual, sino al conjunto de todos los seres en su dinamismo. El orden no es algo extrínsecamente añadido al ser, sino su último complemento. Dios es la causa primera del ser del universo, así como de la distinción y desigualdad de las diversas partes y, por consiguiente, del orden de ellas entre sí, como la última y óptima forma del universo. De tal manera que no solo cada cosa creada es buena y querida por Dios, sino que el mismo orden del universo es un bien. Es bueno que existan cosas diversas y desiguales; es bueno que unas creaturas ejerzan una causalidad sobre otras; es bueno que existan creaturas racionales e irracionales; es bueno, en síntesis, el orden constituido por ellas, pues responde al fin querido por Dios. En la inteligencia divina se encuentra dicho orden, ya que la forma

---

<sup>826</sup> *Forma autem universi consistit in distinctione et ordine partium eius* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.II, cap. 39, n.6).

<sup>827</sup> *Id quod est bonum et optimum in effectu, est finis productionis ipsius. Sed bonum et optimum universi consistit in ordine partium eius ad invicem, qui sine distinctione esse non potest: per hunc enim ordinem universum in sua totalitate constituitur, quae est optimum ipsius. Ipse igitur ordo partium universi et distinctio earum est finis productionis universi* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.II, cap. 39, n.7). “La perfección del universo, que consiste en la diversidad de las cosas, se debería a la casualidad. Esto es imposible” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 47, a.1).

<sup>828</sup> *Sic igitur et Deus totum universum constituit optimum, secundum modum creaturae, non autem singulas creaturas, sed unam alia meliorem* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 47, a.2, ad 1).

producida en las cosas hechas por la inteligencia, proviene de la forma semejante que hay en la inteligencia, sin que esto repugne a la simplicidad divina. Como explica magistralmente Tomás de Aquino:

No debe faltar a la obra de un artífice consumado una suma perfección. Y así, siendo el bien del orden de diversos seres mejor que cualquiera de los ordenados tomados en sí, no debió faltar el bien del orden a la obra de Dios<sup>829</sup>.

En efecto, al crear Dios quiere manifestar su bondad, por lo que no podía faltarle esta ordenación propia de todas las cosas hacia el bien último. Después de la bondad divina, que es el fin separado de las cosas, el bien principal que existe en las cosas mismas es la perfección del universo; que desde luego no se daría si no se encontrasen en las cosas todos los grados de ser que constituyen el orden propio del universo<sup>830</sup>. En efecto, los entes creados no suponen una multitud agregada sin comunicación ni relación entre ellos, sino que constituyen un orden. Lo cual supone considerar en la creación tres elementos fundamentales que permiten que dicho orden se realice:

a) En primer lugar, la distinción. Como ya hemos señalado, no puede darse orden sin la diversidad de creaturas, de otro modo tendríamos la unidad pura y simple. No obstante, no es suficiente con la distinción, sino que es necesaria una cierta conveniencia entre las diversas partes. No hay orden sin distinción, pero a la vez se requiere una mutua conveniencia entre los supuestos, ya que si estos no conviniesen en nada, no sería posible que perteneciesen a un mismo orden, por tratarse de cosas que no serían asociables.

b) En segundo lugar, la cooperación o ayuda mutua: Como cada substancia tiene una operación propia, así es propio de cualquier orden obtener una cierta cooperación de aquellas cosas que están contenidas en ese orden, y para que se dé esa cooperación se requieren tres elementos, según explica el mismo Tomás de Aquino:

Primero, que los inferiores se eleven hacia los superiores para someterse a ellos y para ser ayudados de ellos (...). Segundo, que los superiores provean a los inferiores (...). Y para que nada deje de tender así a los superiores, o descuide a sus inferiores, se añade el tercero: que cada uno guarde solícitamente su propia virtud,

---

<sup>829</sup> *Operi a summe bono artifice facto non debuit deesse summa perfectio. Sed bonum ordinis diversorum est melius quolibet illorum ordinatorum per se sumpto: est enim formale respectu singularium, sicut perfectio totius respectu partium. Non debuit ergo bonum ordinis operi Dei deesse* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. II, cap. 45, n.8).

<sup>830</sup> *Post bonitatem autem divinam, quae est finis a rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens, est perfectio universi, quae quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.22, a.4, in c.).

es decir, aquellas cosas que propiamente pertenecen a la virtud de cada uno, esto es, que cada uno se conserve en su propio grado<sup>831</sup>.

Como se aprecia, la misma noción de orden querida por Dios supone el reconocimiento de la natural dependencia de los entes inferiores a los superiores, así como la ordenación de estos últimos a ayudar y proveer de perfecciones a aquellos. Tanto unos como otros, deben, no obstante, ser capaces de mantenerse y conservar su propia virtud.

- c) En tercer lugar, para que se dé el orden es necesaria la consideración del fin: Es absolutamente esencial a la naturaleza del orden, que los supuestos que constituyen el todo ordenado tengan un mismo fin. La finalidad común es la que unifica y relaciona a los miembros diversos. Si el fin no tiene vigencia, desaparece la unión y el orden. La unidad del todo ordenado se explica solamente en función del fin<sup>832</sup>. No basta la distinción, ni la conveniencia, ni la cooperación, puesto que no habría unidad en la acción. Es el fin lo que aglutina las partes en un todo. Aquello que constituye el fin de un todo ordenado es para quienes lo integran bien común suyo: el bien común es el fin<sup>833</sup>.

Este orden, por tanto, que resulta de que todos los seres tiendan al bien supremo, como a su fin y que es el mismo para todos, con la consiguiente ordenación intrínseca de los ordenados, es precisamente lo mejor del universo, porque es lo que está más cerca del fin último o del bien absoluto y lo que a ello más se ordena. De allí que quitar el orden a las cosas creadas, dice Tomás de Aquino, “es quitarles lo mejor que tienen; pues cada

---

<sup>831</sup> *Primo quidem, ut inferiora se elevent versus superiora ut eis subdantur et ab eis iuventur et hoc est quod dicit quod ex divina bonitate, sunt eis virtutes subiectorum, idest inferiorum substantiarum, sursum agentes, idest elevantes eas ad meliores, idest superiores. Secundo, ut superiora inferioribus provideant et hoc est quod subdit: providentia provectorum, idest superiorum, circa secundas, idest circa inferiores. Et ne aliquis sic superioribus intendat vel inferioribus quod sui obliviscatur, subdit tertium, ut unusquisque sit sollicitus ad custodiam propriae virtutis et hoc est quod dicit: custodiae propriorum virtutis uniuscuiusque, idest eorum quae proprie pertinent ad virtutem uniuscuiusque, ut scilicet unusquisque in suo gradu se custodiat (TOMÁS DE AQUINO. *De Divinis nominibus*, c. 4, l.1).*

<sup>832</sup> “Recordemos que la misma palabra “mundo” significa “orden”. La comprensión del mundo como orden se deduce del hecho de que el mundo no es esto o aquello sino la totalidad de todos los “estos” singulares, pues el universo es realmente “el todo”, como se lee más expresamente en griego cuando se le llama de ordinario “*tó pan*”. El orden, pues, se refiere a la armoniosa relación de coexistencia y subordinación entre las partes del todo en tanto que dirigidas a un fin común. Y ese orden es el bien y lo mejor del universo” (PETIT, J.M. “Razón y fe ante la creación del mundo según santo Tomás”, p.360).

<sup>833</sup> Cfr. RIESTRA, J.A. *Cristo y la plenitud del cuerpo místico. Estudio sobre la cristología de Santo Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 1985, pp.30-35. Ver también: CARDONA, C. *Metafísica del bien común*. Madrid: Rialp, 1966, pp.55 y ss.

una de ellas en sí es buena, pero todas juntas son óptimas, por el orden que hay en el universo: ya que siempre el todo es mejor que las partes y que sus fines”<sup>834</sup>.

De esta manera, se ve que Dios manifiesta su bondad más perfectamente por medio del orden que posee el universo creado. El orden intrínseco de la creación y su ordenación a Dios mismo, representa más plenamente la bondad divina, por lo que si esto sucede no es por accidente: es decir, hay algo esencial que permite a un bien de muchos, una intrínseca perfección, que es precisamente lo que da origen a una comunidad –una pluralidad ordenada- y no a una simple y accidental coincidencia de tendencias o intereses.

Lo óptimo es lo que tiene en grado máximo razón de bien intentado. Pero lo óptimo en la universalidad de las cosas es el bien de orden: y esto es el bien común, los demás bienes son singulares<sup>835</sup>.

Es importante señalar que pese a que es el orden aquello intentado por Dios para manifestar más perfectamente su bondad, no significa esto que sea el mismo orden intrínseco del universo el fin último de la creación. Ese orden dispone para el fin. En efecto, la universalidad de las creaturas, a la que el hombre se compara como la parte al todo, no es su propio fin, sino que se ordena a Dios como al fin último. De donde el bien intrínseco del universo no es el último fin del hombre, sino el mismo Dios.

Ahora bien, esta afirmación insistente que hacemos de la bondad que supone el orden del universo, está en parte fundada en que nuestro objeto de estudio es, precisamente, el lugar del maestro en el orden del gobierno divino, para lo cual nos parece necesario comprender la importancia, naturaleza y necesidad del orden del universo. Pero no desconocemos, en modo alguno, que esta perfección del orden por sobre todas las creaturas, incluida la intelectual, es solo “de un modo extensivo y difusivo”, esto es, solo considerado materialmente y como dispositivamente, pero de “un modo intensivo y colectivo”, es decir, considerado formalmente, enseña Tomás de Aquino que “la semejanza de la perfección divina se encuentra en la creatura intelectual que es capaz del sumo Bien”<sup>836</sup>. En ella se da una mayor participación de la bondad divina, en tanto, que por su entendimiento y voluntad es imagen y semejanza del mismo creador. La

---

<sup>834</sup> *Subtrahere ordinem rebus creatis est eis subtrahere id quod optimum habent: nam singula in seipsis sunt bona, simul autem omnia sunt optima, propter ordinem universi; semper enim totum est melius partibus et finis ipsarum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. III, cap. 69, n.17).

<sup>835</sup> *Nam id quod est optimum, maxime habet rationem finis intenti. Optimum autem in rerum universitate est bonum ordinis: hoc enim est bonum commune, cetera vero sunt singularia bona* (TOMÁS DE AQUINO. *De substantiis separatis*, cap.12).

<sup>836</sup> *Sed intensive et collective similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quae est capax summi boni* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.93, a.2, ad 3).



bondad divina se difunde queriendo hacer partícipe de su gloria a la creatura intelectual, la cual posee una natural inclinación a la posesión de Dios, pero lo hace según un orden. En este sentido, considerado desde el punto de vista divino, es inseparable querer el bien de la creatura personal y querer el orden por el que esta última alcanza su plenitud. Queriendo el bien de la creatura racional, Dios quiere todo lo que ese bien supone. Dicho de otro modo, Dios no solo crea todas las cosas, sino que las dota de un orden dinámico intrínseco por el cual vuelven a Él. Es en dicho dinamismo que el maestro ocupa, como lo veremos, un lugar especial.

Podemos concluir este apartado afirmando con Tomás de Aquino que la sabiduría divina es la causa efectiva de todas las cosas en cuanto que constituye a las cosas en el ser y también las dispone de manera que estas se mancomunan en orden al último fin y así se obra la belleza del universo por una común conspiración de todos los seres, es decir, por la concordia y armonía con el debido orden y proporción<sup>837</sup>. El fin último perseguido por el creador, que no es otro que la comunicación y representación de su Bien, requería un universo: una pluralidad de seres, armónicamente ordenada en un todo. Ahora bien: “es manifiesto que lo que tiende a un fin, ante todo tiene aptitud o proporción a ese fin, pues nada tiende a un fin no proporcionado”<sup>838</sup>. Con lo cual se vuelve a apreciar cómo Dios comunica a la creatura su bondad y le comunica también una capacidad para actuar conforme al orden dispuesto por Dios desde toda la eternidad. Como lo afirma sintéticamente el Aquinate: Dios hizo a cada criatura proporcionada al universo que quiso hacer<sup>839</sup>.

\*\*\*

Hemos visto en este capítulo cómo Dios al obrar busca su propia bondad, razón por la que últimamente comunica su ser y su bondad a las creaturas. No crea como buscando alguna perfección para sí mismo, sino por amor, para que la creatura participe de su

---

<sup>837</sup> *Et sic operatur pulchritudinem universi per unam omnium conspirationem, idest concordiam et harmoniam, idest debitum ordinem et proportionem* (TOMÁS DE AQUINO. *De divinis nominibus*, cap.7, l.4). El hecho de que el bien de orden sea lo mejor que posee el universo, no significa menospreciar a la persona humana o a la angélica, pues las personas gozan de una especial preeminencia en el orden creado y lo trascienden por el poder que tienen por el poder de unirse a Dios mediante su obrar. Las creaturas espirituales poseen, pues, un orden inmediato a Dios, ya que participan de él de una manera más alta y, siendo parte del universo, pueden, sin embargo, de algún modo alcanzar el Todo separado. No obstante su mayor perfección son partes del universo ya que su radical ordenación a Dios comporta por eso mismo su relación con los demás. En última instancia, no es sino una manifestación más de su finitud constitutiva.

<sup>838</sup> *Manifestum est autem quod omne quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem, nihil enim tendit in finem non proportionatum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q.25, a.2, in c.).

<sup>839</sup> *Ad quartum dicendum quod Deus unamquamque creaturam fecit proportionatam universo quod facere disposuit* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.56, a.2, ad 4).

bien y perfección. Dios es principio de toda la creación, pero es a su vez el fin al que todo ha de estar ordenado. Las cosas salen de Dios pero para volver a Dios en un movimiento que manifiesta su bondad y su gloria. Ahora bien, más manifiesta su bondad creando una diversidad de creaturas que constituyen un orden. La imperfección constitutiva de toda creatura, impide que una sola haga manifiesta toda la bondad de Dios, por lo que Dios quiere una diversidad y distinción de ellas. Pero no para que existan de modo separado e inconexo, sino constituyendo un orden. Ese orden es lo intentado y querido por Dios y en ese orden es necesario que existan sustancias intelectuales que se asemejan más plenamente a Dios, en tanto que son capaces de conocer la Verdad. Por otra parte, Dios está presente en sus creaturas pues comunica verdaderamente el *esse*, su efecto propio, que es principio de verdadera actividad en ellas. Las creaturas tienen consistencia ontológica que les otorga una verdadera capacidad de obrar por sí mismas. No obstante, por ser creadas por Dios, dependen absolutamente de Él.

Toda esta doctrina nos posibilitará una mayor comprensión y fundamentación de la actividad docente, puesto que permite entender esta acción como dotada de un poder activo fundado en su *esse*, como una verdadera autonomía en el obrar, a la vez que una real dependencia con respecto al obrar divino. El obrar del maestro no podrá entenderse sino en relación con el obrar divino que es comunicativo de ser y de perfección. Esto nos llevará a poner la acción de enseñar en la misma línea de comunicación de bondad que surge del acto por el que toda la realidad emana de Dios. La sabiduría divina pudo comunicar la ciencia directamente, pero ha querido que algunas creaturas intelectuales tengan el poder real de causarla para manifestar más propiamente su bondad y su gloria. Esto se verá más nítidamente al poner la acción del maestro en el orden del gobierno divino, que pasamos a estudiar en el siguiente capítulo.

## VI. EL ORDEN DE LA PROVIDENCIA Y DEL GOBIERNO DIVINO

Estudiada la creación y la distinción de las creaturas, corresponde ahora considerar cómo Dios interviene en dicha creación a través de su providencia y de su gobierno ordenando las cosas a su fin. En efecto, la creatura recibe el ser y la bondad de Dios por el acto de creación, pero junto con el ser recibe también la ordenación a lo que es su bien –al bien conveniente según su naturaleza–, puesto que todo ente tiende a su perfección. De manera que Dios no es solo creador de las cosas, sino que también es gobernador de ellas, ya que “a uno mismo pertenece dar origen a las cosas y llevarlas a su perfección, que es función propia del gobernante”<sup>840</sup>. En este orden de gobierno querido por Dios, Tomás de Aquino ha ubicado la acción de enseñar, tal como lo hemos dicho. De modo que en este capítulo estudiaremos el tema del gobierno y la providencia divina, en el que se encuentra la cuestión 117 de la *Summa Theologiae*, a fin de poder mostrar luego, cómo participa el maestro en dicho orden, volviendo más fecunda la comprensión de su acción propia.

En este capítulo se estudiará:

- 1.- En primer lugar, la noción de providencia, como plan de la sabiduría divina y su diferencia con el gobierno divino de las creaturas (apartado 1);
- 2.- En segundo lugar, la noción de gobierno divino en particular, entendido como ejecución del plan de la sabiduría divina, destacando que en dicha ejecución Dios se sirve de causas segundas (apartado 2);
- 4.- En tercer lugar, los efectos del gobierno divino: La conservación y la moción de las cosas al bien, de modo que pueda apreciarse cómo Dios gobierna contando con la misma acción de las creaturas (apartado 3);
- 3.- En cuarto lugar, la acción de la creatura que busca asemejarse a Dios (apartado 4);
- 4.- Finalmente, cómo estas reflexiones en torno al orden del universo y del gobierno se aplican a la doctrina del maestro (apartado 5).

---

<sup>840</sup> *Secundum eandem rationem competit Deo esse gubernatorem rerum, et causam earum, quia eiusdem est rem producere, et ei perfectionem dare, quod ad gubernantem pertinet* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 103, a.5, in c.).

## 1.- La providencia: plan eterno de la sabiduría divina

El tema de la providencia<sup>841</sup> al igual que el de la creación, es tratado por Tomás de Aquino en diversos lugares a lo largo de su obra<sup>842</sup>, pero solo en la *Summa Theologiae* incluye, dentro de su desarrollo, la acción por la que un hombre enseña a otro. Esto nos lleva a privilegiar en la exposición las referencias a dicha obra de madurez, sin perjuicio que recurramos al estudio de otros textos.

En la *Summa Theologiae* trata Tomás de Aquino de manera explícita acerca de la providencia divina en la cuestión 22 de la primera parte. Allí, luego de afirmar que Dios es causa de todo el bien que hay en las cosas, sostiene que ese bien es creado por Dios no solo en lo que se refiere a la naturaleza, sino también en lo que atañe al fin y al fin último que, como hemos visto en el capítulo anterior, es la bondad divina. De esta manera, se aprecia que el orden mismo que hay en el universo, es decir, la misma ordenación de toda la realidad creada hacia la bondad divina es algo querido por Dios. Dicha ordenación al fin que hay en las cosas y que preexiste en la mente divina es, precisamente, la providencia<sup>843</sup>.

En efecto, la causa de todas las cosas se extiende no solo al ser sino también al obrar de las creaturas, por lo que estas son enteramente dependientes de Dios incluso en su ordenación al fin que ellas buscan. La providencia es precisamente ese plan que Dios tiene para con las cosas creadas para que se ordenen a su propio fin y perfección. Si la creación y la distinción de las creaturas tienen especial relación con la causalidad eficiente, la providencia es la acción de Dios respecto al fin de todo el universo. De allí que afirme Tomás de Aquino que:

La misma razón de orientación a un fin, en Dios se llama providencia. Por eso, en el IV *De Consol.*, dice Boecio: *La providencia es la misma razón divina asentada en el sumo príncipe de todo que todo lo dispone*. Dicha disposición puede ser llamada también ordenación de las cosas al fin como ordenación de las partes al todo<sup>844</sup>.

---

<sup>841</sup> Una excelente síntesis sobre la tradición filosófica en relación a la providencia puede encontrarse en: CAYUELA, A. *La providencia de Dios en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Su estudio en las Sumas*. Valencia: Pontificio Instituto Juan Pablo II, Familia y Vida, Colección *Cum Laude*, 1999, pp. 33-36.

<sup>842</sup> Algunas de las obras en las que trata la cuestión de la providencia son: In I *Super Sent.*, d. 35, d.39; *De Veritate*, q. 5, *Summa Theologiae*, I, q.22; *Summa contra gentiles*, L.III, cap. 64-76; *De Malo*, q.16; In *De Divinis nominibus*, cap. 4, cap. 12.

<sup>843</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.22, a.1, in c.

<sup>844</sup> *Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem, providentia in Deo nominatur. Unde Boetius, IV de Consol., dicit quod providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit. Dispositio autem potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quam ratio ordinis partium in toto* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.22, a.1, in c.).

La providencia es la misma sabiduría divina que ordena todas las cosas al fin último que no es otro que Dios mismo. Nada se escapa a esta ordenación. Todos los seres están bajo dicho plan divino. Todos los seres, no sólo en general, sino individualmente, están sometidos a la providencia divina. Esto lo explica el Aquinate señalando que como todo agente obra por un fin, la ordenación de los efectos a un fin llega hasta donde llega la causalidad del primer agente. Pero es bien sabido que la causalidad de Dios, que es el primer agente, llega a todos los seres, y no solo a los principios de la especie, sino también de los individuos; y no solo de los incorruptibles, sino también de los corruptibles. Por lo tanto, “es necesario que todo lo que de algún modo tiene ser esté ordenado por Dios a un fin”<sup>845</sup>. En este sentido, puede afirmarse que la providencia es concebida por Tomás de Aquino dentro del esquema de la *ratio ordinis*, como el plan o proyecto de un orden de todas las cosas hacia su última finalidad que no es otra que la bondad divina.

Así, pues, como la providencia de Dios no es sino la razón del orden de las cosas a un fin, es necesario que todos los seres estén sometidos a ella, en tanto en cuanto, participan del ser. Siendo así, la acción providente de Dios es universal: es decir, de todo el conjunto del mundo y de todos y cada uno de los entes particulares. En efecto, considerando que Dios lo conoce todo y, dado que su conocimiento se relaciona con la realidad como el arte con la obra artística, es necesario que todo esté sometido a su orden, a la manera como lo artístico viene determinado por el arte<sup>846</sup>. No obstante, si bien la providencia divina somete a todos los seres, el hombre posee un modo propio de insertarse en los planes de Dios, en tanto, que el mismo Dios ha querido darle el ser de manera que pueda reconocer y amar el don recibido. El hombre, por tanto, participa de los planes de Dios de una manera peculiar, en un grado más perfecto que las creaturas irracionales. Como señala García de Haro, “participa siendo capaz de conocer y amar en ellos el camino hacia su Creador: un modo de participación que le permite apropiarse subjetivamente del bien objetivo al que está destinado”<sup>847</sup>. Este modo de participación, por cierto, no puede impedir el logro del fin al que se ordena toda la creación y que no es otro que la gloria de Dios.

---

<sup>845</sup> *Unde necesse est omnia quae habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem* (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.22, a.2, in c.).

<sup>846</sup> *Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est, necesse est omnia, inquantum participant esse, intantum subdi divinae providentiae. Similiter etiam supra ostensum est quod Deus omnia cognoscit, et universalia et particularia. Et cum cognitio eius comparetur ad res sicut cognitio artis ad artificiata, ut supra dictum est, necesse est quod omnia supponantur suo ordini, sicut omnia artificiata subduntur ordini artis* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.22, a.2, in c.).

<sup>847</sup> GARCÍA DE HARO, R. *La conciencia moral*. 2ª ed., Madrid: Rialp, 1978, p. 21.

Ahora bien, a la providencia no solo le pertenece la razón de orden (*ratio ordinis*) de las cosas destinadas a un fin, como hemos dicho, sino también, según santo Tomás, la ejecución de dicho orden<sup>848</sup>. En efecto, dice el Aquinate en la *Summa contra Gentiles*, que la providencia “requiere dos cosas: la ordenación y la ejecución del orden”<sup>849</sup>. Esto último recibe el nombre de “*gubernatio*”. Dios, por su providencia lo gobierna todo. Por tanto, afirma de manera rotunda el Aquinate: “Su providencia gobierna y rige todo lo que se mueve hacia su propio fin”<sup>850</sup>. La providencia es eterna, puesto que es un plan que coincide con Dios mismo y su infinita sabiduría, mientras que el gobierno es temporal, y supone la ejecución del plan divino.

En cuanto a lo primero (*ratio ordinis*), Dios provee a todos inmediatamente, porque en su entendimiento tiene la razón de todo, incluso de lo más pequeño; y a las causas destinadas a producir ciertos efectos les dio fuerza necesaria para hacerlo. Por eso, es necesario que en su entendimiento preexistiera el orden de aquellos efectos. Dicho de otro modo, Dios dispone con su providencia inmediata el orden de todas las cosas. Si no fuese inmediata, comenta Ángel Luis González, “habría que señalar una imperfección en la ciencia divina: es menester que del mismo modo que Dios conoce todas las cosas inmediatamente, así también inmediatamente las ordene a su fin”<sup>851</sup>.

En cuanto a lo segundo, (*gubernatio*), la providencia divina hace participar a las mismas creaturas en su gobierno, ya que gobierna las cosas inferiores por medio de las superiores. Esto es así no por defecto de su poder, sino por efecto de su bondad, que transmite a las criaturas la dignidad de la causalidad<sup>852</sup>. En efecto, tal como lo hemos dicho, Dios manifiesta más su bondad y perfección transmitiendo a las creaturas la capacidad de producir perfecciones sobre otras, esto es, causar. De esta manera, Dios se sirve de causas segundas, dándole a participar en su poder de gobierno. No se trata de que Dios necesite dicha participación, sino que por razón de su bondad, así lo ha querido. Este segundo significado es un constitutivo propio de la acción providencial de Dios.

---

<sup>848</sup> A la providencia pertenece la razón de orden de las cosas destinadas a un fin y la ejecución de este orden, que se llama *gobierno* (Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.22, a.3).

<sup>849</sup> *Attendendum est autem quod ad providentiam duo requiruntur: ordinatio, et ordinis executio* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.III, cap.77, n.1).

<sup>850</sup> *Deus igitur per suam providentiam gubernat et regit omnia quae moventur in finem* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. III, cap. 64, n.4).

<sup>851</sup> GONZÁLEZ, A.L. *Teología natural*, p. 308.

<sup>852</sup> *Quantum autem ad secundum, sunt aliqua media divinae providentiae. Quia inferiora gubernat per superiora; non propter defectum suae virtutis, sed propter abundantiam suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.22, a.3, in c.).

De manera que mientras que en la providencia entendida como *ratio ordinis* sería una manifestación de imperfección que Dios no dispusiera inmediatamente del orden de las cosas a su fin; en cuanto a la *gubernatio*, es decir, en cuanto a la ejecución del plan divino, al contrario, es señal de perfección y dignidad. El gobierno divino reclama la existencia de causas segundas que sean ejecutoras del plan de Dios<sup>853</sup>.

La providencia, por tanto, designa, tal como lo explica Jesús García López comentando la metafísica de santo Tomás, “el plan eterno de la divina sabiduría que rige la conducción y la operación de todos los movimientos y operaciones de los seres creados hacia sus respectivos fines particulares y hacia el fin total del universo”<sup>854</sup>. De tal manera que se trata de un plan completo, en el que no puede faltar detalle alguno, de todo el orden dinámico del mundo creado. Un plan que no es solo teórico o especulativo, sino práctico o activo, y que, por consiguiente, implica formalmente al divino querer, pues se trata, por así decirlo, del diseño completo de todo lo que Dios quiere hacer en el mundo; bien directamente, por Sí mismo, bien indirectamente, mediante la colaboración de los agentes creados<sup>855</sup>. Es el diseño inteligente y amoroso de Dios, en tanto conjuga la sabiduría y el amor divinos. Dicho plan, sin embargo, no debe entenderse como algo extrínseco y como impuesto al hombre, sino que constituye la ordenación intrínseca de todo su ser, de modo que prescindir de él lo que consigue es solo frustrar la propia realización personal, esto es, se pierde el propio bien subjetivo al que el hombre está ordenado<sup>856</sup>. Dicho de otro modo, la perfecta ordenación de todo el ser creado por la ley eterna es una necesaria consecuencia del acto creador: la perfección del obrar divino conlleva que, en lo más íntimo del ser del hombre, se encuentre imperativamente el orden divino.

En la *Summa Theologiae* estas dos dimensiones de la providencia (como disposición y como gobierno), aparecen claramente diferenciadas: La providencia (“*ipsa providentia*”<sup>857</sup> o providencia propiamente dicha), es solamente la ordenación o plan de la sabiduría, mientras que el gobierno divino es la ejecución o realización de la concepción y de los planes que están en la mente divina, contando con la mediación de las creaturas, las cuales tienen también la capacidad de gobernar. A este último aspecto le dedica todo un tratado (cuestiones 103 a 109 de la primera parte de la

---

<sup>853</sup> A la dignidad del rey pertenece tener ministros que ejecuten sus determinaciones; pero que no sepa lo que ellos tienen que hacer manifiesta defecto por su parte. Pues toda ciencia práctica es más perfecta cuanto más considera lo particular, que es donde se encuentra la acción (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.22, a.4, ad 2).

<sup>854</sup> GARCÍA LÓPEZ, J. *Metafísica Tomista*, p.691.

<sup>855</sup> GARCÍA LÓPEZ, J. *Metafísica Tomista*, p.691.

<sup>856</sup> Cfr. GARCÍA DE HARO, R. Op. Cit., pp. 24-25.

<sup>857</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.103, a.6, in c.

*Summa Theologiae*). Es precisamente en este orden concreto del gobierno que nos interesa ubicar la acción del maestro, puesto que es allí donde Tomás de Aquino la ha ubicado. De allí que no nos extendemos en la consideración de la providencia propiamente dicha, sino que pasamos directamente a estudiar al gobierno con más profundidad.

## **2.- El gobierno divino como ejecución del plan de la sabiduría de Dios.**

### *2.1.- Cuestiones previas sobre el gobierno divino*

El gobierno divino, tal como aquí lo consideramos siguiendo a Tomás de Aquino, se distingue de la providencia y consiste en la ejecución del plan que tiene Dios en su mente y que reclama que haya causas intermedias ejecutoras de la ordenación divina. Dios pudiendo dirigir y gobernar toda su creación hacia su fin propio, ha querido, en orden a manifestar más plenamente su bondad, gobernar el universo contando con la acción de las mismas creaturas. De este modo, el orden mismo de la creación supone no solo la providencia de Dios sobre todo lo creado, sino también que unas creaturas ejerzan su acción providente sobre otras. Dios gobierna, pero contando con las creaturas.

Pese a que es posible encontrar corrientes y autores que reducen el universo a la casualidad, al azar o incluso al simple caos<sup>858</sup> –negando así que haya un orden y alguien que lo gobierne–, es preciso reconocer, en primer lugar, que existe un orden en el universo, un orden que es querido por Dios mismo; en segundo lugar, dicho orden, apunta a una finalidad suprema, que no es sino la misma bondad divina; finalmente, ese orden revela una unidad de gobierno que ha de atribuirse a Dios como supremo legislador y gobernador. En efecto, tal como lo hemos visto anteriormente<sup>859</sup>, Dios es causa del ser de las cosas, de su distinción, de su desigualdad en grados de perfección, así como también del orden de las creaturas. Pero siempre que hay una multitud ordenada a un fin, es preciso que todo aquello que integre el orden esté de algún modo sujeto a las disposiciones de aquel a quien pertenece dicho fin. Así como todos los componentes y partes del ejército están ordenados al bien del jefe, que es la victoria, como a su fin. Es por esta razón que al jefe le corresponde conducir a dicho fin,

---

<sup>858</sup> Los materialismos y positivimos de todo signo que reducen al hombre a la determinación de la materia y niegan la finalidad propia de la naturaleza. Afirma Nietzsche que "el carácter del mundo en su conjunto, empero, es un eterno caos, no en el sentido de la falta de necesidad, sino de la falta de orden, de estructuración, de forma, de belleza, de sabiduría" (NIETZSCHE, F. *La gaya ciencia*. Madrid: Ediciones Akal, 2001, p. 148).

<sup>859</sup> Ver el capítulo quinto de la presente tesis.



y esto es gobernar. La acción de gobierno es una acción por la que se conduce al fin, de tal manera que si en el universo hay orden, es preciso que haya quien gobierna. Dios, en tanto que “se sirve de todas las cosas dirigiéndolas a su fin”<sup>860</sup>, que es la misma bondad, es por su providencia el gobernador de todo el universo. No solo crea el ser de las cosas, sino que las dispone convenientemente a su bien y perfección. Por su divina Voluntad quiere que todas las cosas alcancen la bondad a la que están ordenadas.

Para santo Tomás esto se aprecia más aún al constatar que en las cosas naturales ocurre siempre o casi siempre lo que es mejor. Esto no podría suceder de esta manera si no estuviesen dirigidas hacia un determinado fin, que es un bien. Pero precisamente esto, conducir a un fin, es lo que supone ser gobernado. A modo de ejemplo, pone santo Tomás el orden de la flecha hacia su blanco, lo cual revela que la flecha es impulsada y gobernada por alguien inteligente. Por eso, el orden constante y regular del universo muestra de modo claro que este está gobernado por Dios<sup>861</sup>.

Tomás de Aquino ofrece un argumento que, en tanto que está fundado en la bondad divina, posee especial importancia para nuestro tema ya que permite apreciar cómo la acción de enseñar puede ser colocada en el orden del gobierno divino como manifestación de la bondad de Dios. En efecto, Dios ha creado en orden a manifestar su bondad y esa manifestación se aprecia más propiamente en que el mismo Dios conduce a sus creaturas a su propia perfección. Dice el Aquinate:

Por ser condición de las cosas mejores producir mejores efectos, no es compatible con la suma bondad de Dios que no conduzca hacia la perfección a las cosas creadas por Él. Pues la perfección última de cada cosa se centra en la consecución

---

<sup>860</sup> *Quandocumque enim aliqua ordinantur ad aliquem finem, omnia dispositioni illius subiacent ad quem principaliter pertinet ille finis, sicut in exercitu apparet: omnes enim partes exercitus, et eorum opera, ordinantur ad bonum ducis, quod est victoria, sicut in ultimum finem; et propter hoc ad ducem pertinet totum exercitum gubernare. Similiter ars quae est de fine, imperat et dat leges arti quae est de his quae sunt ad finem: ut civilis militari, et militaris equestri, et ars gubernatoria navifactivae. Cum igitur omnia ordinentur ad bonitatem divinam sicut in finem, ut ostensum est, oportet quod Deus, ad quem principaliter illa bonitas pertinet, sicut substantialiter habita et intellecta et amata, sit gubernator omnium rerum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.III, cap.64, n.2).

<sup>861</sup> *Ad primum ergo dicendum quod aliquid movetur vel operatur propter finem dupliciter. Uno modo, sicut agens seipsum in finem, ut homo et aliae creaturae rationales, et talium est cognoscere rationem finis, et eorum quae sunt ad finem. Aliquid autem dicitur moveri vel operari propter finem, quasi ab alio actum vel directum in finem, sicut sagitta movetur ad signum directa a sagittante, qui cognoscit finem, non autem sagitta. Unde sicut motus sagittae ad determinatum finem demonstrat aperte quod sagitta dirigitur ab aliquo cognoscente; ita certus cursus naturalium rerum cognitione carentium, manifeste declarat mundum ratione aliqua gubernari* (Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.103, a.1, ad 1; ver también *Summa Theologiae*, I, q.3, a.2).

del fin. Por eso, a la bondad divina pertenece el que, así como produce el ser de las cosas, así también las lleve a sus fines. Esto es gobernarlas<sup>862</sup>.

En esta argumentación se aprecia cómo para Tomás de Aquino el gobierno divino es una manifestación de su infinita bondad. Dios no deja a la creatura abandonada a su suerte luego de comunicarle el ser, sino que la lleva hacia su propia perfección. De esta manera, todo acto humano, y también la acción de enseñar, queda bajo un primer impulso interior que ejerce la providencia divina. En este punto, santo Tomás profundiza en cómo se conjuga esa acción divina con la acción del hombre para que esta no resulte coaccionada o limitada.

Ahora bien, no solo es efecto de la providencia divina que suceda una cosa cualquiera, sino que suceda necesariamente lo que ella dispone que suceda de modo infalible y necesario y, contingentemente, lo que en la razón de la misma providencia está que haya de suceder de modo contingente. Las creaturas libres no son marionetas en las manos de Dios, sino que ejerciendo su libertad cooperan en la realización del bien querido por el Creador. La libertad humana en modo alguno es limitada por la acción de Dios que gobierna<sup>863</sup>. Dios respeta al hombre y, más aún, ama al hombre de manera que le gobierna respetando su ser, su condición y su libertad.

Dios es quien ordena todas y cada una de las acciones y la acción de enseñar no es una excepción. Esta también está ordenada por el ordenador supremo. Enseña Tomás de Aquino acerca de las cosas distintas por naturaleza que:

Si no se reducen a la unidad por un ordenador, no pueden formar un orden. Mas, dentro del mismo, hay cosas que tienen naturalezas distintas y contrarias, integrando no obstante un solo orden, pues unas se valen de las operaciones de las otras y algunas son ayudadas o regidas por otras. Es preciso, pues, que haya un solo ordenador y gobernador universal<sup>864</sup>.

Se aprecia claramente, entonces, cómo Dios gobierna todas las cosas a través de su providencia, y en nada disminuye su potestad y gobierno el que algunas creaturas ayuden o rijan a otras.

---

<sup>862</sup> *Cum enim optimi sit optima producere, non convenit summae Dei bonitati quod res productas ad perfectum non perducat. Ultima autem perfectio uniuscuiusque est in consecutione finis. Unde ad divinam bonitatem pertinet ut, sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducat. Quod est gubernare* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.103, a.1, in c.).

<sup>863</sup> El Aquinate dedica el capítulo 73 del tercer libro de la *Summa contra gentiles* a defender que la divina providencia no imposibilita el libre albedrío.

<sup>864</sup> *Adhuc. Ea quae sunt secundum suam naturam distincta, in unum ordinem non conveniunt nisi ab uno ordinante colligantur in unum. In universitate autem rerum sunt res distinctas et contrarias naturas habentes, quae tamen omnes in unum ordinem conveniunt, dum quaedam operationes quorundam excipiunt, quaedam etiam a quibusdam iuvantur vel imperantur. Oportet igitur quod sit universorum unus ordinator et gubernator* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.III, cap. 64, n.6).

## 2.2.- Dios gobierna mediante causas segundas

Dios gobierna y dirige todas las cosas. Nada en absoluto se le escapa. Todas las creaturas y sus acciones responden a la sabiduría del plan de Dios que existe en su mente. Es Dios mismo quien dirige, mediante su providencia, toda la creación a su fin último como hemos dicho. Pero en cuanto a la ejecución del plan, Dios gobierna, sirviéndose de agentes inferiores, en orden a su propio fin y perfección, no siendo esto por defecto, sino por la plenitud de la actualidad que hay en Dios, en orden a manifestar su bondad:

Es propio de la dignidad del que gobierna el que tenga muchos ministros y diversos ejecutores de su gobierno; porque tanto más alto y mayor se mostrará su dominio cuanto más seres en diversos grados le están sometidos. Mas ninguna dignidad de gobernante alguno es comparable a la dignidad del gobierno divino. Por tanto es conveniente que mediante diversos grados de agentes se cumpla la ejecución de la providencia divina<sup>865</sup>.

En efecto, el gobierno a través de causas segundas o mejor dicho, el gobierno a través de intermediarios que llevan a cabo el plan concebido, lejos de restar dignidad a la acción de Dios es señal de mayor perfección en tanto que se sirve de ellos, no porque tenga necesidad, sino para manifestar así el dominio absoluto sobre los agentes inferiores y comunicarles a la vez la dignidad y perfección de la causalidad. Así lo enseña Tomás de Aquino:

Como es fin de la gobernación llevar mediante ella a la perfección las cosas gobernadas, tanto mejor será el gobierno cuanto mayor perfección se consiga por el gobernante para las cosas gobernadas. Ahora bien, mayor perfección es si una cosa, además de ser buena en sí misma, puede ser causa de bondad para otras, que si únicamente es buena en sí misma. Y, por eso, de tal modo Dios gobierna las cosas, que hace a unas ser causas de otras en la gobernación; como un maestro que no sólo hace instruidos a sus discípulos, sino que los hace además capaces de instruir ellos a otros<sup>866</sup>.

Es parte de la perfección del universo su orden al fin y Dios lo realiza no sólo moviendo a las criaturas, sino contando con la moción de unas criaturas sobre otras de manera que todas se perfeccionen según su ser y naturaleza. Las criaturas, por ser entes por

---

<sup>865</sup> *Ad dignitatem regentis pertinet ut habeat multos ministros, et diversos sui regiminis executores: quia tanto altius et maius ostendetur suum dominium, quanto plures in diversis gradibus ei subduntur. Nulla autem dignitas alicuius regentis est comparabilis dignitati divini regiminis. Conveniens igitur est quod per diversos gradus agentium fiat divinae providentiae executio* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.III, cap. 77, n.4).

<sup>866</sup> *Sed cum per gubernationem res quae gubernantur sint ad perfectionem perducendae; tanto erit melior gubernatio, quanto maior perfectio a gobernante rebus gubernatis communicatur. Maior autem perfectio est quod aliquid in se sit bonum, et etiam sit aliis causa bonitatis, quam si esset solummodo in se bonum. Et ideo sic Deus gubernat res, ut quasdam aliarum in gubernando causas instituat, sicut si aliquis magister discipulos suos non solum scientes faceret, sed etiam aliorum doctores* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.103, a.6, in c.).

participación, son absolutamente dependientes del *Esse* divino, como ya se vio, de manera que en el orden causal, guardan esa misma dependencia, siendo así causas segundas en relación a la Causa primera que es Dios. De ahí que toda acción de una creatura sobre otra, está sujeta completamente al plan de la providencia divina.

Ahora bien, Dios, que no obra por necesidad sino por su bondad y poder, quiere realizar la ejecución de su razón providente mediante causas segundas y por eso mueve a las criaturas, a las libres como libres, respetando el ser que le ha dado. Dios ha querido gobernar el universo hacia su fin que es la manifestación de la verdad, mediante causas segundas, mediante agentes intermedios que son capaces de causar perfecciones en otros. Podría haberlo hecho por sí mismo, pero en orden a manifestar más plenamente su bondad y su grandeza, ha querido servirse de las criaturas como verdaderas causas. Pero, tanto más participan las criaturas del gobierno divino como causas que lo ejecutan, cuanto más perfectas son. Así dice Tomás de Aquino:

Como la perfección del universo requiere que algunos participen de la bondad divina más abundantemente que otros, la perfección de la providencia divina exige que la ejecución del divino gobierno se cumpla mediante aquellos seres que participan más plenamente de la bondad divina<sup>867</sup>.

La perfección de la divina providencia exige en el orden natural humano que aquellos que sobreabundan en perfecciones la comuniquen a los que tienen menos. Dios ha establecido en su sabiduría infinita que la comunicación de su bondad se realizaría con la colaboración de las causas segundas, suponiendo la acción de unas criaturas sobre otras. De allí que la ejecución del Gobierno Divino exige que los que sobreabundan en ciencia la comuniquen a los que tienen menos o simplemente no tienen. Dicho de otro modo, Dios ha querido que en el orden de la comunicación de la ciencia se realice contando con la acción de los que saben sobre los que aprenden.

### *2.3.- Dios gobierna mediante las criaturas intelectuales a las demás*

Visto que la ejecución de la providencia divina se realiza mediante agentes inferiores que tienen la capacidad de causar perfecciones en otro, corresponde ahora ver cómo el gobierno, en tanto que ordenación al fin, supone la dirección mediante criaturas intelectuales.

---

<sup>867</sup> *Cum igitur perfectio universi requirat quod quaedam aliis abundantius divinam bonitatem participant, ut supra ostensum est, exigit divinae providentiae perfectio ut per ea quae plenius divinam bonitatem participant, executio divini regiminis compleatur* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.III, cap. 77, n.5).

Dios gobierna a las creaturas mediante agentes intermedios que le permiten acceder a lo más pequeño. No obstante, este gobierno se realiza según una proporción, que consiste en que las superiores están sometidas a Dios inmediatamente, siendo gobernadas por Él mismo, mientras que las inferiores están gobernadas y sometidas a las superiores a ellas. Ahora bien, entre los seres creados por Dios, aquellos que son superiores son los seres intelectuales, de tal manera que Dios gobierna las creaturas sirviéndose primeramente de los seres intelectuales, que gobiernan y ordenan todo lo demás. En *De Veritate* afirma Tomás de Aquino:

Era congruente con la bondad divina que fueran comunicadas ambas cosas a la criatura, es decir, que la cosa creada recibiese de la bondad divina no solo el ser y el ser buena, sino también que pudiese dar con largueza a otros el ser y la bondad, lo mismo que también el sol mediante la difusión de sus rayos no sólo hace que los cuerpos se iluminen, sino también que sean capaces de iluminar, salvado sin embargo, el orden por el que las cosas que son más conformes con el sol reciban en mayor grado su luz, de tal modo que no sólo se basten a sí mismas sino que también puedan influir en otras<sup>868</sup>.

La divina bondad ha querido que unas creaturas puedan influir sobre otras. Así sucede, por ejemplo, con el sol que ilumina a las creaturas y les comunica la capacidad a su vez de iluminar a otras, como sucede con la luna, que ilumina aunque no tiene luz propia. Esto puede aplicarse al orden de los seres intelectuales. En efecto, las criaturas reciben de Dios el ser buenas y el poder comunicar esa bondad. Pero aquellas que se asemejan más a Dios, aquellas que participan más perfectamente del acto de ser, son las que más perfectamente pueden influir sobre otras. Por eso, dice Tomás de Aquino:

También en el orden del universo las creaturas superiores poseen por influjo de la bondad divina no solo ser buenas en sí mismas, sino también ser causa de la bondad de otras creaturas que poseen el modo ínfimo de participación en la bondad divina, es decir, que participan únicamente del ser y no pueden causar a otras, y por ello *el agente es siempre más noble que el paciente*, como afirman san Agustín y el Filósofo<sup>869</sup>.

En efecto, siendo las creaturas intelectuales las que más perfectamente participan de la providencia divina, en tanto que por su naturaleza racional poseen la capacidad de

---

<sup>868</sup> *Divina autem bonitas duplicem habet perfectionem: unam secundum se; prout, scilicet, omnem perfectionem supereminenter in se continet; aliam prout influit in res, secundum, scilicet, quod est causa rerum, unde et divinae bonitati congruebat ut utraque creaturae communicaretur; ut, scilicet, res creata non solum a divina bonitate haberet quod esset et bona esset, sed etiam quod alii esse et bonitatem largiretur; sicut etiam sol per diffusionem radiorum suorum non solum facit corpora illuminata, sed etiam illuminantia; hoc tamen ordine servato, ut illa quae magis sunt soli conformia, plus de lumine eius recipiant, ac per hoc non solum sufficienter sibi, sed etiam ad influendum aliis (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.5, a.8, in c.).*

<sup>869</sup> *Unde et in ordine universi creaturae superiores ex influentia divinae bonitatis habent non solum quod in seipsis bonae sint; sed etiam quod sint causa bonitatis aliorum, quae extremum modum participationis divinae bonitatis habent; quam scilicet participant ad hoc solum ut sint, non ut alia causent. Et inde est quod semper agens est honorabilius patiente, ut Augustinus dicit et philosophus (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.5, a.8, in c.).*

ordenar y regir, parece evidente que han de ser ellas las que, siendo gobernadas por Dios, gobiernen primeramente a las demás a través de su luz intelectual, participando de un modo superior en el gobierno divino<sup>870</sup>. Así como en el orden físico, el sol ilumina y comunica a otros la capacidad de iluminar, en el orden intelectual, Dios ilumina los entendimientos creados y les comunica la capacidad de iluminar a otros. Sobre esta difusión de la bondad a través de la luz reflexionaremos con detenimiento en el último capítulo de esta tesis.

#### 2.4.- *Las creaturas intelectuales más perfectas gobiernan a las menos perfectas*

Hay que considerar que también entre las creaturas intelectuales hay diversos grados. Por lo que, según el orden del gobierno divino, es preciso que las naturalezas intelectuales superiores gobiernen a las inferiores. Enseña santo Tomás que las sustancias intelectuales superiores por su grado de perfección y cercanía de la Verdad Divina reciben en sí mismas la influencia de la sabiduría divina mejor que todas las demás. Si todas las cosas son gobernadas por dicha sabiduría, se hace evidente y claro que las creaturas intelectuales que más participan de ella “gobiernen a las que menos participan. En consecuencia, las sustancias intelectuales superiores gobiernan a las inferiores”<sup>871</sup>.

En efecto, las sustancias intelectuales superiores tienen una virtud más universal y, por tanto, están más perfectamente dispuestas por Dios, de modo que conocen más perfectamente el orden divino que Dios mismo les comunica. Ese más perfecto conocimiento permite ordenar y gobernar a las sustancias menos perfectas en el orden intelectual, ya que éstas no pueden conocer al detalle lo que ordena la providencia. Así pues, enseña santo Tomás que:

Las sustancias intelectuales superiores reciben inmediatamente de Dios un conocimiento perfecto del orden divino, conocimiento que han de comunicar a las inferiores, tal como el conocimiento universal del discípulo es perfeccionado por el del maestro que conoce al detalle<sup>872</sup>.

El ordenamiento divino supone la posibilidad de comunicación de la verdad desde las creaturas intelectuales superiores a las inferiores; así como entre aquellos hombres que

---

<sup>870</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.III, cap. 78.

<sup>871</sup> *Per sapientiam autem divinam omnia gubernantur. Et sic oportet quod ea quae magis divinam sapientiam participant, sint gubernativa eorum quae minus participant. Substantiae igitur intellectuales inferiores gubernantur per superiores* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.III, cap.79, n.4).

<sup>872</sup> *Sic igitur substantiae intellectuales superiores perfectionem cognitionis praedicti ordinis immediate consequuntur a Deo, quam quidem perfectionem oportet quod aliae inferiores per eas consequantur: sicut supra diximus quod universalis discipuli cognitio per cognitionem magistri, qui in speciali cognoscit, perducitur ad perfectum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.III, cap.80, n.2).

poseen una mayor perfección de su entendimiento, como es el caso del maestro, a quienes poseen una menor perfección, el discípulo. Así, va apareciendo cada vez más claramente cómo la misma Voluntad Divina ha querido, en vistas al fin del universo, la acción de comunicar la verdad poseída por una creatura intelectual a otra inferior.

### **3.- Efectos del gobierno divino: conservación y moción de las creaturas al Bien**

Estudiado el gobierno divino y su manera de ejecutarse a través de agentes intermedios que participan de la acción de Dios providente, conviene estudiar ahora los efectos de dicho gobierno, puesto que es, precisamente, en este orden de los efectos de la acción de gobierno, donde Tomás de Aquino ubica la acción de enseñar.

Si se trata de explicar los efectos del gobierno, es preciso considerar que el efecto de una acción cualquiera puede deducirse del fin de la misma, pues la operación es medio por el que se llega al fin. Pero el fin del gobierno del mundo, enseña Tomás de Aquino, es el bien por esencia, a cuya participación y asimilación tienden todos los seres. De acuerdo a ello, según Tomás de Aquino<sup>873</sup>, el efecto del gobierno puede ser juzgado bajo diversos aspectos:

1.- En primer lugar, atendiendo al fin mismo: El efecto del gobierno, bajo este aspecto, es uno solo; esto es, asemejarse al sumo Bien. La acción directiva de Dios tiene como efecto en las cosas creadas la ordenación a la semejanza de Aquel que es la suma bondad. Dios es el fin último de todas las cosas y las conduce por su providencia y gobierno a dicho fin. De allí que el primerísimo efecto de la acción de gobierno con respecto al fin es que todo lo creado intenta asemejarse a Dios. “La razón de ser de todas las cosas es conseguir la divina semejanza, que es su fin último”<sup>874</sup>. Por lo tanto,

---

<sup>873</sup> *Effectus cuiuslibet actionis ex fine eius pensari potest, nam per operationem efficitur ut pertingatur ad finem. Finis autem gubernationis mundi est bonum essenziale, ad cuius participationem et assimilationem omnia tendunt. Effectus igitur gubernationis potest accipi tripliciter. Uno modo, ex parte ipsius finis, et sic est unus effectus gubernationis, scilicet assimilari summo bono. Alio modo potest considerari effectus gubernationis secundum ea quibus ad Dei assimilationem creatura perducitur. Et sic in generali sunt duo effectus gubernationis. Creatura enim assimilatur Deo quantum ad duo, scilicet quantum ad id quod Deus bonus est, inquantum creatura est bona; et quantum ad hoc quod Deus est aliis causa bonitatis, inquantum una creatura movet aliam ad bonitatem. Unde duo sunt effectus gubernationis, scilicet conservatio rerum in bono, et motio earum ad bonum. Tertio modo potest considerari effectus gubernationis in particulari, et sic sunt nobis innumerabiles (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.103, a.4, in c.).*

<sup>874</sup> *Si igitur res omnes in Deum sicut in ultimum finem tendunt ut ipsius bonitatem consequantur, sequitur quod ultimus rerum finis sit Deo assimilari (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.III, cap.19, n.1).*

se puede decir que todas las cosas por naturaleza tienden a asemejarse a Dios en lo posible.

2.- En segundo lugar, atendiendo a los medios: Puede estimarse también el efecto del gobierno por parte de aquellas cosas por medio de las cuales la criatura llega a asemejarse a Dios y, bajo este aspecto, los efectos del gobierno en general son dos, porque las criaturas tienden a asemejarse a Dios en cuanto a dos aspectos:

a) En cuanto a ser buenas, como Dios es bueno.

b) En cuanto a ser unas para otras, causa de bien, como Dios es causa de la bondad de todos los demás seres.

Por lo tanto, son dos los efectos del gobierno según esta última consideración: la conservación de las cosas en el bien y la moción de las cosas al bien. Estudiaremos, en primer lugar, la conservación de las cosas en el bien, para después, en segundo lugar, referirnos al obrar de las criaturas que tienden a asemejarse a Dios, siendo causas de bien, unas de otras.

### 3.1.- *Conservación de las cosas en el bien*

Es propio del acto de gobernar algunas cosas todo aquello por lo cual ellas consiguen su fin, pues se dice que algo es regido o gobernado según que es ordenado al fin. Y al fin último que Dios pretende, a saber, la bondad divina, se ordenan las cosas tanto por su operación como radicalmente por su ser, porque en cuanto a su ser llevan la semejanza de la bondad divina, que es el fin de las cosas. Por lo que se sigue que el primer efecto de la providencia es la conservación de las cosas en su ser<sup>875</sup>. Este efecto no se ha de entender como una acción diversa de la acción de crear, puesto que en Dios no se distingue su Ser de su Obrar, sino que Dios por la misma acción creadora y gobernadora, conserva las cosas. Ningún ser contingente permanece, por escasa que sea su duración, en virtud de sí mismo. Pero, según hemos dicho, todo ente es contingente, no es el Ser, sino que tiene ser. Mientras el ente es, no puede no tener el ser que está teniendo. Pero si lo sigue teniendo es debido a aquello que lo mantiene o conserva<sup>876</sup>: la potencia activa que da el mismo ser, es decir, por efecto del mismo poder divino que es capaz de crear. De modo que si un ente creado permanece en el

---

<sup>875</sup> *Ad divinam igitur providentiam pertinet quod res conserventur in esse* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.III, cap. 65, n.2).

<sup>876</sup> Cfr. MILLÁN PUELLES, A. *Léxico Filosófico*, p.193.



ser es por una acción de Dios, no debido a una “inercia entitativa” que lo haría seguir permaneciendo en la existencia. Así dice Tomás de Aquino: “Es preciso que la causa de una cosa sea la misma que la de su conservación, pues la conservación no es más que la continuación del mismo ser”<sup>877</sup>.

La conservación prolonga la creación, es una creación continuada. De tal modo que no hay diferencia real entre lo creado y lo conservado. Por eso es que puede decirse que la conservación es la continua dependencia que las cosas creadas tienen con el creador. Ninguna creatura puede mantener su ser, perdurar en su ser, si la causa creadora no mantiene su actuación, ya que depende de ella no solo en su ser, sino también en su obrar. Dice Tomás de Aquino:

Dios es *per se* causa directamente del mismo ser, como comunicando el ser a todas las cosas, al igual que el sol comunica la luz al aire y a lo demás que es iluminado por él. Y lo mismo que para la conservación de la luz en el aire se requiere que perdure la iluminación del sol, así para que las cosas sean conservadas en su ser, es preciso que Dios conceda el ser incesantemente, y en consecuencia todas las cosas no solo cuando comienzan a ser, sino también en cuanto son conservadas en el ser, se comparan a Dios como lo hecho al que lo hace. Es necesario que Dios esté presente en todas las cosas en cuanto tienen ser. El ser es lo que más íntimamente está presente en todo; luego es preciso que Dios esté en todas las cosas<sup>878</sup>.

Tomás de Aquino acude de nuevo al ejemplo de la luz para referirse a esta acción de Dios interior sobre las creaturas, lo cual nos permitirá luego sustentar el orden del gobierno en una acción iluminativa, como veremos<sup>879</sup>. Así como el aire solo está iluminado si perdura la luz del sol en ella, del mismo modo, si cesa esa presencia conservadora de Dios en las cosas, el ente volvería a la nada. Y es que de tal modo depende de Dios el ser de todas las creaturas, que “ni por un instante podrían subsistir, sino que volverían a la nada, si no fueran conservadas en el ser por la acción de la virtud divina”<sup>880</sup>. San Agustín lo expresaba del siguiente modo:

Pues la potencia del creador y la virtud del que todo lo puede y todo lo tiene son la causa del subsistir de toda creatura; y si esta virtud alguna vez cesara de regir las

---

<sup>877</sup> *Oportet quod idem sit causa rei, et conservationis ipsius: nam conservatio rei non est nisi continuatio esse ipsius* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. III, cap. 65, n.3).

<sup>878</sup> *Deus autem est per se causa directe ipsius esse, quasi esse communicans omnibus rebus, sicut sol communicat lumen aeri, et aliis quae ab ipso illuminantur. Et sicut ad conservationem luminis in aere requiritur perseverans illuminatio solis, ita ad hoc quod res conserventur in esse, requiritur quod Deus esse incessanter tribuat rebus, et sic omnia non solum in quantum esse incipiunt, sed etiam in quantum in esse conservantur, comparantur ad Deum sicut factum ad faciens. Faciens autem et factum oportet esse simul, sicut movens et motum. Oportet igitur Deum adesse omnibus rebus in quantum esse habent* (TOMÁS DE AQUINO. *Compendium Theologiae*, I, c.130).

<sup>879</sup> Ver el capítulo octavo de la presente tesis.

<sup>880</sup> *Dependet enim esse cuiuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse, sicut Gregorius dicit* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.104, a.1, in c.).

cosas que han sido creadas, al punto cesaría la especie de ellas, y toda la naturaleza se derrumbaría<sup>881</sup>.

Dios es causa del ser de las creaturas y éstas, en tanto que efectos, dependen absolutamente de su creador y Hacedor. Pero, precisamente porque las creaturas no solo dependen de Dios en cuanto que son hechas, como ocurre en el caso de los seres artificiales, sino que dependen porque han recibido el mismo ser, Dios por efecto de su providencia y gobierno las mantiene y conserva en su ser. Como enseña Millán Puelles: "Lo contingente no dura por su propia dureza. De suyo es frágil, tan posible de ser como de no ser"<sup>882</sup>. Lo contingente, dicho de otro modo, reclama aquello que es necesario. Del mismo modo que una obra de arte presupone la obra de la naturaleza, así también la obra de la naturaleza presupone la obra de Dios. Pero la obra de arte se conserva en virtud de los materiales de los que está hecha. Las naturales, en cambio, de la acción de Dios que mantiene la realidad en el ser y no la reduce a la nada.

Las cosas naturales han sido creadas por Dios. Ninguna creatura puede hacer nada sin algo previo. El hombre, para hacer las cosas artificiales, requiere de aquellas, puesto que nada puede producir el hombre si no es desde alguna materialidad previa. La creación, el producir el ser de la nada, es un acto exclusivo de Dios. Ahora bien, las cosas artificiales se conservan en su ser por virtud de las naturales que son su principio, como la mesa por la solidez de la madera o la escultura por el mármol<sup>883</sup>. Las cosas naturales también se conservan en su ser por virtud de su principio. Siendo Dios ese principio primero de las cosas naturales, parece evidente que se mantienen en su ser por la Virtud Divina.

### 3.2.- *Moción de las cosas al bien*

Junto con la conservación de las creaturas en su ser, establece Tomás de Aquino un segundo efecto del gobierno divino en estas, a saber: la moción de las cosas al fin último del universo. Así, Dios no solo mantiene en el ser, sino que actuando en las creaturas las conduce al bien más propio de ellas. En efecto, ninguna creatura puede actuar y comunicar alguna perfección con su actuar, sino en cuanto tiene ser, pero hemos dicho que Dios conserva el ser mediante su providencia, luego, quien actúa

---

<sup>881</sup> *Creatoris potentia, et omnipotentis atque omnitenentis virtus, causa est subsistendi omnium creaturae. Quae virtus ab eis quae creata sunt regendis si aliquando cessaret, simul et eorum cessaret species, omnisque natura concideret* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.III, cap.65, n.9).

<sup>882</sup> MILLÁN PUELLES, A. *Léxico Filosófico*, p. 193.

<sup>883</sup> *Artificialia autem conservantur in esse virtute naturalium: sicut domus per soliditatem lapidum. Omnia igitur naturalia non conservantur in esse nisi virtute Dei* (Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.III, cap. 65, n.6).

comunicando perfección, lo hace por virtud divina. Teniendo las creaturas el ser por acción de Dios, también su obrar tiene su fundamento último en la acción de Dios que es causa primera y primer motor de todo movimiento. Como señala Cayuela:

Dios es el primer motor inmóvil y así causa de todo movimiento incluido el movimiento de la voluntad de forma que las causas segundas obran en virtud de la causa primera que es Dios y causa en nosotros tanto el obrar como el querer<sup>884</sup>.

Pero dicha causalidad divina no solo supone que Dios mueve directamente a las creaturas, sino que ha querido que unas creaturas muevan a otras hacia su bien. Dios, para manifestar más su bondad, ha comunicado no solo el ser, sino la misma causalidad a las creaturas para que por dicha perfección puedan participar del gobierno divino mediante la moción a otras creaturas. Lejos de ser las creaturas una ocasión para que Dios actúe, tienen ellas, en virtud de su propio acto de ser, una perfección propia que les permite realizar las acciones encaminadas a su propia realización y plenitud.

Las creaturas por tanto, mueven también a otras creaturas, lo cual nos exige dejar bien establecido, no solo que Dios obra en todo el que obra, sino también, que la misma creatura obra en virtud de su propio acto de ser, pero entendiendo siempre que dicha acción tiene a Dios como causa última.

### *3.2.1.- Dios obra en todo el que obra como principio de acción final, eficiente y formal*

Santo Tomás explica, siguiendo el análisis de las causas, que Dios es principio del obrar de todo el que obra<sup>885</sup>. Hay que tener presente que de los cuatro géneros de causas, la materia no es principio de acción, sino sujeto que recibe el efecto de la acción. De allí que esta no sea en absoluto considerada.

En cambio, el fin, el agente y la forma son principios de acción. Estas causas serán las consideradas por Tomás de Aquino, estableciendo primeramente que se dan con cierto orden y distinción: porque el primer principio de la acción es el fin, que mueve al agente; el segundo es el agente; y el tercero es la forma de aquello que el agente aplica a obrar, sin que esto quiera decir que el agente no obre también por su forma propia, como se ve claro en las obras artesanales. El artesano se mueve a obrar por el fin, que es la obra misma, por ejemplo, un arca o una cama, y aplica a la operación la sierra, que corta por su filo. De estos tres modos obra Dios en todo el que actúa:

---

<sup>884</sup> CAYUELA, A. Op. Cit., p. 37.

<sup>885</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.105, a.5, in c.

- a) En primer lugar, a modo de fin. Porque, como toda operación es por algún bien, real o aparente, y nada es o aparece bueno sino en cuanto que participa alguna semejanza del sumo Bien, que es Dios, se sigue que Dios mismo es causa de toda operación en razón de fin.
- b) En segundo lugar, a modo de causa eficiente. Esto porque, cuando hay muchos agentes ordenados, siempre el segundo obra en virtud del primero, puesto que el primer agente mueve al segundo a obrar. Y, según esto, todas las cosas obran en virtud de Dios mismo, resultando que Dios es causa de las acciones de todos los agentes<sup>886</sup>.
- c) En tercer lugar, hay que tener presente que Dios no solo mueve las cosas a obrar aplicando sus formas y potencias a la operación, sino que Dios da, además, la forma a las criaturas que obran y las conserva en el ser<sup>887</sup>.

Por lo tanto, Dios es causa de las acciones no solo en cuanto da la forma, que es principio de la acción, como se dice que es causa del movimiento de los cuerpos pesados y ligeros el que los produce, sino también en cuanto que conserva las formas y las potencias de las cosas, como se dice que el sol es causa de la presencia de los colores en cuanto da y conserva la luz por la que estos se avivan. Como las formas son inherentes a las mismas, tanto más cuanto que estas formas son superiores y más universales y, por otra parte, en todas las cosas Dios es propiamente la causa del ser mismo en cuanto tal, que es lo más íntimo de todo, se concluye que Dios obra en lo más íntimo de todas las cosas<sup>888</sup>.

Según el orden de las causas, dice santo Tomás, es el orden de los efectos. Y lo primero en el orden de los efectos es el ser; pues todas las demás cosas son determinaciones de él. Por lo tanto, el ser es el efecto propio del primer agente y todos los demás agentes lo causan en cuanto obran en virtud del agente primero; los agentes segundos, tienen como efectos propios otras perfecciones que son determinaciones del ser. Dentro de estas perfecciones puede considerarse la ciencia, siendo esto de especial importancia para nuestra tesis, porque santo Tomás está considerando que las

---

<sup>886</sup> En todas las causas agentes ordenadas, siempre es preciso que las causas siguientes obren en virtud de la causa primera; pero, en el orden de las causas agentes, Dios es la primera causa. Luego, todas las causas inferiores obran en virtud de Él. Y causa de la acción más es aquello por cuya virtud se obra, que aun aquello que obra, como el agente principal obra más que el instrumento. Por lo tanto, es Dios causa de cualquier acción aún más principalmente que las causa segundas. Así, "Dios es causa de la acción de todos los que actúan". Dios es el primer motor inmóvil y así causa de todo movimiento, incluido el movimiento de la voluntad de forma que las causas segundas obran en virtud de la causa primera que es Dios y causa en nosotros tanto el obrar como el querer.

<sup>887</sup> Un ejemplo de esto puede ser el artesano que aplica la sierra para cortar, aunque no haya sido él quien le ha dado la forma. Dios, en cambio, comunica también la forma por la que la criatura obra.

<sup>888</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.105, a.5, in c.

acciones humanas, dentro de las cuales se encuentra la de enseñar, son participación de la acción divina. Solo Dios es el *Ipsum esse subsistens*, el Ser por esencia; los demás entes lo son por participación, y así también ocurre con el obrar. En este sentido, el magisterio humano es participación del Magisterio Divino. Por lo que la acción de causar la ciencia en el discípulo exige la moción divina. En relación con esto, comenta Colom que:

Se debe apuntar un aspecto que es fundamental, en el sentido propio de servirle de fundamento: la necesidad del auxilio divino en el obrar. Esta íntima relación entre la causalidad de la creatura y la del Creador o, por mejor decir, la necesidad de que Dios sostenga el obrar de los entes, deriva inmediatamente de la creación: todo lo hacemos por Él, que realiza en nosotros el querer y el obrar<sup>889</sup>.

Dios comunica el ser, da el *esse* a las creaturas, y, siendo este el principio último del obrar, se sigue que necesariamente Dios las sostiene no solo en su ser, sino también en su obrar. Es Él el que realiza en nosotros, desde lo más íntimo de nuestro ser, el querer y el obrar. Así dice en *De Potentia*: “Es Dios causa de toda acción: en cuanto da la facultad de obrar; en cuanto la conserva; en cuanto la aplica a obrar y en cuanto en virtud de Él obra toda virtud”<sup>890</sup>.

De esta manera, se tiene que para el Aquinate, todas las cosas tienen a Dios como causa, no solo de su ser, sino de su propia acción. Dios las hace así partícipes de su gobierno, conduciéndolas por su acción al fin último del universo. Ahora bien, afirmada claramente la causalidad total de parte de Dios, podría suponerse o considerarse que Dios es la única causa de todo directamente. Ninguna virtud creada obraría así algo en las cosas<sup>891</sup>.

Pero esto es inadmisibles por tres razones fundamentales:

1.- Las creaturas no tendrían poder para causar, suponiendo esto falta de poder de Dios que no ha podido comunicar esa perfección. Dios no sería omnipotente, puesto que podría comunicar el ser, pero no podría comunicar la virtud de obrar;

---

<sup>889</sup> COLOM, E. Op. Cit., p. 29.

<sup>890</sup> *Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit* (TOMÁS DE AQUINO. *De Potentia*, q.3, a.7, in c.).

<sup>891</sup> Esta era la posición sostenida, entre otros, por (a los que se refiere tomas de Aquino) y más recientemente el ocasionalismo de Malebranche, que considera que todo efecto es causado pura y exclusivamente por Dios Para este autor... Con ocasión de una acción de la creatura, Dios interviene causando los efectos. Cfr. MALEBRANCHE, N. *La recherchè de la vérité*. Liv. VI, 2ème partie, chap.3, c.3.

2.- En vano las creaturas tendrían las potencias operativas que, de modo evidente, vemos en ellas<sup>892</sup>. Si el hombre tiene entendimiento, voluntad, sentidos, es precisamente porque tiene capacidad para obrar. Tener facultades sin poder obrar, sería más bien propio de un mundo ficticio y absurdo, lo que es incompatible con la sabiduría divina;

3.- Finalmente, es necesario que las creaturas obren por virtud propia, porque de otro modo, sostiene Tomás de Aquino que:

Las mismas cosas creadas parecerían existir todas inútilmente, al carecer de operaciones propias, que es para lo que existen todos los seres. Efectivamente, lo menos perfecto existe siempre por razón de lo más perfecto. Por eso, como la materia existe por razón de la forma, así la forma, que es el acto primero, tiene su razón de ser en la operación, que es el acto segundo, y, de este modo, la operación es el fin de las cosas creadas.<sup>893</sup>

De esta manera, que Dios sea causa de la acción de las creaturas, no excluye en absoluto que las creaturas tengan su propia causalidad, como ya se ha insinuado<sup>894</sup>. Todo el orden del universo está regido por la acción del entendimiento y de la voluntad divina, pero al mismo tiempo las cosas se ordenan a su propia perfección y plenitud en virtud una acción propia.

### 3.2.2.- Las creaturas como principio de sus propias acciones

De acuerdo a lo señalado, el hecho de que Dios obre en todo el que obra de modo alguno significa que se excluya la causalidad de las creaturas. Santo Tomás defiende extensamente la capacidad de las creaturas de obrar con una acción que les es propia, respetando la causalidad de las causas segundas. Evidentemente que, como se ha dicho, Dios da todo el ser a la creatura de modo que esta depende totalmente de Dios y a Él queda ordenado y referido. No obstante, en tanto que efectivamente da el ser, confiere a las cosas creadas una verdadera autonomía, esto es, una real virtud de obrar por sí mismas. Al dar el ser, les otorga una consistencia ontológica que posibilita que sean principio de sus propios actos. Les confiere una naturaleza determinada, principio de sus operaciones. Así dice Polo:

---

<sup>892</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.105, a.5, in c.

<sup>893</sup> *Quinimmo omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur, cum omnis res sit propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius, sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus; et sic operatio est finis rei creatae. Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habeant operationem* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.105, a.5, in c.).

<sup>894</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.III, cap. 69 y cap. 70.

Al proceder de Dios, al ser puestas en el ser, fuera de la nada, y desde Dios, no cumplen sus operaciones de un modo extrínseco o añadido, sino que Dios al hacerlas las dota de actividad propia. Lo que las cosas hacen emana de ellas. Por eso son principio de actividad, naturalezas<sup>895</sup>.

Sobre lo cual, explica el mismo autor que, en efecto, las creaturas son naturalezas porque Dios las hace activas. En efecto, tener un principio de inclinación natural dota a las creaturas de un principio propio de la acción. Dios, al crear, no solo da el ser, sino el principio por el que las cosas actúan. Dios da el ser a las creaturas, pero en tanto que el actuar sigue a dicho ser, el obrar de las creaturas es real. La creatura alberga e incoa un dinamismo profundo en su ser. De ningún modo puede pensarse que sea una especie de marioneta al servicio de la omnipotencia divina sino que, al contrario, es preciso afirmar que las creaturas son un vestigio, una semejanza de Dios, porque también son activas. Sobre esto dice Polo:

Si el único activo fuese Dios y la actividad que advertimos en las cosas fuese atribuible a Dios tan solo, las cosas no se podrían parecer a Dios. Las creaturas no se parecen a Dios desde un punto de vista estático, pues no proceden de Él desde tal punto de vista; Dios es su ser causal, no su ser esencial. Proceden de Él porque Dios las hace. Y esa actividad divina es Dios mismo. Las creaturas se parecen a su Creador, son activas y ese ser activas se dice en sentido propio de ellas<sup>896</sup>.

En efecto, la comunicación de ser y de bondad, exige también una verdadera actividad en las creaturas. Una mirada superficial podría suponer que esta colaboración humana en el gobierno del mundo significa un Dios menos poderoso, un Dios imperfecto o incompleto; nada más lejos de la realidad, ya que una creación de entes activos, con capacidad de obrar unos sobre otros, manifiesta más claramente la perfección del creador que un mundo de creaturas sin operaciones propias: es más sabio quien no solo es capaz de hacer sabio a otros, sino que además puede hacer a otro transmisor de sabiduría. Por eso, el Aquinate en este punto, no acepta disminuir la importancia de la acción de la creatura, puesto que esto supondría rebajar la perfección divina que busca comunicar su bondad. Más aún, como dice Cayuela:

Defiende la excelencia que supone un orden de comunicación de ser y de bondad, que muestra la multiplicidad y al tiempo la virtud y bondad de cada creatura frente a una inmediatez de la acción divina, que empobrecería enormemente la significatividad y la belleza de la realidad creada. Nada se podría conocer y nada se podría admirar<sup>897</sup>.

La acción de Dios no disminuye la importancia y perfección de la acción de la creatura y la acción de ésta no hace superflua e innecesaria la acción de Dios. Esto se ve más

---

<sup>895</sup> POLO, L. *Lecciones de Psicología clásica*. Pamplona: Eunsa, 2009, p.289.

<sup>896</sup> POLO, L. *Lecciones de Psicología clásica*, p. 289.

<sup>897</sup> CAYUELA, A. Op. Cit., p. 38.

claramente al considerar que en el agente es preciso distinguir la cosa que obra de la virtud por la que obra, como el fuego calienta por el calor. El fuego es aquello que obra, mientras que obra por virtud del calor que es su perfección. Ahora bien, enseña santo Tomás que:

La virtud del agente inferior depende de la virtud del agente superior, puesto que el superior le da la virtud con que aquél obra, o se la conserva, o la aplica para obrar, como aplica el artífice el instrumento para el propio efecto; el cual, sin embargo, no le da al instrumento la forma por la que obra ni se la conserva, sino que le da solamente el movimiento<sup>898</sup>.

En efecto, la acción del agente inferior es realizada por su propia virtud, es él mismo quien tiene las capacidades propias y específicas para realizar su acción. No obstante, puesto que no puede actuar sin la acción del agente superior, es preciso que su obrar también sea realizado por la virtualidad del superior. El cincel es quien causa la escultura por virtud de su forma propia y de sus características; pero no puede obrar sino en las manos del escultor. El efecto no es en parte de uno y en parte de otro, sino que es de ambos, pero de modos diversos. La virtud del agente superior produce el efecto como causa principal, mientras que el agente inferior, como causa instrumental. De allí, concluye santo Tomás, que como no hay inconveniente para que una acción sea producida por un agente y su virtud, tampoco lo hay para que un mismo efecto sea producido por Dios y por el agente inferior<sup>899</sup>. La obra pertenece a Dios y a las creaturas, aunque de modos distintos. Así explica que no existe una interferencia de causalidades, ya que no son causas complementarias, sino totales en su propio orden.

Especial interés adquiere esta penetración metafísica cuando se trata de la acción libre de las creaturas. No se trata ya de una especie de concurrencia, que haya que resolver para salvaguardar por una parte la omnipotencia divina, y por otra, la libertad de la creatura, sino que por el contrario una es el fundamento real de la otra<sup>900</sup>.

---

<sup>898</sup> *Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis, inquantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti per quam agit; vel conservat eam; aut etiam applicat eam ad agendum, sicut artifex applicat instrumentum ad proprium effectum; cui tamen non dat formam per quam agit instrumentum, nec conservat, sed dat ei solum motum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.III, cap. 70, n.5).

<sup>899</sup> Si afirmamos que Dios causa y que las creaturas también causan, lo que primeramente podría pensarse es que el efecto sería en parte de Dios y en parte de la creatura, como cuando dos amigos empujan un coche averiado. El efecto de esta acción no es ni totalmente de uno, ni totalmente de otro, sino que son causas parciales del ser del efecto, que actúan de manera coordinada. Pero, es evidente que, según lo que hemos venido sosteniendo, esto no puede aceptarse como verdadero. En efecto, si se afirmase que Dios es causa parcial del ser de algún efecto, sería necesario reconocer que existe algo de ser cuyo autor no es Dios, a la vez que reconocerle a la creatura un poder autónomo de causar perfecciones de modo absoluto. Pero, ya hemos visto, por una parte, que el *esse* es efecto propio y exclusivo de Dios y, por otra parte, que la creatura depende en su ser y su obrar de la acción divina. Dios no puede ser causa parcial de ningún efecto, sino causa total.

<sup>900</sup> COLOM, E. Op. Cit., p. 30.



La necesaria causalidad de Dios en el obrar de las creaturas no elimina el efecto propio del obrar de las cosas, pues, por lo mismo que las creaturas son auténticamente buenas, son capaces de difundir bondad. En esta comunicación de bondad, sostiene Colom, siguiendo el pensamiento tomista:

Las creaturas espirituales son instrumentos libres y, cuando voluntariamente transmiten el bien recibido del Creador, aumentan también su propia bondad. El creador necesita –quiere necesitar– de la creatura para su obra<sup>901</sup>.

Comunicar una perfección a otro manifiesta más la bondad de Dios. Es Dios mismo el que quiere el obrar de las creaturas para conseguir la perfección del universo. Expresamente dice Tomás de Aquino que “el gobierno divino que Dios ejerce sobre las cosas, no excluye la operación de las causas segundas”<sup>902</sup>. Dios ha querido que las creaturas causen y produzcan sus efectos propios. Es por eso que ubicados en dicho orden del gobierno, en lo que dice relación con nuestro tema, es posible afirmar que Dios quiere servirse de los maestros para su obra. La acción de enseñar, aunque tenga su fundamento último en la virtualidad divina, no deja de ser una acción propiamente realizada por el maestro humano. Dios, pudiendo enseñar por sí mismo la ciencia a los hombres, ha dispuesto servirse de causas segundas que manifiesten más su bondad. La acción divina, que fundamenta y posibilita la acción de enseñar, no excluye la acción propia del maestro humano, que adopta el carácter de verdadera causa instrumental en las manos de Dios. Y esto en razón de la infinita bondad de Dios. Así lo enseña Tomás de Aquino cuando señala que “la causa primera, en razón de la eminencia de su bondad, confiere a las otras cosas no solamente que sean sino también que sean causas”<sup>903</sup>.

Dios no da el ser de modo aparente o ficticio, como ya hemos dejado insinuar. Dios da el ser como algo que va a ser propio del ente que lo posee, de tal manera que aunque Dios obra en lo más íntimo de cada ente causando su obrar, no deja dicha acción de pertenecerle al propio ente como suya. Dios obra en el fuego, siendo causa de su calentar, pero el fuego es quien quema y calienta. El obrar es más de Dios que de la creatura y, sin embargo, es propiamente de la creatura:

---

<sup>901</sup> Ibidem, p. 29.

<sup>902</sup> *Divina enim gubernatio, qua Deus operatur in rebus, non excludit operationem causarum secundarum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. III, cap. 71, n.2).

<sup>903</sup> *Prima enim opinio excludit causas propinquas, dum effectus omnes in inferioribus provenientes, solis causis primis attribuit; in quo derogatur ordini universi, qui ordine et connexione causarum contextitur: dum prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint, sed et quod causae sint* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, in c.).

Tampoco es superfluo que, pudiendo Dios producir por sí mismo todos los efectos naturales, los produzca mediante algunas otras causas. Pues ello es efecto, no de la insuficiencia de la virtud divina, sino de la inmensidad de la bondad de Dios, por la cual quiso comunicar su semejanza a las cosas no sólo para que existieran, sino también para que fueran causas de otras cosas; pues de estas dos maneras consiguen las criaturas la divina semejanza. Esto hace patente, a la vez, el esplendor del orden que reina en las cosas creadas<sup>904</sup>.

De esta manera se aprecia con claridad que la obra es causada completamente tanto por Dios como por la creatura, porque no puede haber operación de la creatura que no sea también de Dios, pero por la creatura como causa segunda, y por Dios como causa primera. En otras palabras, aquella obra que es toda de Dios, Dios la obra haciendo participar también de ella a la creatura. Porque la bondad difusiva de Dios se manifiesta no solo comunicando el ser, sino comunicándolo de tal modo que aquellos entes que participan del ser sean también ellos mismos operativos. Así comienza a apreciarse con más claridad como la acción del maestro que causa la ciencia siendo completamente de él, solo puede entenderse plenamente en ese orden del gobierno divino y en tanto que comunicación de bien.

### 3.2.3.- *Cómo Dios mueve al entendimiento creado*

En el orden de la providencia y el gobierno divinos ha sido considerada la necesidad y conveniencia de que no solo Dios mueva a las creaturas, sino que unas muevan a otras en orden a su perfección y, de modo más particular, que las creaturas intelectuales más perfectas y superiores muevan a las menos perfectas e inferiores. Falta, finalmente, para ver en toda su dimensión el lugar que ocupa la acción de enseñar en el orden superior del gobierno divino, considerar el modo como mueve Dios mismo al entendimiento creado para que conozca la verdad.

Dios, como hemos establecido, obra en todo el que obra, por lo que se deduce que obra íntimamente en el hombre que entiende. La acción de entender es producida por el mismo sujeto que entiende, pero en virtud de la participación en la virtud divina de entender. De otro modo no podría realizarse la acción. Ahora bien, sobre la moción del entendimiento enseña Tomás de Aquino:

Como en el movimiento corporal se llama motor a lo que da la forma que es principio del movimiento, así se dice que mueve al entendimiento lo que causa en él la forma que es principio de la operación intelectual, llamada movimiento del entendimiento.

---

<sup>904</sup> *Quod potest fieri sufficienter per unum, superfluum est si per multa fiat: videmus enim quod natura non facit per duo instrumenta quod potest facere per unum. Cum igitur virtus divina sufficiens sit ad producendos effectus naturales, superfluum est adhibere ad eosdem effectus producendos etiam naturales virtutes: vel, si virtus naturalis sufficienter proprium effectum producit, superfluum est quod divina ad eundem effectum agat* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. III, cap. 70, n.3).

Este principio de la operación intelectual es doble en el que entiende: *Uno*, la misma virtud intelectual, que se encuentra incluso en aquel que sólo está en potencia para entender. *Otro*, es principio del entender en acto, que es la especie de lo conocido<sup>905</sup>.

Así, pues, se mueve el entendimiento del que entiende porque se le comunica la misma facultad de entender, pero también puede decirse que se mueve al entendimiento creado, en tanto que se le comunica la especie por la que el entendimiento entiende, y de las dos maneras mueve Dios. Así lo dice explícitamente el Aquinate:

Dios mueve el entendimiento en cuanto le da la facultad para entender, sea ésta natural o sobrenatural, y en cuanto imprime en él las especies inteligibles, y ambas cosas las sustenta y conserva en el ser<sup>906</sup>.

Aparecen en este texto claramente establecidos los dos modos en el que Dios mueve los entendimientos de las creaturas: 1.- En primer lugar, Dios es la causa primera de todo ser y quien le comunica todas sus perfecciones. Ahora bien, al ser lo primero de cada orden la causa de todo lo que en dicho orden viene después, e identificándose en Dios su esencia con su entendimiento, se sigue que toda otra facultad de entender procede de Dios, por consiguiente, la facultad que posee el hombre de entender, le es comunicada por Dios al entendimiento creado con su mismo ser. Y, en este sentido, Dios mueve puesto que es principio del ser del entendimiento. 2.- En segundo lugar, al ser Dios el Ente primero y al preexistir en Él todas las cosas como en la primera causa, por necesidad han de estar todas en Él por modo inteligible, como lo exige la condición de la naturaleza divina. En efecto, Dios posee en sí mismo, como idénticos a su Esencia Divina, todos los inteligibles, no como si fueran cosas dentro de un recipiente, sino en tanto que presentes a su propia mente. Así como las razones inteligibles de todas las cosas existen primero en Dios y de Él se derivan a los demás entendimientos para que estos entiendan en acto; así también las mismas razones se derivan a las criaturas para que estas subsistan. Dicho de otro modo, las razones inteligibles que están en Dios son participadas a las cosas para que subsistan y por el entendimiento para que pueda entender.

---

<sup>905</sup> *Respondeo dicendum quod, sicut in motibus corporalibus movens dicitur quod dat formam quae est principium motus; ita dicitur movere intellectum, quod causat formam quae est principium intellectualis operationis, quae dicitur motus intellectus. Operationis autem intellectus est duplex principium in intelligente, unum scilicet quod est ipsa virtus intellectualis, quod quidem principium est etiam in intelligente in potentia; aliud autem est principium intelligendi in actu, scilicet similitudo rei intellectae in intelligente (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.105, a.3, in c.).*

<sup>906</sup> *Sic igitur Deus movet intellectum creatum, in quantum dat ei virtutem ad intelligendum, vel naturalem vel superadditam; et in quantum imprimit ei species intelligibiles; et utrumque tenet et conservat in esse (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.105, a.3, in c.).*

De este modo tenemos que ningún entendimiento creado puede pasar al acto de entender sin la acción interior de Dios que le mueve, lo cual no obsta para que la creatura tenga su propia operación. De esta manera, la operación intelectual procede de Dios como de su causa primera, porque, como dice el angélico, “Dios es quien da el poder entender a todo el que entiende”<sup>907</sup>.

Si consideramos la acción por la que un hombre entiende, entonces, es preciso reconocer la misma acción divina haciéndola posible. El que entiende avanza hacia una más plena posesión de sí, hacia el interior de sí mismo, pero propiamente avanza hacia esa más plena posesión, porque avanza hacia Dios que es Quien le mueve a entender. Porque cuando se piensa metafísicamente la acción por la que un ente mueve a otro, no se puede pensar esta moción sino en tanto el motor atrae hacia sí. En efecto, cuando el fuego calienta al agua, ciertamente que el agua se calienta, pero de hecho lo que ocurre es que el agua se está acercando de algún modo al fuego. Este atrae al agua hacia aquello que es su perfección propia. Del mismo modo, cuando Dios mueve el entendimiento creado, hace que este se ordene a su perfección más propia en tanto que se ordena a Dios mismo, causa de su entender. Por eso, aunque la acción es radicalmente inmanente y propiamente de la creatura, es una acción que es participación de la acción divina. Y así lo enseña Tomás de Aquino cuando señala que “la luz intelectual juntamente con la especie de la cosa entendida, es principio suficiente del entender. Pero es principio secundario y dependiente del principio primero”<sup>908</sup>.

En efecto, Dios es el primer inteligible y da a participar a las cosas esa inteligibilidad, de tal modo que todas las creaturas son inteligibles. Pero a la vez, da a participar la luz por la cual el entendimiento puede entender, que esto es mover el entendimiento, de manera que en la luz del entendimiento están contenidos todos los inteligibles que el hombre ha de entender, pero están contenidos como en su acto, porque esta luz que es el entendimiento agente es el acto de los inteligibles. Así lo dice expresamente Tomás de Aquino: “En el alma intelectual hay una virtud activa sobre las imágenes, que las

---

<sup>907</sup> *Ab ipso enim datur intelligenti quod intelligere possit* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.105, a.3, ad 1).

<sup>908</sup> *Lumen intellectuale, simul cum similitudine rei intellectae, est sufficiens principium intelligendi; secundarium tamen, et a primo principio dependens* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.105, a.3, ad 2).

hace inteligibles en acto; y esta potencia del alma se denomina entendimiento agente<sup>909</sup>.

Dicho de modo más simple, el entendimiento es el que hace los inteligibles, es el que forma dentro de sí lo que entiende. Por eso que no debe pensarse que Dios mueve el entendimiento como poniendo exteriormente una cantidad de especies, sino que da a participar íntimamente la luz que hace los inteligibles, de modo que el que entiende algo lo entiende como algo que forma dentro de sí.

Ahora bien, si consideramos la adquisición de la ciencia por parte del hombre, es claro y manifiesto después de lo dicho que no es suficiente con la impresión de las cosas sensibles que afectan desde el exterior, porque se precisa para su adquisición de algo más digno; de una virtud superior que es la virtud del entendimiento agente que, como participación de la luz divina, ilumina las imágenes que se reciben del exterior<sup>910</sup>. No puede entender el hombre sino en tanto que Dios lo mueve interiormente, como dijimos. Pero tampoco puede entender, si no recibe desde el exterior las imágenes sensibles. Es precisamente aquí donde es posible ubicar la acción del maestro que desde el exterior suministra palabras o signos sensibles. De esta manera, se verá cómo la acción del maestro se ubica entre la acción del discípulo que tiene la capacidad de entender por sí mismo y la moción divina que mueve a todo entendimiento creado. Dios, para mover a los entendimientos a su perfección, ha comunicado luz al entendimiento del que aprende, pero además ha querido servirse de la acción del maestro que, como verdadera causa, mueve el entendimiento del discípulo pasando de no saber a saber. De esta manera, se aprecia cómo, por una parte, la acción de Dios, que obra interiormente, no disminuye ni limita la acción del entendimiento en aquel que causa la ciencia por sí mismo, y por otra, la acción del maestro en modo alguno limita la acción propia por la que el discípulo causa la ciencia en su entendimiento, todo lo cual nos permite afirmar que la acción del que enseña participa de la acción interior de Dios. Este, por tanto, no coarta la acción del maestro sino que la posibilita y la sustenta.

---

<sup>909</sup> *Est igitur in anima intellectiva virtus activa in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu: et haec potentia animae vocatur intellectus agens* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. II, cap. 77, n.2).

<sup>910</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 84, a.6, in c. “De este modo, según Aristóteles, para que se produzca la operación intelectual no basta la simple impresión de los cuerpos sensibles, sino que se precisa algo más digno, porque, como él mismo dice, el agente es más digno que el paciente. Sin embargo no en el sentido de que la operación intelectual sea producida en nosotros por el solo influjo de ciertos seres superiores, como sostuvo Platón, sino en cuanto que un agente superior y más digno, llamado entendimiento agente, por medio de la abstracción hace inteligibles las imágenes recibidas por los sentidos”.

#### 4.- El obrar de las causas segundas en general

Hemos dicho que no solo Dios obra, sino que también actúan las creaturas desde el *esse* que le es propio. Ahora bien, teniendo el ser recibido de Dios, la actividad de las creaturas presupone una dimensión potencial. Y en tanto que potencial, su actividad se entiende solo en la medida en que a través de su propia operación se ordena al acto, esto es, a su propia perfección. Todo el movimiento de las creaturas tiene su razón de ser en la consecución de una perfección o plenitud. La actividad en el orden creado es un paso de potencia a acto. Así pues, dice Polo<sup>911</sup>, las creaturas están siempre tendiendo, siempre están en una tensión hacia su propio bien, que no es otro, en las creaturas intelectuales, que la contemplación de Dios: conocer y amar a Dios, como Él se conoce y se ama. El valor profundo de la tendencia proviene de que a las creaturas les pertenece en propio la actividad: se salen de toda situación estática, porque intentan conseguir un bien perfectivo de sí mismas. El universo, así entendido, supone un proceso de perfeccionamiento. Esta visión majestuosa está obtenida desde Dios: puesto que el parecerse a Él significa actividad: la actividad misma de la creatura tiene que ser un pasar a una situación más perfecta, esto es, más semejante a Dios.

##### 4.1.- Como todas las cosas buscan asemejarse a Dios

Al considerar, por tanto, el obrar de las causas segundas se aprecia cómo estas al obrar tienden primeramente a asemejarse a Dios y reproducir en sí la divina bondad. En efecto, todas las creaturas, al ser creadas por Dios, son como ciertas imágenes del creador, puesto que Dios, al crear, hace algo semejante a sí. La perfección más propia de la creatura consistirá, por tanto, en representar, cuanto le sea posible, su ejemplar. De modo que la razón de ser de todas las creaturas y de modo especial de las intelectuales, que son más perfectas, es conseguir la divina semejanza. El fin del universo, señala Polo:

Es la ratificación de su parecido con Dios. No puede haber otro destino de lo creado. Si Dios es la causa primera del universo, desde la cual las criaturas son causas, a Dios apunta el proceso perfectivo del universo. Si Dios es la causa radical, Dios es el fin último. Por lo tanto, parecerse mejor a Dios es el núcleo de la tendencia creatural. En la medida en que es potencial, toda la creación se dirige a Dios. De él viene y a Él vuelve. En la vuelta está la dimensión perfectiva de la creatura<sup>912</sup>

En la creación hay un cierto movimiento circular, en cuanto que todo viene de Dios y todo va hacia Dios (*exitus-reditus*). Al salir (*existus*) se posibilita que las cosas creadas

---

<sup>911</sup> Cfr. POLO, L. *Lecciones de Psicología clásica*, p.290.

<sup>912</sup> POLO, L. *Lecciones de Psicología clásica*, p.291.

puedan actuar, pero a la vez, al actuar lo hacen con una finalidad y una inclinación (*reditus*). Esta es la dignidad de la creatura, ser de esencia finita que trasciende de modo operativo su propia situación actual. El apuntar dinámicamente más allá de lo que ya es, significa para ella, anhelo de perfección. Esta dimensión solo se puede entender dominada por la perspectiva de Dios. Si se actúa en la medida de una semejanza, el fin del actuar es aumentar la semejanza. Acercarse a Dios por un incrementado parecido es el fin de toda actividad: “*asimilari Deo*”. Proponerse otro fin es no lograrlo.

Ahora bien, en tanto que lo que consideramos último fin es bueno, se desprende que las cosas tienden a asemejarse a Dios en cuanto es bueno. Todas las cosas tienden a imitar la divina bondad. Pero, aunque dicha bondad, Dios la tenga en la simplicidad de su ser, las creaturas no pueden alcanzarla por su propio ser, como en el caso de Dios, sino por medio de una pluralidad de acciones. Por eso, aunque cada cosa sea buena en su ser, si carece de cuanto requiere para su última perfección, no podrá llamarse buena en absoluto (*simpliciter*)<sup>913</sup>. Porque en ninguna creatura se identifica el ser y el ser bueno. En Dios se identifican, y así es que tiende la creatura a perfeccionar su ser, en tanto que busca imitar la bondad de Dios. De este modo, se vuelve manifiesto que su semejanza también corresponde al orden de sus operaciones. Porque a ese bien extrínseco al universo, bien último de todas las creaturas que es Dios mismo “tienden por naturaleza todas las cosas: a participar del bien, y a asemejarse a él en lo posible”<sup>914</sup>.

Según Tomás de Aquino, las únicas creaturas que son capaces de alcanzar a Dios, de un modo pleno y consumado, son las creaturas intelectuales. La creatura intelectual, entendiendo y amando la misma substancia divina, alcanza íntimamente su fin último, mientras que la creatura no intelectual, tan solo alcanza a Dios en cuanto que participa en cierto modo de su semejanza, en tanto que se asemeja a Dios<sup>915</sup>. Santo Tomás entiende que el segundo modo de alcanzar el fin último no es exclusivo de la creatura no intelectual, sino común a toda creatura, mientras que el primer modo es específico

---

<sup>913</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.5, a.1.

<sup>914</sup> *Sic igitur potest dici quod bonum extrinsecum a toto universo est finis gubernationis rerum sicut habitum et repraesentatum, quia ad hoc unaquaeque res tendit, ut participet ipsum, et assimiletur ei, quantum potest* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.103, a.2, ad 2).

<sup>915</sup> El hombre y las restantes creaturas racionales, dice Tomás de Aquino, “consiguen su último fin conociendo y amando a Dios; algo que no compete a las otras creaturas que alcanzan el fin último en cuanto participan de alguna semejanza de Dios” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q.1, a.8).

de la creatura intelectual. Así pues, Dios es fin último de toda creatura en cuanto que toda creatura busca asemejarse a Él<sup>916</sup>.

Pero esto último plantea una dificultad, ya que parece que no es lo mismo tender a la semejanza de algo que tender a ese algo. Si lo que la creatura busca es la semejanza de Dios, su fin no es Dios. Por otra parte, puesto que la semejanza divina en la creatura no es sino su propia perfección, el fin último de la creatura, que en un principio parecía ser Dios, resulta que es ahora la perfección creada. No obstante, Tomás de Aquino no ve esto como un problema, sino más bien, como una solución. En efecto, para el Aquinate, el fin de cualquier cosa no puede ser sino la propia perfección, puesto que lo que todas las cosas apetecen es su propia perfección. Pero la tendencia de la creatura a su propia perfección no es ajena a la tendencia de la creatura a Dios, puesto que, precisamente, la propia perfección de la creatura es asemejarse a Dios: “Todas las cosas, apeteciendo sus propias perfecciones, apetecen a Dios mismo, en cuanto que las perfecciones de todas las cosas son ciertas semejanzas del ser divino”<sup>917</sup>.

En efecto, toda creatura buscando su perfección tiende a la semejanza divina. Lo primeramente intentado es la semejanza con Dios, y solo así se ordena a su perfección. Solo así la creatura apeteciendo cualquier bien, apetece realmente a Dios. Dicho de otro modo, no puede haber perfección de los entes creados que no sea una tendencia a la semejanza divina:

Todas las cosas apetecen a Dios como fin apeteciendo cualquier bien, ya sea con apetito inteligible, sensible, o natural, que es sin conocimiento, porque nada tiene razón de bueno y apetecible, sino en cuanto que participa de la semejanza de Dios<sup>918</sup>.

De allí que una cosa se une más íntimamente a Dios si es capaz de alcanzar de alguna manera su sustancia, lo cual ocurre cuando uno puede de alguna manera conocer algo de la sustancia divina. Según esto, la sustancia intelectual tiende al conocimiento de Dios como a su último fin. Lo que define al hombre es una asimilación a Dios posible en términos de conocimiento. La tendencia humana en su sentido más simple es el deseo

---

<sup>916</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. III, cap. 19.

<sup>917</sup> *Ad secundum dicendum quod omnia, appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, inquantum perfectiones omnium rerum sunt quaedam similitudines divini esse, ut ex dictis patet* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.6, a.1, ad 2).

<sup>918</sup> *Ad tertium dicendum quod omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum, sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione, quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundum quod participat Dei similitudinem* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.44, a.4, ad 3).



de conocer a Dios, el deseo de unirse a Dios de acuerdo con lo más formal que hay en el hombre que es su inteligir.

#### 4.2.- *Cómo buscan las creaturas asemejarse a Dios siendo causas unas de otras*

Dios crea todo el ser de las cosas. Las cosas se asemejan a Dios en cuanto son efectos suyos, es decir, en cuanto poseen una determinada naturaleza. Además, buscan asemejarse a Dios tendiendo a su propia perfección o plenitud. Pero, junto con ello, existe un modo más alto y más perfecto de asemejarse a la bondad divina, a saber: siendo causa de perfección para otras creaturas. En efecto, después de demostrar cómo las cosas buscan asemejarse a Dios, muestra el Aquinate que existe un modo mayor de semejanza que consiste en que unas creaturas son causa de la perfección de otras.

Las creaturas reciben el ser porque Dios quiere comunicarles su semejanza, su bondad; por tanto, las creaturas poseen el ser en razón de la bondad divina. Es esta bondad fuente y origen de todo ser en la creación. Dicho de otro modo, es la bondad divina la razón por la que Dios causa el ser de todas las creaturas. Estas, por tanto, no solo desean imitar y asemejarse a Dios en cuanto que es perfecto, sino en tanto que comunica su propia perfección a otros. La causalidad de las creaturas que actúan sobre otras es, de esta manera, la concreción de la participación de estas en el Gobierno Divino.

Más perfectas serán entonces aquellas creaturas que, además de participar del ser de Dios, participan de la posibilidad de causar perfecciones en otro. Y así lo demuestra santo Tomás al sostener que una cosa es perfecta en sí misma antes de que pueda ser causa de otra. Luego, esta perfección de ser causa de otros se sobreviene a la cosa en último término. Por lo tanto, como por muchos medios tiende la cosa creada a la semejanza divina, le queda como último el buscar la semejanza divina siendo causa de otros. "Una cosa es más perfecta cuando puede hacer otra semejante a sí misma, pues brilla (*lucet*) perfectamente aquello que puede iluminar otras cosas"<sup>919</sup>. Ya nos aparece en este orden del gobierno cómo la acción de iluminar supone una mayor perfección que el simple lucir, puesto que al causar una perfección en otro se asemeja más a Dios. Así lo dice explícitamente el Aquinate:

---

<sup>919</sup> *Tunc maxime perfectum est unumquodque quando potest alterum sibi simile facere: illud enim perfecte lucet quod alia illuminare potest* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.III, cap.21, n.6).

Cada cosa tendiendo a su perfección tiende a la semejanza divina. Luego, cada cosa tiende a la semejanza divina tendiendo a ser causa de otras cosas. Y porque la causa, en cuanto tal, es superior a lo causado, es manifiesto que el tender a la semejanza divina por este modo de ser causa de otros es la perfección más alta en los seres<sup>920</sup>.

Las cosas tienden a la semejanza divina en cuanto Dios es bueno. Ahora bien, Dios, por ser bueno, da con abundancia el ser a las demás cosas ya que cada cosa obra en cuanto está en perfecto acto. Por eso, las cosas para asemejarse a Dios, tienen que ser causa de otras: "Desean en general todas las cosas asemejarse a Dios siendo causa de otras"<sup>921</sup>. No obstante, es preciso considerar que para que una cosa pueda ser causa, se requiere previamente que sea perfecta en sí misma; es decir, una cosa debe ser completa en su ser, en su perfección y en su bondad para poder comunicarlos a las demás cosas.

El apetito o deseo de las criaturas de ser causas se fundamenta en Dios en cuanto es creador ya que las criaturas no solo imitan a Dios en sí mismo, sino en cuanto que es creador. También ellas buscan comunicar su ser y perfeccionar a otro ser creado.

## **5.- La acción de enseñar: Aplicación al maestro de la doctrina estudiada**

Dios, perfección infinita, comunica el ser a todo cuanto existe. Es Él, no sólo el primero de los seres, sino el primer principio de todas las cosas. Todo ha sido creado por Dios, como lo hemos mostrado siguiendo a santo Tomás, y todo ha de ser ordenado a Dios. Cada una de las cosas que existen, por tanto, está ordenada a un fin determinado por Dios, que no es otro que Él mismo, máximo y último fin al cual todas las cosas están ordenadas como a su único Bien<sup>922</sup>.

Esto supone, por una parte, que Dios en cuanto sumo Bien, es el bien común de todo el Universo, al que se ordena el bien particular de cada cosa. Bien que hace buena a cada una de ellas. Por otra parte, Dios como fin último, es más fin de cada cosa que el fin

---

<sup>920</sup> *Unumquodque autem tendens in suam perfectionem, tendit in divinam similitudinem. Per hoc igitur unumquodque tendit in divinam similitudinem, quod intendit aliorum causa esse. Quia vero causa, in quantum huiusmodi, superior est causato, manifestum est quod tendere in divinam similitudinem per hunc modum ut sit aliorum causa, est superiorum in entibus* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.III, cap. 21, n.6). Ver también: *Summa Theologiae*, I, q.45, a.1. "Una cosa, cuando es buena y obra para el bien de los otros es más perfecta que si fuese solo buena, como más semejante al sol es el que luce e ilumina, que aquel que solo luce".

<sup>921</sup> *Ergo in hoc etiam res intendunt divinam similitudinem, ut sint aliis causae* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.III, cap. 21, n.2).

<sup>922</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. III, cap. 17.

propio de cada una de ellas; de manera que el agente supremo promueve la acción de todos los agentes inferiores en orden a sus propios fines, de forma tal que nada va hacia su fin próximo sino en razón del fin último. Enseña santo Tomás que:

Aquello que es causa primera en el orden de las causas finales, debe ser más causa final de cualquier cosa que la causa final próxima. Pero Dios es la primera causa en el orden de las causas finales, ya que es sumo en el orden de los bienes. Es, por lo tanto, más fin de cualquier cosa que algún fin próximo<sup>923</sup>.

La acción del maestro, bajo esta luz, aparece con una mayor inteligibilidad, puesto que su acción propia no puede ser desligada del fin último de todo el universo. Dios es más fin para la actividad docente, que la propia comunicación de la ciencia. Si esto último se busca, no es sino en orden a Dios. Dicho más simplemente, cuando una cosa intenta su fin propio o apetece su bien particular, se ordena y se dirige al último fin y al sumo Bien, que es Dios. De allí que la finalidad propia del maestro, que no es otra que hacer pasar al discípulo de no saber a saber, se inscribe necesariamente en un orden mayor. Aunque todavía no estamos considerado la acción del maestro propiamente en el orden de la providencia, el estudio de esta ya nos permite ligar la enseñanza con el fin último de todo lo creado que es Dios.

En efecto, la acción del maestro como agente secundario tiene una finalidad propia y particular que no puede entenderse sin relación al fin último. Porque como al orden de los agentes se sigue el orden en los fines, es necesario que al agente supremo se ordenen todos los fines de los agentes secundarios; pues todo lo que obra el supremo agente lo obra en razón de su fin. Pero no sólo Dios, agente supremo es además fin último de los agentes secundarios, sino que, según enseña santo Tomás el agente supremo hace "las acciones de todos los agentes inferiores, moviendo a todos para sus acciones y por consiguiente para sus fines"<sup>924</sup>. De esto se deduce que todas las acciones de los agentes secundarios, y por tanto, también las acciones del maestro mediante las cuales comunica la ciencia al discípulo, están ordenadas por el primer agente hacia su fin propio. Ahora bien, el agente primero de todas las cosas es Dios y su Voluntad no tienen otro fin que su bondad, que es Él mismo, como hemos dicho antes. Por consiguiente, todas las cosas que son hechas, incluida la comunicación de la

---

<sup>923</sup> *Illud igitur quod est causa prima in ordine causarum finalium, oportet quod sit magis causa finalis cuiuslibet quam causa finalis proxima. Sed Deus est prima causa in ordine causarum finalium: cum sit summum in ordine bonorum. Est igitur magis finis uniuscuiusque rei quam aliquis finis proximus* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. III, cap. 17, n.4).

<sup>924</sup> *Agit autem supremum actiones omnium inferiorum agentium, movendo omnes ad suas actiones, et per consequens ad suos fines* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. III, cap. 17, n.7).

ciencia, se ordenan a Dios como a su fin<sup>925</sup>. Solo en ese orden puede ser apreciada la acción del que enseña la ciencia como una acción en la que se comunica y manifiesta un bien al alumno y, por tanto, no puede ser en modo alguno, limitante o coartante de su propia acción particular. El maestro no resta actividad al alumno, como Dios no resta actividad a la creatura, sino que la posibilita y fundamenta.

\*\*\*

En este capítulo hemos visto cómo el gobierno divino, junto con ser una continuación de la acción creadora de Dios, aparece como la ejecución del plan de la sabiduría divina que todo lo dispone en orden al bien de sus creaturas. En dicha ejecución Dios ha dispuesto, para manifestar más plenamente su bondad, no solamente mover a las creaturas por su propia virtud, sino posibilitar que unas creaturas muevan a otras mediante su acción causal propia. Dios, dicho de otro modo, ha querido servirse de sus creaturas para gobernar todo el universo. Aunque de manera especial, ha querido servirse de las creaturas intelectuales, que se asemejan más plenamente a Dios.

A su vez, hemos podido apreciar cómo Dios obra en todo el que obra, sin que eso suponga una disminución o rebaja de la acción de la misma creatura. Toda acción de la creatura supone la acción divina, pero sin dejar de ser propiamente de la misma creatura. Dios y la creatura no actúan cada una como ejerciendo causalidades parciales, sino que es Dios la causa primera y principal, mientras la creatura es causa segunda y subordinada. Todo lo hace Dios y la creatura hace propia y verdaderamente lo que hace, de manera que no hay oposición ni contrariedad, sino una perfecta subordinación y participación de la acción de la creatura en la acción providente de Dios.

A la luz de estas conclusiones alcanzadas, la acción del maestro va apareciendo como participante de la acción del gobierno de Dios, más aún, como colaborador de la acción de Dios en el orden del mundo. En efecto, la acción del maestro nos aparece como teniendo una acción propia y autónoma, pero una acción que es Dios mismo quien la quiere causar, porque ha querido gobernar todo lo creado contando con la acción de las creaturas. De allí que lejos de ser Dios una limitación a la acción del maestro, es su principal garante y fundamento, lo cual supone que también lo es para el alumno que adquiere el saber por la acción del maestro. Esa acción por la que se enseña, en el orden de los efectos del gobierno divino, no aparece como aislada o desprovista de

---

<sup>925</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. III, cap. 17.

sentido, sino como una acción ejercida por la virtud propia del maestro y especialmente querida por Dios, puesto que con ella puede manifestar y comunicar más la bondad. De esta manera, corresponde ahora, estudiar esa acción propia del maestro, procurando apreciar en qué consiste su perfección y virtualidad propia, de tal modo que pueda verse si es ella, como lo ha planteado Tomás de Aquino, *la acción más perfecta en el orden del gobierno divino*. Una vez vista la creación y el modo como Dios gobierna el universo, debemos ahora analizar la acción misma que en ese orden ha de ser considerada: la acción de enseñar.



## **VII. LA GÉNESIS DE LA CIENCIA Y LA CAUSALIDAD DE LA ACCIÓN DEL MAESTRO**

Hemos visto cómo el orden intentado por Dios en el universo tiene como finalidad la manifestación de su bondad, lo cual se logra más plenamente haciendo participar a las creaturas de su gobierno, mediante la comunicación de la capacidad de causar un bien en otro. Dios gobierna el universo creado mediante sus creaturas, especialmente, a través de las creaturas intelectuales, que con su acción propia mueven a otras hacia el fin último. De manera que si se pretende conocer la fecundidad que tiene entender al maestro en el orden descrito, es necesario estudiar profundamente la naturaleza de la acción de enseñar, no solo para que se aprecie con toda claridad el modo por el que se comunica la ciencia de maestro a discípulo, sino para que se haga patente que el maestro es verdadera causa de la ciencia en el discípulo, haciendo a este pasar de no saber a saber. Esa moción que realiza el maestro es lo que justifica plenamente incluirla en el orden superior de la moción de las creaturas. Siendo diversas las corrientes que han negado o niegan la causalidad del maestro, se hace más necesario justificar debidamente este punto, puesto que de otra manera se vuelve inviable la comprensión de la acción de enseñar, según lo proponemos.

Junto con ello, y puesto que la acción de enseñar se entiende como comunicación de ciencia a otro, es preciso dejar bien establecido el modo por el que el hombre es capaz de causar la ciencia en sí mismo, para poder, desde allí, plantear el modo por el cual se adquiere en el hombre la ciencia a través de la acción del maestro. Génesis de la ciencia y causalidad del maestro van íntimamente ligadas. De allí que en este capítulo se presentará la doctrina tomista del maestro junto con la respuesta a todas las posibles objeciones a la causalidad de su acción, lo cual, a su vez, posibilitará dar un primer paso en orden a establecer la necesidad que existe de maestros en la vida humana.

En este capítulo se estudiará:

- 1) En primer lugar, la condición verdaderamente causal de la acción del maestro sobre el discípulo según Tomás de Aquino, en lo que respecta a la comunicación de la ciencia; así como el planteamiento de las objeciones que niegan dicha causalidad (apartado 1);
- 2) En segundo lugar, la esencia propia y específica de dicha causalidad para poder apreciar no solo el verdadero papel del maestro en el proceso de

enseñanza y aprendizaje, sino también el papel que le corresponde al discípulo en dicho proceso (apartado 2);

- 3) En tercer lugar, los modos por los que el hombre es capaz de generar la ciencia en su entendimiento, a fin de apreciar cómo el maestro, imitando la naturaleza, puede ayudar a causarla en el discípulo (*manuducere* y *confortare*) (apartados 3 y 4);
- 4) Finalmente, concluiremos con un apartado que manifieste la necesidad del maestro humano en la génesis de la ciencia en la vida humana, lo cual permitirá responder a las objeciones planteadas en el primer apartado (apartado 5).



## **1.- La acción del maestro como verdadera causa de la ciencia**

El orden del gobierno divino, tal como hemos dicho, es el orden de la moción de Dios a las creaturas, así como el de la moción de las creaturas entre sí hacia el fin último de todo el universo. Dios conduce a sus creaturas, y de modo especial al hombre, hacia su plenitud. La acción del maestro, para ser ubicada en dicho orden, ha de ser capaz de mover al discípulo, ser causa eficiente de la ciencia en su entendimiento. Por ello, se vuelve absolutamente fundamental considerar detenidamente si la acción del maestro es causa de la ciencia en el discípulo, especialmente si como sabemos, tanto en las corrientes pedagógicas contemporáneas, como en varios autores de la tradición clásica, es posible encontrar diversas argumentaciones que niegan la causalidad del maestro en la génesis de la ciencia en su discípulo, poniendo en seria cuestión la misma existencia de aquello que llamamos enseñanza. Ciertamente, no hay una negación explícita de la necesidad del maestro y de su presencia frente al alumno, pero se viene a decir que, aun siendo imprescindible y valioso en el proceso de enseñanza y aprendizaje, no ejerce, sin embargo, ninguna causalidad, no enseña propiamente, sino que se limita a facilitar el recuerdo, la construcción del conocimiento, etc.

Entre las más importantes propuestas en dicho sentido, analizaremos la agustiniana, para ver en qué sentido Dios es verdadero maestro; la platónica, que afirma que la ciencia preexiste en el alma; la de los filósofos árabes Averroes (1196-1198) y Avicena (980-1037) que, aunque no poseen propiamente una doctrina sobre el maestro, poseen una concepción del entendimiento separado que incide en la acción enseñar; y finalmente la constructivista que plantea que el alumno o discípulo es el que construye lo conocido. Hemos elegido estas posturas debido a que o son las presentadas por el mismo Aquinate (las tres primeras) o por la especial actualidad que presentan. En todos los casos el maestro es necesario para que el discípulo alcance el conocimiento de la realidad, pero no lo es en cuanto causa de la ciencia, porque la ciencia es generada por una realidad puramente exterior o por el alma misma. A pesar de sus diferencias, coinciden en sostener que la acción del maestro no es causa de la ciencia en el discípulo, lo cual imposibilita su consideración en el orden del gobierno divino. Por ello, abordaremos la cuestión de la causalidad de la acción del maestro, tomando estas posturas filosóficas como objeciones que nos obliguen a dar una respuesta bien fundamentada. No se trata de un análisis exhaustivo de las demás corrientes, sino simplemente de hacer patente las principales argumentaciones que niegan que el maestro cause la ciencia. Presentaremos aquí brevemente, aquellas que el mismo

Tomás de Aquino se plantea, a la que agregamos la que presenta actualmente el constructivismo, por la importancia que tiene en nuestros días.

### 1.1.- Algunas objeciones a la causalidad del maestro

#### 1.1.1.- Primera objeción: Dios como única causa de la ciencia en el discípulo

Esta primera objeción, se presenta a modo de objeción, la enseñanza de san Agustín según la cual se considera a Dios como el único y verdadero maestro. En su obra *Retractaciones* escribe Agustín: “Por la misma época escribí un libro titulado *De Magistro*. En él se discute, se busca y se llega a la conclusión de que no existe maestro alguno que enseñe la ciencia al hombre, excepto Dios”<sup>926</sup>. La razón fundamental que lo conduce a realizar esta afirmación se halla en la Sagrada Escritura que dice: “Uno solo es vuestro Maestro, Dios”<sup>927</sup>. A pesar de su experiencia como alumno y como maestro, el obispo de Hipona reconoce que no puede hablarse con propiedad de otro maestro que enseñe primeramente la ciencia más que el Maestro interior. En su reflexión nos dice con claridad que el que enseña debe emplear hasta el final todas las fuerzas de la dialéctica, de la argumentación, de la razón, del lenguaje, a través del diálogo, pero reconociendo al final que dichos medios son insuficientes y que Cristo, como Maestro Interior, es el único que puede enseñar la verdad en el corazón del hombre. Los maestros humanos, según Agustín, solo realizan el acto de “*admonere*”, esto es, advierten, “dirigen la atención hacia”, “muestran”, “hacen pensar en”, pero no comunican conocimiento en sentido propio<sup>928</sup>. No son los esfuerzos del maestro humano los que hacen nacer en el alumno el convencimiento firme, propio de quien descubre algo verdadero. Por el contrario, Cristo, desde el interior ilumina el alma del discípulo y comunica la ciencia y la verdad a través del acto de “*docere*”, de enseñar<sup>929</sup>. La luz que otorga el maestro es solo una ayuda para que sea descubierta una Luz más resplandeciente, que brilla en el interior del discípulo: es la voz de la verdad que nos habla dentro, una voz en la que reconocemos lo eterno: la voz del Maestro divino. El maestro humano solo ayudará al discípulo a que escuche dicha voz.

Tomás de Aquino presenta dicha objeción en *De Veritate* en los siguientes términos:

Además, dice Agustín en el libro *Sobre el Maestro*: Sólo Dios, que enseña la verdad en la tierra, tiene cátedra en los cielos; el hombre, por el contrario, se compara a esa

---

<sup>926</sup> AGUSTÍN DE HIPONA. “Retractaciones”, *Obras Completas*. Madrid: BAC, 1995, Tomo XL, p. 655.

<sup>927</sup> Mt 23, 8.

<sup>928</sup> *Christus intus docet, homo verbis foris admonet* (AGUSTÍN DE HIPONA. *De Magistro*, 14, 46).

<sup>929</sup> Idem.

cátedra como el agricultor al árbol; en efecto, el agricultor no es el hacedor del árbol sino que lo cultiva. Por tanto, tampoco puede el hombre llamarse doctor de la ciencia sino el que dispone a ella<sup>930</sup>.

En efecto, el hombre no es la causa de la ciencia, sino que simplemente dispone lo necesario para que Dios interiormente produzca la ciencia en el alma del discípulo. Todo lo cual, ciertamente, no impide la altísima valoración que tiene Agustín por el maestro.

Por otra parte, sobre el mismo texto de san Mateo afirma Tomás de Aquino que no se ha de considerar maestro al hombre puesto que, como señala la glosa de Jerónimo: *No sea que tributéis a los hombres un honor divino*. Luego parece que ser maestro es un honor divino. Pero propio del maestro es enseñar. Por lo tanto, el hombre no puede enseñar, ya que esto es sólo propio de Dios<sup>931</sup>. Esta objeción está en la misma lógica de la argumentación agustiniana, según la cual solo Dios causa la ciencia en el alma del hombre.

#### 1.1.2.- Segunda objeción: Platón y la preexistencia de la ciencia en el alma del discípulo

La segunda objeción a la causalidad del maestro es aquella defendida por Platón que sostuvo “que la ciencia está desde el principio en nuestras almas por la participación de las formas separadas”<sup>932</sup>. En efecto, según Platón, las formas de los seres naturales subsisten sin materia en el mundo de las ideas o formas. Al ser absolutamente inmateriales, dichas formas son inteligibles en acto, puesto que una cosa es inteligible en cuanto es inmaterial.

El alma humana, por su parte, también es absolutamente inmaterial y habitó dicho mundo inteligible donde las conoció participando de ellas. De tal manera que el alma, antes de su unión con el cuerpo, ha conocido la realidad, posee la ciencia de toda la realidad. Así lo afirma el mismo santo Tomás en otro lugar:

---

<sup>930</sup> *Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de magistro: solus Deus cathedram habet in caelis, qui veritatem docet in terris; alius homo sic se habet ad cathedram sicut agricola ad arborem. Agricola autem non est factor arboris, sed cultor. Ergo nec homo potest dici doctor scientiae, sed ad scientiam dispositor* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, arg. 8).

<sup>931</sup> *Videtur quod homo non possit alium docere. Dicit enim dominus, Matth. XXIII, nolite vocari Rabbi; ubi dicit Glossa Hieronymi, ne divinum honorem hominibus tribuatis. Esse ergo magistrum pertinet proprie ad divinum honorem. Sed docere est proprium magistri. Homo ergo non potest docere, sed hoc est proprium Dei* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1, arg.1).

<sup>932</sup> *Alia est opinio Platoniorum, qui posuerunt quod scientia inest a principio animabus nostris per participationem formarum separatarum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 117, a.1, in c.).

Platón sostuvo que las formas de las cosas, que llamó ideas, subsisten independientemente de la materia, por cuya participación nuestro entendimiento conoce todas las cosas, de modo que, así como la materia corporal se hace piedra por la participación de la idea de piedra, así también nuestro entendimiento conoce la piedra por participación de la misma idea<sup>933</sup>.

No obstante, el alma, por su unión con el cuerpo, queda impedida para penetrar libremente aquello que sabe. El alma al unirse con el cuerpo, olvida todo aquello que había contemplado en el mundo de las formas. El conocimiento es para Platón, por tanto, solo un recuerdo, de manera que no hay propiamente una adquisición del conocimiento a partir de lo exterior y sensible. Dicho de otro modo, la ciencia no se aprende, las imágenes producto del conocimiento que nos dan los sentidos son como despertadores del entendimiento para que éste considere las cosas cuyo conocimiento adquirió por un agente externo. Según esto, el discípulo no adquiere ciencia nueva, por virtud de la acción del maestro, sino que “este simplemente le estimula a analizar los conocimientos que el discípulo ya tiene, hasta el punto de que aprender no es más que recordar”<sup>934</sup>.

Las formas sensibles, la ciencia con sus ideas y principios y la virtud preexisten formalmente en el sujeto. El agente exterior, esto es, el maestro solo ayuda a su manifestación, a su evocación y recuerdo, pero no causa la ciencia en el discípulo.

### 1.1.3.- Tercera objeción: la existencia de un entendimiento separado

Entre las objeciones que se plantea el mismo Tomás de Aquino están aquellas de los filósofos árabes que comentan el pensamiento de Aristóteles. En la *Summa Theologiae*, presenta la objeción de Averroes, mientras en el *De Veritate* es la de Avicena la que aparece más destacada, tanto en el caso de la cuestión 11, como cuando se refiere a la adquisición de la ciencia en la cuestión 10. Veamos por separado las argumentaciones fundamentales de cada uno:

Avicena afirmaba la existencia de un solo entendimiento agente del cual procedía la ciencia. Así lo explica Tomás de Aquino:

---

<sup>933</sup> *Posuit autem Plato, sicut supra dictum est, formas rerum per se subsistere a materia separatas, quas ideas vocabat, per quarum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere; ut sicut materia corporalis per participationem ideae lapidis fit lapis, ita intellectus noster per participationem eiusdem ideae cognosceret lapidem. Sed quia videtur esse alienum a fide quod formae rerum extra res per se subsistant absque materia* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 84, a.5, in c.).

<sup>934</sup> *Et secundum hoc, discipulus a magistro non acquirit scientiam de novo, sed ab eo excitatur ad considerandum ea quorum scientiam habet; ut sic addiscere nihil aliud sit quam reminisci* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1, in c.).

Como las formas sensibles no se adquieren en la materia sensible más que por el influjo del entendimiento agente, igualmente tampoco las formas inteligibles se imprimen en las mentes humanas más que procedentes del entendimiento agente, que no es una parte del alma sino una sustancia separada<sup>935</sup>.

La actividad que realiza el alma en el orden sensible es solo para disponer la ciencia, pero de ninguna manera es la materia sobre la que el entendimiento ilumina para formar los conceptos. Toda la ciencia es causada por el entendimiento separado. En este sentido el maestro tampoco comunica ciencia, ni la causa en el entendimiento de su alumno.

Averroes, por su parte, contra el que santo Tomás escribe *De unitate intellectus*, sostuvo la existencia de un solo entendimiento posible para todos los hombres. En efecto, el Comentador sostiene al igual que Aristóteles, que el entendimiento es como una *tabula rasa* en la que no hay nada escrito, por lo que puede llegar a hacerse todas las cosas. El entendimiento es en cierto modo todas las cosas, lo que lo hace, de algún modo, infinito. Pero el alma es, según el filósofo árabe, la forma del cuerpo, lo cual le supone cierta materialidad, incompatible con el conocimiento intelectual que es absolutamente inmaterial. En efecto, él sostuvo que el intelecto –que Aristóteles llamó posible y que él impropiamente denominó material–, es cierta sustancia separada del cuerpo según el ser y que, de ningún modo se une a éste como forma. En conclusión: el intelecto debe estar separado y no ser parte del alma del hombre. El entendimiento posible no puede ser parte de lo material, no puede estar unido al cuerpo, sino que está “separado”.

El entendimiento posible es, de este modo, único y separado, y es el que entiende y posee la ciencia. Es evidente, entonces, que habiendo solo uno, hay una sola ciencia, que es la ciencia del entendimiento separado. Siendo así, se sigue que las especies inteligibles serían las mismas para todos los hombres. De esta manera, el hombre en modo alguno causaría una ciencia distinta en otro hombre de la que hay en sí mismo, sino que le comunica la misma que él tiene, estimulándole a ordenar las imágenes en su alma de tal manera que sean convenientemente dispuestas para la aprehensión inteligible<sup>936</sup>. El maestro no enseña ni causa la ciencia en el entendimiento del discípulo, porque no es propiamente el discípulo el que entiende.

---

<sup>935</sup> *Unde Avicenna voluit, quod sicut formae sensibiles non acquiruntur in materia sensibili nisi ex influentia intelligentiae agentis, ita nec formae intelligibiles humanis mentibus imprimuntur nisi ex intelligentia agente, quae non est pars animae, sed substantia separata, ut ipse ponit* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.10, a.6, in c.).

<sup>936</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1.

Ciertamente que en un sentido la ciencia es una misma en el maestro y en el discípulo, puesto que se funda en la unidad de lo conocido, pero al ser uno solo el entendimiento posible, lo que se sostiene aquí es que habría una sola una ciencia y, consiguientemente, no habría comunicación de uno a otro más que en lo relacionado con las imágenes. El maestro en este caso tampoco es causa de la ciencia en su discípulo<sup>937</sup>.

#### *1.1.4.- Cuarta objeción: El discípulo construye el conocimiento sin intervención del maestro*

La última objeción que presentamos no está en Tomás de Aquino, sino que es aquella que surge de aquel principio de autonomía e independencia propio de la Modernidad, según el cual es el discípulo la causa única y total de la ciencia que se origina en el alma, o más propiamente habría que decir, en la mente del hombre. La corriente que más claramente lo sostiene, como vimos en la primera parte de esta tesis, es el constructivismo. Esta corriente enseña que es el hombre el que construye lo que entiende, su interpretación de las cosas, siendo el mismo alumno el que desde su propia interioridad va creando su propia idea del universo. El conocimiento no puede ser comunicado ni transmitido, sino que es construido enteramente por el propio sujeto. El maestro sería, entonces, un simple facilitador que en modo alguno causa algo desde el exterior. Más aún, esa injerencia exterior es vista como perjudicial para el desarrollo del propio educando, según lo hemos visto. El alumno, más que ser enseñado, aprende directamente a través de la experiencia que posee de las cosas, de la realidad que le rodea. El maestro, con su acción magistral o tradicional, sería un obstáculo para aprender de esa realidad. Basta solo con que le facilite el encuentro con ella. Lo que hay detrás de esta postura es una cuestión epistemológica, según la cual no existe relación entre lo que uno forma en el entendimiento y las cosas exteriores. De allí que

---

<sup>937</sup> Esta objeción que podría parecer alejada de nuestra realidad contemporánea, no lo es tanto. En efecto, las influencias sociologistas en educación recogen influencias de estas tesis. Las corrientes como la que procede de Durkheim y aquellas que poseen una tendencia marxista son ejemplos de ello, en tanto que reducen al hombre a la dimensión social. En efecto, el propósito explícito de Durkheim es reducir la educación a una incorporación de las jóvenes generaciones a la sociedad. Que esta funcione, en tanto conciencia social, como el poder coercitivo moral que suplantaría a lo que él considera la fuerza unificante y modeladora de la religión, ya que lograba el orden y la cohesión social. Propone un cambio en la fundamentación mutua de lo social y lo educativo. Durkheim hasta el final de sus días, privilegiaba entre sus actividades las que consisten en adoctrinar a los decentes. Así hay una sola ciencia que procede de una instancia superior que es el todo social. Con respecto a la otra vertiente, la marxista, pasa otro tanto. Desde aquí se mira a la escuela y a la educación como reproductoras de las estratificaciones que se dan en la sociedad. Por ello se hace necesario revertir este proceso mediante una educación revolucionaria y liberadora, pero que tiene su origen en el Estado educador (Cfr. HERNÁNDEZ LAMAS, G. "Persona humana y educación: El fin de la educación y la persona humana", *Actas del I Congreso Internacional Tomista*, Santiago: Ril Editores, 2013). Ver también: BARRAYCOA, J. "La despersonalización en la teoría sociológica", *Revista Espiritu*, año LVIII, núm. 38, 2009, pp. 79-94.

hablar de lo que uno ha formado en su mente, no necesariamente es hablar de la realidad de las cosas. Lo que el maestro concibe en su interior es su propia idea del mundo, pero no es el mundo. Es evidente, por tanto, que para el constructivismo, el conocimiento de la realidad no puede ser adquirido más que en la interacción con ella.

Planteadas las objeciones frente a la causalidad del maestro, se aprecia, no obstante, que no se trata de que existan posturas o corrientes pedagógicas que sostengan que hay que prescindir total y completamente de la figura del maestro, sino que aun afirmando su necesidad le niegan su carácter causal en la génesis de la ciencia en el discípulo lo que, no obstante, tiene enormes consecuencias sobre el ejercicio de la actividad educativa y sobre el lugar que ocupa el maestro en el orden de la vida humana.

### *1.2.- El maestro como verdadera causa de la ciencia en su discípulo*

Ahora bien, para responder a las anteriores objeciones de manera global y unitaria, a modo de “*sed contra*”, presentamos la enseñanza de Tomás de Aquino que, fundado en la experiencia humana que nos revela la existencia de maestros que enseñan<sup>938</sup>, sostiene que el maestro es verdadera causa de la ciencia en el discípulo y, por tanto, que la ciencia que adquiere el alumno en virtud de la enseñanza del maestro, depende en su hacerse, en su formarse, de la acción de este. Esto, sin menoscabo de la acción del educando en orden a causar la ciencia en su propio entendimiento. Según el Aquinate, la acción de enseñar es una realidad que existe en el orden propio de la vida humana y que se manifiesta, según hemos dicho, como una comunicación de saber. Por ello, en este apartado se estudiará cómo Tomás de Aquino afirma la causalidad que ejerce el maestro, de manera que nos aparezca con claridad en su doctrina el carácter causal de la acción docente. Así se podrá, posteriormente, penetrar en la esencia de dicha acción.

#### *1.2.1.- Noción de causa*

Con la finalidad de dejar bien establecida la enseñanza del Aquinate según la cual el maestro es causa de la ciencia en su discípulo, conviene realizar algunas consideraciones previas en torno a la naturaleza de la causa, de manera que aparezca con nitidez lo que supone, en este sentido, la acción de enseñar.

---

<sup>938</sup> Cfr. MARTÍNEZ, E. *Persona y educación en Santo Tomás de Aquino*, p. 107.

La causa y su relación intrínseca con el efecto, ciertamente, no es una realidad que aparezca a los sentidos; no obstante, no puede negarse que es algo evidente, en cuanto que se presenta con toda claridad a nuestra propia experiencia. Basta con atender a la acción del artista, ya sea el escultor o pintor, para comprender que la relación que existe entre cualquiera de ellos y su obra es más profunda que una mera sucesión fenoménica, como sostiene Hume<sup>939</sup>. Es el artista la causa de su obra de arte. No decimos que la *Piedad* sucede a Miguel Ángel, sino que ha sido producida por él.

Pero ¿qué es propiamente la causa? Lo primero que debe establecerse en el estudio de la causa es que el único supuesto de la causa es el mismo ser del ente. La causa no es una realidad subsistente, sino que supone el *esse*, la actualidad del ente, de allí que el fundamento de la causalidad se encuentra en la misma actualidad y perfección del ente, que en tanto que está en acto, comunica su perfección. Así, un ente es causa en tanto que comunica de algún modo su ser<sup>940</sup>, como ya hemos visto. En toda causa hay una comunicación de perfección real, comunicación de bien. Causar, en este sentido, “es siempre un gesto de generosidad, de magnificencia. No implica el empobrecimiento de sí mismo, porque es una donación en la cual el sujeto se queda con lo que da”<sup>941</sup>. Aunque esto parezca más propio de la causa productora es, en realidad, característico de cualquier tipo de causalidad, que nos aparece así como la comunicación de aquello por lo cual el agente está en acto. Esta comunicación supone en el efecto una dependencia con respecto a ella. Es en este sentido que puede definirse la causa como aquello de lo que algo depende en su ser o su hacerse<sup>942</sup>. El ser del efecto depende de ella esencialmente, tanto que simplemente no sería sin la acción de la causa. Dicho de otro modo, una causa lo es propiamente puesto que sin ella no puede comenzar a ser o subsistir el ser del efecto.

Dicha dependencia real del efecto con respecto de la causa supone, además, una distinción real entre una y otro, así como la prioridad de la causa sobre el efecto, según el orden de la naturaleza. Dicha prioridad es en muchos casos también temporal, así como el padre con respecto a sus hijos y el escultor con respecto a la escultura. Tomás de Aquino sintetiza bien estas propiedades de la causa al señalar que “el nombre *causa*

---

<sup>939</sup> Tal vez no pueda saberse con relación a las bolas de billar que Hume pone como ejemplo, pero sí puede apreciarse perfectamente cuando uno mismo produce algo, que de no mediar la propia acción, no existiría en absoluto. Sobre la noción de causalidad en Hume véase HUME, D. *Investigación sobre el entendimiento humano*. Buenos Aires: Losada, 2010.

<sup>940</sup> WIDOW, J.A. *Curso de Metafísica*. Santiago de Chile: Globo Editores, Colección Derecho y Sociedad, 2012, p. 145.

<sup>941</sup> GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A. *Filosofía de la educación*. 3ª ed., Buenos Aires: Ediciones Troquel, 1969, p. 101.

<sup>942</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, I, 3 983a15.



parece indicar diversidad sustancial y dependencia de otro por parte de alguien<sup>943</sup>. Diversidad sustancial, esto es, distinción y prioridad con respecto a la causa; y dependencia real. Estas características, como agrega luego, no se dan en el “principio”.

En efecto, en el principio, entendido como aquello de lo que algo procede de cualquier modo, no existe el influjo real sobre el ser del efecto, lo cual significa que si bien toda causa es principio, porque de ella algo procede, no todo principio es causa, precisamente por la falta de dependencia<sup>944</sup>. La causa es, pues, un tipo de principio, pero añade a este el carácter de dependencia de lo efectuado en relación a su origen<sup>945</sup>. En este sentido, puede decirse que la causa “es un principio real positivo del cual algo procede con dependencia en el ser”<sup>946</sup>.

De acuerdo a la definición anterior pueden establecerse los diversos tipos de causa. En efecto, dado que la causa determina que algún ente dependa de ella, hay tantos tipos de causa como modos de dependencia. Esta última puede ser intrínseca y extrínseca. La dependencia intrínseca, explica Millán Puelles, “es la que un ente tiene respecto de aquello que lo constituye en su propia entidad, es decir, respecto de lo mismo que en él hay”<sup>947</sup>. De acuerdo con esto se distingue: la causa material, que es aquello de lo cual algo está hecho; y la causa formal, que no es sino aquello que hace que la cosa sea lo que es y no otra, posibilitando su distinción de las demás.

La dependencia extrínseca, por su parte, “es la que un ente tiene respecto de algo externo a él”<sup>948</sup>. Y en este sentido, pueden distinguirse: la causa eficiente, que es el primer principio de movimiento; la causa final, que es aquello por lo cual y para lo cual algo se hace; y la causa formal extrínseca o causa ejemplar, que es la idea por la que el

---

<sup>943</sup> *Unde hoc nomen causa videtur importare diversitatem substantiae, et dependentiam alicuius ab altero* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.33, a.1, ad 1).

<sup>944</sup> *Graeci utuntur in divinis indifferenter nomine causae, sicut et nomine principii, sed Latini doctores non utuntur nomine causae, sed solum nomine principii. Cuius ratio est, quia principium communius est quam causa, sicut causa communius quam elementum, primus enim terminus, vel etiam prima pars rei dicitur principium, sed non causa. Quanto autem aliquod nomen est communius, tanto convenientius assumitur in divinis, ut supra dictum est, quia nomina, quanto magis specialia sunt, tanto magis determinant modum convenientem creaturae. Unde hoc nomen causa videtur importare diversitatem substantiae, et dependentiam alicuius ab altero; quam non importat nomen principii. In omnibus enim causae generibus, semper invenitur distantia inter causam et id cuius est causa, secundum aliquam perfectionem aut virtutem. Sed nomine principii utimur etiam in his quae nullam huiusmodi differentiam habent, sed solum secundum quendam ordinem, sicut cum dicimus punctum esse principium lineae, vel etiam cum dicimus primam partem lineae esse principium lineae* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.33, a.1, ad 1).

<sup>945</sup> La Teología enseña que en el seno de la Trinidad se dan relaciones de procedencia sin que haya causalidad: el Hijo procede del Padre, pero no es efecto suyo.

<sup>946</sup> WIDOW, J.A. Op. Cit., p. 145.

<sup>947</sup> MILLÁN PUELLES, A. *Léxico Filosófico*, p. 83.

<sup>948</sup> Idem.

artífice dirige la ejecución de su obra, como ocurre en el caso del escultor que para realizar la escultura toma como guía para su acción un modelo exterior. Este “modelo exterior” es la causa ejemplar.

### 1.2.2.- Diferencias entre “causa” y “condición”

En orden a precisar aún más la noción de causa, resulta importante para nuestro tema, distinguirla de la “condición”. En efecto, la condición es la disposición o el requisito necesario para que se ejerza la causa. Es aquello que posibilita que la causa actúe, siendo una realidad meramente auxiliar que hace posible la acción de una causa. Pero la condición no es causa. Aun cuando la condición sea absolutamente necesaria –la llamada condición *sine qua non*–, no por eso es menos condición, de tal modo, que no depende de ella el ser del efecto.

### 1.2.3.- ¿Es el maestro causa de la ciencia en su discípulo, según Tomás de Aquino?

A partir de lo dicho, la pregunta que surge como principal es si Tomás de Aquino considera que el maestro y su acción es verdadera y propiamente causa de la ciencia en el discípulo o es una mera condición para que el discípulo aprenda, porque le posibilita recordar o le facilita los instrumentos para que construya por sí mismo el conocimiento. La respuesta del Doctor Angélico, respetando la experiencia universal, es clara: el maestro es causa de la ciencia. Mientras que las posturas expuestas al comienzo del presente capítulo, sin negar la presencia del maestro frente a su discípulo, sí que niegan la causalidad de aquel, Tomás de Aquino sostiene con claridad que el maestro es verdadera y real causa de la ciencia en su discípulo, siendo los lugares más importantes y significativos, aunque no los únicos: la cuestión 11 *De Veritate*, el capítulo 75 del libro II de la *Summa Contra Gentiles* y, por supuesto, la cuestión 117 de la primera parte de la *Summa Theologiae*.

#### a) La causalidad del maestro en *De Veritate*

En la obra *De Veritate* afirma con total claridad que “el maestro es causa de la ciencia”<sup>949</sup>. En efecto, Tomás de Aquino sostiene que mediante la acción de enseñar un hombre “causa la ciencia en otro”<sup>950</sup>. En el artículo 3 de la misma cuestión dice el

---

<sup>949</sup> “*Doctor est causa scientiae*” (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, in c.).

<sup>950</sup> *Sicut igitur medicus dicitur causare sanitatem in infirmo natura operante, ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius: et hoc est docere; unde unus homo alium docere dicitur, et eius esse magister* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, in c.).

Aquinate que “el hombre es causa del saber de otro [...] mediante signos sensibles”<sup>951</sup>. Estos signos sensibles son exteriores, pero aun así causan ciencia en el discípulo. “El hombre es, aunque anunciando exteriormente, verdadera causa de la ciencia”<sup>952</sup>. Y precisando la naturaleza de esos signos sensibles exteriores señala: “Las palabras del maestro, sean oídas o leídas en sus escritos, causan la ciencia en el entendimiento”<sup>953</sup>. De manera que nos dice, no solo que la acción del maestro es causa de la ciencia, sino que lo es a través de sus palabras y signos sensibles exteriores. En la misma cuestión 3 afirma de modo claro: “Quien enseña no causa la verdad; sólo causa el conocimiento de la verdad en quien aprende”<sup>954</sup>. El mismo hombre que enseña es el que Tomás llama “maestro” y que es causa del conocimiento en el discípulo.

Si efectivamente el hombre causa la ciencia en otro, que es el alumno, eso permite llamar al hombre en propiedad maestro porque enseña. Se es maestro porque se causa ciencia. De otro modo afirma lo mismo cuando señala que “la ciencia la adquirimos por la enseñanza”<sup>955</sup>. El que enseña posibilita que otro adquiera ciencia, pero si no existe esta actividad causal, ni existe enseñanza, ni existe maestro, ni existe discípulo. La acción de enseñar es en sentido propio causar la ciencia, lo cual no se logra, como también sostiene claramente el Aquinate, sin la acción del discípulo. Así lo señala en el texto citado anteriormente: un hombre “causa la ciencia en otro, por medio de la operación de la razón natural de este y esto es enseñar”<sup>956</sup>.

En efecto, que el maestro cause la ciencia, no disminuye ni oscurece la actividad causal propia del discípulo. De la misma manera, el hecho de que el discípulo sea causa, no impide que lo sea también propia y formalmente el maestro con su actividad específica de enseñar.

---

<sup>951</sup> *Alteri homini causa sciendi* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.3, in c.).

<sup>952</sup> *Ita et homo dicitur docere veritatem quamvis exterius annuntiet, Deo interius docente* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, ad 7).

<sup>953</sup> *Unde ipsa verba doctoris audita, vel visa in scripto, hoc modo se habent ad causandum scientiam in intellectu sicut res quae sunt extra animam, quia ex utrisque intellectus agens intentiones intelligibiles accipit* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, ad 11).

<sup>954</sup> *Qui docet non causat veritatem sed causat cognitionem veritatis in discente* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a. 3, ad 6).

<sup>955</sup> *Scientia quae a nobis aequiritur per doctrinam* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.3, ad 7).

<sup>956</sup> *Sicut igitur medicus dicitur causare sanitatem in infirmo natura operante, ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius: et hoc est docere; unde unus homo alium docere dicitur, et eius esse magister* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, in c.).

b) *La causalidad del maestro en la Summa Contra Gentiles*

En la *Summa Contra Gentiles* aparece la misma idea: “El maestro causa la ciencia en el discípulo por modo de arte”<sup>957</sup>. A diferencia del tratamiento que le da a la cuestión en el *De Veritate*, se esfuerza santo Tomás aquí por mostrar como esa causalidad real y verdadera que ejerce el maestro sobre el discípulo es al modo del arte, esto es, en cuanto que se busca imitar aquello que la misma naturaleza realiza. Concluye este apartado precisamente afirmando que “la ciencia es causada en el discípulo por el maestro no por acción natural, sino por acción artificial”<sup>958</sup>. Ahora más que el modo como es causada la ciencia, nos interesa destacar que si el discípulo adquiere la ciencia, no por modo de investigación, sino desde el exterior, es debido a la acción causal del maestro. Esto se hace manifiesto porque no hay otra manera de adquirir el hombre la ciencia que no sea la *inventio* o investigación y la enseñanza.

c) *La causalidad del maestro en otras obras de Tomás de Aquino*

Junto con estas fuentes principales, Tomás de Aquino, afirma con claridad la causalidad que ejerce el maestro en otras obras. Por ejemplo, en *De spiritualibus creaturis* afirma que “la ciencia es causada por el maestro en el discípulo, no como el calor en la madera por el fuego, sino como la sanidad en el enfermo por el médico”<sup>959</sup>. Sobre esta analogía médico maestro, que ya está en la *Summa Contra Gentiles*, volveremos más adelante, para precisar la índole específica de dicha causalidad. Algo muy semejante, sostiene el Angélico en *De unitate intellectus*. Afirma allí que:

No es necesario que el saber que se da en el discípulo esté causado por la ciencia que tiene el maestro, al modo como el calor del agua está causado por el calor del fuego; sino como la salud que tiene el cuerpo está causada por la salud que hay en el alma del médico<sup>960</sup>.

Se aprecia aquí no solamente que el maestro es causa, sino que ya aparece, de modo análogo a la acción del médico, que el que enseña causa el conocimiento en el que aprende en virtud de la posesión que tiene de la ciencia en acto.

---

<sup>957</sup> *Magister vero causat scientiam in discipulo* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.II, cap.75, n. 14).

<sup>958</sup> *Sic igitur causatur scientia in discipulo per magistrum, non modo naturalis actionis, sed artificialis, ut dictum est* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. II, cap. 75, n.15).

<sup>959</sup> *Scientia a magistro causatur in discipulo, non sicut calor in lignis ab igne, sed sicut sanitas in infirmo a medico* (TOMÁS DE AQUINO. *De spiritualibus creaturis*, a.9, ad 7).

<sup>960</sup> *Nec oportet quod scientia quae est in discipulo causetur a scientia quae est in magistro, sicut calor aquae a calore ignis; sed sicut sanitas quae est in infirmo, a sanitate quae est in anima medici* (TOMÁS DE AQUINO. *De unitate intellectus*, cap.5, n.109).

d) *La causalidad del maestro en la Summa Theologiae*

En su obra de madurez, la doctrina sobre la causalidad del maestro sigue inalterable. En la cuestión 117 de la *Summa Theologiae* dice Tomás de Aquino que “el que enseña causa ciencia en el que aprende”<sup>961</sup> y esa es la razón por la que con verdad puede llamarse verdadero maestro. Es decir, que a diferencia de las anteriores posturas en las que no había causalidad pero sí maestros, en la enseñanza del Aquinate lo que se aprecia es que se es maestro por ser causa de la ciencia, no por otra cosa. Así es claro que para el doctor Angélico el maestro, a través de su acción propia que es el enseñar, ayuda a otro a que adquiera el saber, pero esto supone una actividad causal del maestro sobre el discípulo. Esto se asemeja más a lo expuesto en el *De Veritate*.

En una de las objeciones de la cuestión que estamos tratando, santo Tomás argumenta que para adquirir la ciencia se requiere la luz intelectual y la especie de lo conocido. Pero ninguna de estas cosas las puede causar un hombre en otro. Por lo tanto, concluye, “un hombre no puede causar la ciencia en otro enseñándole”<sup>962</sup>. En la respuesta a dicha objeción, aunque no se señala explícitamente que cause la ciencia, es evidente que lo que afirma es que el maestro causa la ciencia en el discípulo ayudándole a formar las concepciones inteligibles. Lo mismo ocurre en la respuesta a la segunda objeción en la que de modo explícito afirma que “el maestro no causa la ciencia en el discípulo al modo de los agentes naturales”<sup>963</sup>, y retomando la enseñanza de la *Summa Contra Gentiles*, sostiene que la causa a través del arte.

De todo lo dicho, se desprende con total claridad que, independientemente del modo concreto y de la naturaleza específica del acto de enseñar –del que hablaremos en este capítulo–, la doctrina de Tomás de Aquino sostiene que el maestro es causa verdadera de la ciencia en el entendimiento del discípulo, es decir, que la acción de enseñar nos aparece como una verdadera comunicación de bien y de verdad, como un verdadero influjo positivo de ser sobre el entendimiento del alumno. No es el maestro una simple condición que posibilite que el alumno cause la ciencia en sí mismo sin dependencia de la acción del maestro o que recuerde lo que él mismo causó y posee de modo innato en su alma, sino que el conocimiento de la verdad que el alumno recibe gracias a su

---

<sup>961</sup> *Et ideo aliter dicendum est, quod docens causat scientiam in addiscente, reduciendo ipsum de potentia in actum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 117, a.1, in c.).

<sup>962</sup> *Praeterea, ad scientiam requiritur lumen intelligibile, et species rei intellectae. Sed neutrum istorum potest causare unus homo in alio. Ergo unus homo non potest docendo causare scientiam in alio* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 117, a.1, arg. 3).

<sup>963</sup> *Ad secundum dicendum quod doctor non causat scientiam in discipulo per modum agentis naturalis, ut Averroes obiicit* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, q. 117, a.1, ad 2).

maestro depende, en su origen, de la ciencia y de la actividad que este (el maestro) ha realizado sobre aquel (el alumno). La ciencia, ni preexiste en el alma del discípulo, ni es adquirida por un entendimiento separado, ni es construida en la mente del propio educando sin participación activa ninguna del maestro, sino que es causada por la acción del maestro, esto es, por la acción de enseñar.

## **2.- La esencia de la acción de enseñar: el maestro como causa coadyuvante de la ciencia en el discípulo**

Una vez se ha visto claramente que según Tomás de Aquino el maestro es verdadera causa de la ciencia en su discípulo, corresponde ahora estudiar la esencia o naturaleza propia de dicha acción causal: No basta solo con reconocer que el maestro causa la ciencia, sino que es preciso saber qué tipo específico de causalidad ejerce con respecto al discípulo. Solo habiendo respondido dicha pregunta es posible abordar luego el modo o los modos por los cuales el maestro realiza de hecho dicha causalidad.

### *2.1.- El maestro como causa eficiente de la ciencia*

Habiendo dicho que la causa es aquello de lo que el efecto depende en su ser o su hacerse, es fácil ver que habrá tantos tipos de causas como modos hay de depender en el ser. Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles<sup>964</sup>, sostiene que existen cuatro causas: La *causa material* entendida, en primer lugar como aquello de lo cual (*ex qua*) y en lo cual (*in qua*) se hace algo; pero también, en segundo lugar, como aquello sobre lo que versa algo (*circa quam*); la *causa formal*, que no es otra cosa que aquella perfección intrínseca que determina o especifica al efecto a ser lo que es<sup>965</sup>; la *causa eficiente*, que es aquella de la cual depende el hacer o producirse el efecto; y por último, la causa final que es aquella por o para lo cual algo se hace<sup>966</sup>.

Si se trata de determinar qué tipo de causalidad ejerce el maestro, parece evidente que su acción causal no es ni causa material *in qua*, puesto que esta corresponde más bien al alumno que es quien recibe la acción y en el cual inhiere la perfección nueva adquirida; ni tampoco, causa material *circa quam*, puesto que esta es aquello que el maestro le enseña al discípulo. Por otra parte, también puede descartarse la acción

---

<sup>964</sup> Cfr. ARISTÓTELES. *Metafísica*, I, 3 983a30.

<sup>965</sup> Íntimamente ligada con la causa formal se encuentra la causa ejemplar, que es también llamada causa formal extrínseca. Esta es la idea o forma que, presente en el agente, guía su acción productora.

<sup>966</sup> *Ex dictis ergo patet, quod sunt quatuor causae, scilicet materialis, efficiens, formalis et finalis* (TOMÁS DE AQUINO, *De principiis naturae*, n.3).

docente como causa final, puesto que esta es la misma ciencia adquirida en el discípulo. Ahora bien, mayor dificultad encontramos en determinar si puede suponer cierta causalidad formal o ejemplar. ¿No decimos acaso que mediante la enseñanza del maestro se forma la inteligencia del discípulo? ¿No adquiere el alumno una determinación nueva, una nueva formalidad con la recepción de la ciencia? ¿No contempla acaso el discípulo en su maestro un ejemplo que lo mueve a adquirir la ciencia?

La respuesta a estas preguntas nos dispone a abordar la raíz de la cuestión. La causa formal de la acción docente es ciertamente el hábito adquirido que es precisamente el que permite sostener que se ha dado forma al entendimiento. En este sentido, y tal como ocurre en la determinación de la formalidad de las acciones, hay una cierta identificación entre la forma y el fin. La ciencia adquirida es el fin del movimiento y la plenitud alcanzada por el entendimiento. No obstante, la acción de enseñar, como señala Tomás de Aquino, no es una perfección adquirida, sino que es un movimiento, es un mover, un hacer pasar al discípulo de no saber a saber, es un paso de potencia a acto, una verdadera comunicación de perfección y no la perfección adquirida. Dicho de modo más simple, entre la formalidad y la eficiencia existe la diferencia que hay entre la escultura y la acción del que esculpe.

De esta manera y considerando que toda realidad en la que se da un cambio exige una causalidad eficiente, es posible establecer que aplicado esto al discente que pasa de no saber a saber, es decir, de no tener ciencia a tenerla, la causalidad ejercida es la agente o eficiente, aquella que primeramente produce el cambio. En el presente apartado intentaremos mostrar cómo esta es la doctrina sostenida por Tomás de Aquino, quien de la misma manera con la que claramente afirma que el maestro es causa de la ciencia, sostiene también que la causalidad ejercida por el maestro pertenece al orden de la eficiencia o causalidad agente. Para verlo claramente, es preciso hacer una breve referencia a la naturaleza de dicha causa.

### 2.1.1.- Naturaleza de la causa eficiente

La eficiencia consiste, según la sintética definición de Aristóteles en la *Metafísica*, en un primer principio de movimiento<sup>967</sup>; o como señala en otro lugar: “Es aquel principio de donde primeramente viene el movimiento y el reposo”<sup>968</sup>. Ahora bien, si entendemos el

---

<sup>967</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, I, 3 983a30.

<sup>968</sup> ARISTÓTELES, *Física*, II, 3 194b29 – 31.

movimiento como un paso de la potencia al acto, es evidente que la eficiencia supone dar existencia en acto a aquello que potencialmente lo tenía. Así lo señala Tomás de Aquino:

Lo que está en potencia no puede reducirse a sí mismo al acto, como el cobre que es ídolo en potencia no se hace a sí mismo ídolo, sino que necesita de un agente que extraiga la forma de ídolo de la potencia al acto [...]. Es necesario, por tanto, que además de la materia y la forma haya otro principio que opere; y a este se le llama eficiente, o motor, o agente o de donde toma el principio el movimiento<sup>969</sup>.

Aquello que adquiere una perfección nueva que no poseía, no puede dársela a sí mismo, no puede pasar por sí de lo potencial a lo actual. Por eso, es preciso sostener la existencia de un principio actual que comunica dicha perfección haciendo pasar de la potencia al acto. La transformación de un trozo de mármol o de cobre en escultura, siguiendo el ejemplo de Tomás de Aquino, supone la actualización de lo que potencialmente existía en dicho trozo. Esa actualización corre a cargo del escultor, que es la causa eficiente, que ejerce su acción sobre el mármol, que es lo material, y del cual extrae con su acción la formalidad querida. La materia sobre la que recae la acción del agente es completamente pasiva, se deja esculpir, aunque es necesaria para que pueda ejercerse la acción; pero aquello de lo que primordialmente viene el cambio es, sin duda, el escultor. Tomás de Aquino señala que “la causa eficiente es causa de la causalidad de la materia, pues hace, por su movimiento, que la materia reciba la forma y que la forma inhiera en la materia”<sup>970</sup>. La forma es educida de la materia por la acción del agente, de modo, que sin este, no habría ni materialidad ni formalidad.

Ahora bien, aunque en la definición recién comentada la causa eficiente está referida al orden físico en el que el cambio o movimiento suponen un sujeto, también hablamos de causalidad eficiente para aquella que radicalmente hace que algo sea. Como señala Millán Puelles, “el ente que se comporta como la causa eficiente es aquel del que de un modo primordial resulta la entidad misma de algún cambio”<sup>971</sup>. Aquí lo decisivo es la voz

---

<sup>969</sup> *Quod enim est in potentia, non potest se reducere ad actum: sicut cuprum quod est potentia idolum, non facit se idolum, sed indiget operante, qui formam idoli extrahat de potentia in actum [...]. Oportet ergo praeter materiam et formam esse aliquod principium quod agat, et hoc dicitur esse efficiens, vel movens, vel agens, vel unde est principium motus* (TOMÁS DE AQUINO. *De principiis naturae*, n.3).

<sup>970</sup> *Efficiens autem est causa causalitatis et materiae et formae. Nam facit per suum motum materiam esse susceptivam formae, et formam inesse materiae* (TOMÁS DE AQUINO. *In V Met.*, lect.3, n.6).

<sup>971</sup> MILLÁN PUELLES, A. *Léxico Filosófico*, p. 87. La tesis según la cual existe solo una causa eficiente es la llamada Ocasionalismo y atribuida a Malebranche. Dentro de esta corriente no hay más causa eficiente que Dios, auténtico titular de la eficiencia, puesto que ningún ser creado puede causar. Los entes creados son ocasión para que Dios actúe y cause. Los seres finitos se comportan como si fueran activos, pero en realidad no lo son, es pura ilusión (MALEBRANCHE, N. *La recherchè de la vérité*. Liv. VI, 2ème partie, chap.3, c.3). Por su parte, Leibniz tampoco atribuye a los entes finitos una eficiencia propia, sino que reduce la causalidad a la armonía preestablecida, la cual es un radical



“primordial” que excluye la realidad de todo ser que pueda pensarse como previo o indispensable al que ejerce la actividad por la que el cambio existe. De esto se deduce, como sostiene Millán Puelles, “que la Causa absolutamente productiva es la causa del ente en tanto que ente”<sup>972</sup>. Esta acción de la Causa Primera supone el hecho de que surjan entes limitados y, en modo alguno excluye, el hecho de que un ente limitado se comporte como causa eficiente de otro que a su vez es limitado y finito. El concepto de causa eficiente no es de una manera necesaria el de un ente que solo causa las realidades absolutamente, es decir, en tanto que ente. Para que una causa sea eficiente basta con que pueda producir la realidad de algún ente. La causa, que de este modo es verdaderamente productiva, se distingue realmente de la causa que produce de un modo absoluto y no le quita su índole de Causa Trascendente o irrestrictamente universal.

Ahora bien, es necesario destacar que la causa eficiente, en tanto que no solo dice relación con el movimiento físico, puede considerársela no solo como un principio exterior desde el que emana el movimiento, sino también como un principio intrínseco. En este último sentido se corresponde con la noción de “naturaleza” que como afirma Tomás de Aquino:

El nombre de naturaleza se desplazó a significar el principio mismo de la generación. Y como el principio de la generación en los seres vivos es algo intrínseco, el término naturaleza pasó a significar más adelante cualquier principio intrínseco de movimiento. De ahí que diga el Filósofo en II *Physic.*: *La naturaleza es principio de movimiento en el ser en que está en virtud de sí misma y no accidentalmente*<sup>973</sup>.

Siendo la naturaleza verdadero principio de movimiento en el ser goza de la fuerza y capacidad de causar de modo eficiente. Y esto, como veremos, tiene especial significancia para nuestro tema, puesto que la adquisición eficiente de la ciencia también puede ser intrínseca y surgir de la misma acción natural del que aprende, aunque el principio causal, evidentemente, se distingue del efecto que es la ciencia. En este caso, todas las demás causas exteriores, incluso eficientes, solo pueden influir en la producción de la misma a través de aquella, limitándose a ser causas auxiliares, colaboradoras, auxiliadoras.

---

ajuste ordenado por el Poder de Dios. Las mónadas son activas pero con una actividad puramente immanente, no tienen ventanas, por lo que ninguna de ellas puede influir en otra.

<sup>972</sup> Ibidem, p. 89.

<sup>973</sup> *Deinde translatum est nomen naturae ad significandum principium huius generationis. Et quia principium generationis in rebus viventibus est intrinsecum, ulterius derivatum est nomen naturae ad significandum quodlibet principium intrinsecum motus, secundum quod philosophus dicit, in II Physic., quod natura est principium motus in eo in quo est per se et non secundum accidens* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, III, q.2, a.1, in c.).

No obstante, lo que cabe hacer notar aquí es que la causa eficiente es primer principio de movimiento no solo intrínseco, sino también extrínseco, pues produce el movimiento absolutamente, sin precisar su exterioridad o interioridad respecto al sujeto en que obra<sup>974</sup>.

### 2.1.2.- Clasificación de la causa eficiente

Explicada la naturaleza de la causa eficiente, corresponde examinar brevemente las diversas clasificaciones que se han planteado acerca de ella. Nos centraremos especialmente en aquellas tres que más relación tienen con la tesis que estamos sosteniendo. En primer lugar, la causa eficiente puede dividirse en causa *per se* y *per accidens*; en segundo lugar, en causa principal e instrumental; finalmente, en causa primera y causa segunda.

La causa *per se* o causa esencial es aquella que por propia virtud influye en el ser del otro. A ella se atribuye propiamente la acción causal, así como decimos que el escultor es causa de la escultura o el pintor del cuadro. Mientras que la causa *per accidens* o accidental es aquella que de hecho se une con la causa esencial, pero sin comunicar con la misma en la razón de causa. Dicho de otra manera, la causa *per accidens* es aquella que va adjunta a la causa *per se*, de modo que en el ser del efecto está fuera de lo que ella alcanza con su acción, no siendo ella la que produce el ser del efecto, como el músico es causa de la escultura, puesto que además de escultor es músico. Ser músico no tiene como efecto propio la producción de esculturas, por lo que solo le es accidental en cuanto que coincide extrínsecamente con una causalidad *per se*: la del escultor. También es causa *per accidens*, como señala Tomás de Aquino, la remoción de los impedimentos para que otro agente cause o para que el efecto se produzca<sup>975</sup>.

Es precisamente en cuanto *per se* que la causa eficiente puede dividirse en principal e instrumental. Es principal aquella causa que obra por virtud propia, esto es, por su propia forma causa todo el ser del efecto. Mientras que causa instrumental es aquella que solo influye en el ser de algo en cuanto es movida o actuada por la causa principal. Así puede definirse como aquella causa que “produce un efecto no en virtud de su forma, sino sólo por el movimiento con que es movida por un agente principal”<sup>976</sup>. Ciertamente es verdadera causa, pero solo en tanto que participa de la virtud de la

---

<sup>974</sup> Cfr. PACIOS, A. *Ontología de la educación*, 2ª ed. aumentada, Madrid: CSIC, 1974, p. 164.

<sup>975</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q.76, a.1, in c.

<sup>976</sup> ALVIRA, T. - CLAVELL, L. - MELENDO, T. *Metafísica*, 5ª ed., Pamplona: Eunsa, 1993, p. 227.

causa principal, pues de otro modo no podría obrar, ya que los efectos son desproporcionados a su propia naturaleza, como es el caso del cincel de Miguel Ángel con respecto a la Piedad. Así lo explica Cardona:

La causa segunda instrumental participa de la acción de la causa superior en cuanto que aquella, por algo propio suyo, obra dispositivamente en la producción del efecto de la causa principal; pues si no obrara nada por algo propio, la causa principal en vano usaría de ella y no sería preciso elegir instrumentos determinados para determinadas acciones<sup>977</sup>

No se puede dudar que los instrumentos produzcan un efecto propio, puesto que en cuanto que están en acto comunican aquello por lo que lo están, así el punzón rompe el mármol, por su propia perfección, y lo mismo el pincel que aplica pintura. Pero ese efecto es diverso del efecto que persigue el escultor o el pintor, esto es, la causa principal. Ese efecto, que en el caso del ejemplo sería la escultura o el cuadro, es desproporcionado al instrumento. Por eso enseña Tomás de Aquino que “la acción del instrumento en cuanto instrumento no es distinta de la acción del agente principal”<sup>978</sup>; y en otro lugar: “Ahora bien, el agente secundario no actúa sin la actuación del principal”<sup>979</sup>. Y esto porque la acción que de modo permanente y habitual se encuentra en la causa principal es adquirida de modo transitorio y pasajero por la causa instrumental, en la medida en que es movida por aquella. Siguiendo con el ejemplo, tanto el escultor como el pintor tienen siempre su capacidad de esculpir o pintar, independientemente de que estén realizando la acción. Los instrumentos, en cambio, no tienen la virtualidad si no están elevados por la acción de la causa principal. De esta manera, el efecto pertenece todo él a la causa principal y al instrumento, aunque subordinadamente.

Finalmente, interesa destacar que la causa principal puede dividirse en causa principal primera y segunda. La causa primera es aquella que no depende de ninguna otra en su operación. Es, en definitiva, la causalidad propia de Dios, Acto puro y perfectísimo que, como hemos dicho, causa todo el ser de la nada. La causa segunda, en cambio, es

---

<sup>977</sup> CARDONA, C. *Olvido y memoria del ser*, p. 388.

<sup>978</sup> *Sic igitur actio instrumenti in quantum est instrumentum, non est alia ab actione principalis agentis, potest tamen habere aliam operationem prout est res quaedam* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, III, q.19, a.1, ad 2).

<sup>979</sup> *Agens autem secundarium non agit sine principali agente in operando* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, III, q.71, a.4, in c.).

aquella que siempre depende de la primera. Así es la causalidad propia de las creaturas<sup>980</sup>.

En síntesis, la causa eficiente es una expansión del mismo ser del ente que obra en cuanto está en acto y comunica sus perfecciones. Para que se ejerza la causalidad es necesario el *esse* del ente, como principio último del obrar. No puede provenir un efecto real de un principio que no tenga ser, que no exista. Esta proporción entre la causa y su actividad, supone que mientras más elevada sea una causa en la escala del ser, será más universal y eficaz en su causalidad.

## 2.2.- Aplicación de la doctrina a la acción del maestro

Vista la noción de causa eficiente y sus diversas clases, es preciso preguntarse sobre la causalidad que ejerce el maestro, no sin antes dejar bien establecido que cuando se trata de las causas eficientes creadas, a causa de su limitación entitativa, no siempre producen un efecto con exclusión de toda otra causa. Por el contrario, “es frecuente la intervención de distintas clases de causas que coordinan o subordinan entre sí con vistas a la producción de un mismo efecto”<sup>981</sup>. En el caso de la adquisición del hábito de ciencia, son diversos los factores que intervienen; no obstante, es posible detenerse en aquellas causas que más directamente están involucradas, y el maestro aparece como una de ellas.

En efecto, a la luz de los principios fundamentales vistos más arriba y basados en la experiencia tanto propia como ajena que nos muestra que algún hombre, por la acción de un maestro, ha pasado de no saber a saber; es posible afirmar que la acción de enseñar la verdad influye de manera positiva sobre el discípulo haciéndole adquirir la ciencia. Ciertamente que puede resultar difícil explicar cómo un hombre pueda comunicar la ciencia que posee en lo más profundo de su intimidad a otro, no obstante,

---

<sup>980</sup> Tomás de Aquino reduce todas las divisiones de la causalidad eficiente a cuatro, a saber: causa perficiente, causa preparante, causa auxiliante y causa consiliante. Aunque todas ellas realizan la noción de causa eficiente, porque con su acción propia influyen positivamente en la producción de un nuevo ser, solo la primera, la perficiente, por sí sola realiza la razón de eficiencia, ya que ella es la única que lleva a cabo la mutación o la generación introduciendo la nueva forma accidental o sustancial. La preparante, en cambio, tiene por finalidad disponer la materia para el último complemento y, por tanto, es verdadera causa eficiente, aunque su acción no lleve a cabo la terminación de la obra. La auxiliante, por su parte, no ejerce la actividad para su fin propio, sino en beneficio de la causa principal, como es el caso de la causa instrumental. La consiliante es la que causa el conocimiento en el agente que puede dirigir su acción, por lo que, es más bien una causa moral. Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q.17, a.2, ad 1; ver también: JUAN DE SANTO TOMÁS. *Cursus*, II, p. 250: “*Cuadruplex est causa efficiens, scilicet perficiens, praeparans, adjuvans et consilians*”, PACIOS, A. Op. Cit., p. 166.

<sup>981</sup> PACIOS, A. Op. Cit., p. 182.

la experiencia es que así ocurre. El maestro es, en efecto, causa eficiente de la ciencia en el discípulo, esto es, lo hace pasar de la potencia al acto, lo mueve de un estado en el que carece de una perfección o acto y le conduce a adquirir la ciencia por la que se dice que conoce algo en acto. La acción de enseñar es un verdadero mover, por el que el maestro lleva el entendimiento del discípulo hacia el conocimiento de la verdad.

Tomás de Aquino lo sostiene en reiteradas ocasiones en las obras antes consignadas. En la cuestión 11 *De Veritate* sostiene que el hombre puede llamarse con propiedad maestro porque es capaz de enseñar, esto es, de “llevar la razón a la perfección de la ciencia”<sup>982</sup>. Enseñar es conducir, mover la razón hacia una perfección de la que carece. El maestro perfecciona verdaderamente la mente del discípulo con su actividad, le hace alcanzar una perfección, un acto que, de no mediar la acción docente, el discípulo no podría haberlo conseguido más que con mucho esfuerzo y con muchas posibilidades de error. En el mismo artículo primero sostiene que el “que enseña produce (*facit*) el conocimiento de la verdad”<sup>983</sup>. El que enseña es verdadera causa productora que hace pasar al discípulo de ignorar la verdad a conocerla.

En el tercer artículo de la misma cuestión 11, refiriéndose al maestro humano, afirma que enseña, “no como quien transmite el conocimiento de los principios, sino como quien educa en acto, por medio de ciertos signos sensibles presentados al sentido exterior”<sup>984</sup>. Ahora bien, como lo propio de la causa eficiente es precisamente educir la forma de la materia, se ve con claridad cómo en la mente del Aquinate la causalidad que ejerce el maestro es claramente la eficiente. Más claro lo dice en la respuesta a una objeción: “Se produce en el discípulo, mediante la enseñanza, una ciencia semejante a la que existe en el maestro”<sup>985</sup>. Con esta afirmación ya queda suficientemente claro que mediante la acción de enseñar se produce, se causa algo de modo eficiente, a saber: la ciencia en el discípulo, una ciencia que es semejante a la que existe en acto en el maestro. Esto es sumamente importante, porque es por la presencia de la ciencia en el maestro que es posible irradiar la acción eficiente. Es en dicha ciencia poseída en acto por el maestro que está el fundamento de la acción

---

<sup>982</sup> *Homo, verus et vere doctor dici potest, et veritatem docens, et mentem quidem illuminans, non quasi lumen rationi infundens, sed quasi lumen rationis coadiuvans ad scientiae perfectionem per ea quae exterius proponit* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, ad 9).

<sup>983</sup> *Unde et secundum hoc unus alium dicitur docere quod istum decursum rationis, quem in se facit ratione naturali* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, in c.).

<sup>984</sup> *Sed ex parte illa qua scientia ignotorum per principia per se nota causatur, alteri homini causa sciendi quodammodo existit, non sicut notitiam principiorum tradens, sed sicut id quod implicite, et quodammodo in potentia, in principiis continebatur educendo in actum per quaedam signa sensibilia exteriori sensui ostensa, sicut supra dictum est* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 3, a.1, in c.).

<sup>985</sup> *Sed quia per doctrinam fit in discipulo scientia similis ei quae est in magistro* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, ad 6).

eficiente. No obstante, agrega el Aquinate: “una ciencia [...] educida de la potencia al acto”<sup>986</sup>. Otra vez aparece esta idea de hacer sacar, educir la forma de la materia, propia de la causalidad eficiente.

En la *Summa Theologiae* afirma santo Tomás que “el que enseña causa ciencia en el que aprende haciéndole pasar de la potencia al acto, como se dice en el Libro de la *Física*”<sup>987</sup>. Este es quizá el texto más claro en el que el Aquinate remite a la enseñanza aristotélica sobre la causa del movimiento referida anteriormente. El maestro mueve al discípulo, lo hace pasar al acto de conocimiento cierto y causal.

En la *Summa Contra Gentiles*, Tomás de Aquino hace clara referencia al carácter causal del maestro, pero especifica que “la ciencia es causada en el discípulo por el maestro no por modo de acción natural, sino de acción artificial”<sup>988</sup>. Pero la acción del arte es precisamente acción eficiente, tal como lo hemos dicho de la acción del escultor, del pintor, etc.

De este modo queda suficientemente probado que, según Tomás de Aquino, la acción de enseñar por la que el maestro comunica la verdad al alumno es una acción agente o eficiente en la que el maestro hace pasar al discípulo de potencia a acto, de no saber a saber, comunicándole la ciencia que existe en acto en el maestro.

### 2.2.1.- El maestro, ¿causa eficiente principal?

Una vez mostrado que el pensamiento de Tomás de Aquino afirma con claridad que el maestro es causa eficiente de la ciencia en su discípulo y que, por tanto, actúa como un principio exterior que produce un efecto en otro en virtud de la posesión de la ciencia, corresponde determinar si ese efecto producido, esto es, la ciencia, es causado principal y únicamente por el maestro al modo como un escultor causa la estatua o acaso lo hace de un modo en el que interviene también el propio discípulo. De este modo se apreciará quién es, según el Aquinate, el protagonista principal de la acción de enseñar, tema que ha preocupado de modo especial a la pedagogía contemporánea.

---

<sup>986</sup> *Educta de potentia in actum, ut dictum est* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, ad 6).

<sup>987</sup> *Et ideo aliter dicendum est, quod docens causat scientiam in addiscente, reduciendo ipsum de potentia in actum, sicut dicitur in VIII Physic* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1, in c.).

<sup>988</sup> *Sic igitur causatur scientia in discipulo per magistrum, non modo naturalis actionis, sed artificialis, ut dictum est* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. II, cap.75, n.15).

El maestro, como hemos dicho, es verdadera causa eficiente que hace pasar al discípulo de potencia a acto, de no tener la ciencia a tenerla. De modo que la acción de enseñar causa la ciencia en el entendimiento del discípulo, siendo para este una verdadera perfección. Ahora bien, dicho efecto, ¿es comparable al producido por la acción del escultor sobre el mármol? ¿Esculpe, de algún modo, el maestro en el alma del alumno que recibe pasivamente la acción? Para responder a esta pregunta es necesario saber, como enseña el mismo Tomás de Aquino, que no todos los efectos que proceden de un agente exterior son siempre del mismo tipo o modo. Así lo afirma en la cuestión 117 de la *Summa Theologiae*:

De los efectos procedentes de un principio exterior, unos provienen exclusivamente de un principio exterior [...] Otros proceden a veces de un principio exterior y a veces de un principio interior<sup>989</sup>.

En el primer caso, toda la virtualidad de la causa procede del principio exterior, haciendo que el sujeto que recibe la acción de la causa sea completamente pasivo y no tenga participación alguna en la producción del efecto. Este es el caso, por ejemplo, del fuego que calienta el leño o el del escultor que produce una escultura. Ni el leño ni el mármol cooperan de modo eficiente a la realización del efecto. Ambos son causa material, pero de ningún modo eficiente.

Distinto es el segundo caso, en el que hay una participación activa del sujeto que recibe la acción, en la que este también participa de la acción eficiente, porque el efecto procede de ambos principios. Esto permite también comprender que no todo arte opera del mismo modo. Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, confirma esto al sostener, esta vez en la *Summa Contra Gentiles*:

Ha de saberse que, según lo que Aristóteles enseña, hay algunas artes en cuya materia no hay principio alguno agente para producir el efecto del arte, como se ve en la edificativa; pues no hay en las maderas y en las piedras ninguna fuerza activa que mueva a la constitución de la casa, sino solamente hay una actitud pasiva. Otra, en cambio, es el arte en cuya materia hay algún principio activo que mueve a la producción del efecto del arte<sup>990</sup>.

---

<sup>989</sup> *Ad cuius evidentiam, considerandum est quod effectuum qui sunt ab exteriori principio, aliquis est ab exteriori principio tantum; sicut forma domus causatur in materia solum ab arte. Aliquis autem effectus est quandoque quidem ab exteriori principio, quandoque autem ab interiori* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1, in c.).

<sup>990</sup> *Sciendum tamen quod, secundum quod Aristoteles in VII metaphysicae docet, artium quaedam sunt in quarum materia non est aliquod principium agens ad effectum artis producendum, sicut patet in aedificativa: non enim est in lignis et lapidibus aliqua vis activa movens ad domus constitutionem, sed aptitudo passiva tantum. Aliqua vero est ars in cuius materia est aliquod activum principium movens ad producendum effectum artis* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. II, cap.75, n.15).

Es la misma idea del texto anterior, pero ahora considerado, no desde el efecto, sino desde el arte que lo causa. El arte que causa un efecto sin participación activa de la materia no ha de tenerse como semejante al que lo causa con una participación activa del principio material. Así, se ve claro que no es posible establecer una semejanza absoluta entre todas las artes, sino que se ha de reparar en esta distinción fundamental. Sobre todo si se quiere entender de manera propia la acción de enseñar, puesto que esta pertenece, nos dice Tomás de Aquino, al segundo tipo de arte, aquel en el que la materia posee un principio activo. En efecto, tan claro como que el maestro es verdadera causa de la ciencia en el discípulo, enseña el Doctor Angélico que el maestro no es, como principio exterior, la única causa en la producción de la ciencia en el discípulo. No actúa como el fuego sobre el leño, ni como el escultor sobre el mármol, aun cuando esta analogía del maestro que esculpe sobre el alma del discípulo, esté muy extendida. El maestro es causa, pero exterior, pues en la producción de la ciencia, hay también y más principalmente, una causalidad interior que surge de la propia naturaleza del discípulo y que debe tenerse muy en cuenta, puesto que sin esta no habría posibilidad de comunicar la ciencia o se haría de un modo pasivo por parte del que aprende.

En la adquisición de la ciencia por modo de enseñanza, no es el maestro el único que ejerce la acción causal. Así lo dice Tomás de Aquino en la misma definición del acto de enseñar: mediante la acción del maestro, afirma el Aquinate, “se causa la ciencia en otro por medio de la operación de la razón natural de este”<sup>991</sup>. La ciencia se causa en el entendimiento por medio de la operación del discípulo, una operación que tiene su principio en su misma naturaleza, siendo así el que aprende el causante principal de la ciencia. Si no causa la ciencia el propio discípulo en su interior, no hay aprendizaje alguno. Tomás de Aquino enseña al referirse a los hábitos del entendimiento que estos son efectos inmediatos de los actos de las potencias en que dichos hábitos radican<sup>992</sup>. De tal manera, que el efecto que es la ciencia en el alma del propio discípulo, lo causa el propio discípulo con su acción intelectual. Es el discípulo la causa perficiente de la ciencia. Por lo que el maestro no es causa principal, ni única. Pero, entonces, ¿de qué tipo de causa eficiente hablamos? ¿En qué consiste exactamente la eficiencia del maestro? Si no es causa principal, ¿es acaso causa instrumental?

---

<sup>991</sup> *Ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, in c.).

<sup>992</sup> *Ex multiplicatis actibus generatur quaedam qualitas in potentia passiva et mota, quae nominatur habitus* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q.51, a.2, ad 6).



### 2.2.2.- La analogía médico-maestro

Para poner luz al respecto y responder las anteriores preguntas de un modo propio, santo Tomás recurre en diversos lugares de su obra a una analogía que permite comprender más plenamente esta acción. Nos referimos a la comparación que realiza entre el médico y el maestro. La acción de sanar tiene una particular semejanza con la acción de enseñar, por lo que su análisis permite una mejor comprensión de esta. En efecto, en ambas hay una potencia activa en quien recibe la acción, lo que hace que no toda la causalidad resida en el médico o en el maestro, sino que el paciente y el educando obran también ejerciendo una verdadera causalidad.

Tal como lo señalamos, el constructor con su acción es la causa eficiente principal de la casa, puesto que los materiales no cooperan en dicha producción. Ellos son solo la causa material, aquello con lo que la casa se construye pero en nada intervienen en el mismo originarse de la casa. En estos casos, dice Tomás de Aquino que “no se da en las maderas ni en las piedras ninguna forma activa que produzca la estructura de la casa, sino tan solo una capacidad pasiva”<sup>993</sup>. En este sentido, todo el resultado de la acción del constructor o del escultor es atribuible a ellos mismos. El protagonista principal de este tipo de acciones es el principio exterior.

Pues bien, no ocurre lo mismo con el arte de la medicina, ya que en este género de arte, la materia ya no es mera pasividad receptiva de la operación artística sino que hay en ella una virtualidad activa que interactúa con el arte: es la *vis medicatrix naturae* de la tradición hipocrática galénica, un principio interior del propio cuerpo por el que puede sanarse a sí mismo<sup>994</sup>. De esta acción de sanar, precisamente, se vale de modo magistral Tomás de Aquino para iluminarnos acerca de la acción de enseñar. En la cuestión 11 *De Veritate* es donde realiza por primera vez esta comparación en los siguientes términos:

Quando algo preexiste en una potencia activa completa, el agente extrínseco no actúa más que ayudando al agente intrínseco, y suministrándole los medios con los que puede pasar al acto; así en la curación del médico es un ministro de la naturaleza –que es la que principalmente opera– confortándole y proporcionándole las medicinas de las que ella se vale como de instrumentos para recobrar la salud.

---

<sup>993</sup> *Non enim est in lignis et lapidibus aliqua vis activa movens ad domus constitutionem, sed aptitudo passiva tantum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.II, cap.75, n.15).

<sup>994</sup> Cfr. VINTRÓ, E. *Hipócrates y la nosología hipocrática*. Barcelona: Ariel, 1972.

En cambio, cuando algo preexiste únicamente en potencia pasiva, es el agente extrínseco quien principalmente hace pasar de la potencia al acto<sup>995</sup>.

El médico, dice el Aquinate, es un ministro de la naturaleza, porque es ella la que posee una potencia activa completa, capaz de sanar por sí misma al paciente. En el caso del arte escultórico y de aquellos otros del mismo género, el efecto “nunca lo produce la naturaleza, sino que siempre es hecho por el arte”<sup>996</sup>. Metafísicamente es imposible que el mármol cause la estatua por sí mismo. Toda la escultura es obra del artista. No obstante, en el arte de la medicina y en el de aquellos que pertenecen al mismo género, el efecto “es hecho tanto por el arte, como por la naturaleza sin el arte”<sup>997</sup>. La curación viene, principalmente, desde el interior de quien es sanado, tanto que es posible alguna vez curarse sin la intervención del médico. En este caso, cuando existe este tipo de potencia activa, la acción de cualquier causa exterior no es la que causa completa ni totalmente el ser del efecto. Lo que le corresponde realizar a esta causa exterior es solo servir de ayuda, imitando lo que realiza la misma naturaleza.

Si un ente posee solo una potencia pasiva para una perfección, de modo que de ninguna manera podría adquirirla por sí mismo, es claro que necesita una causa exterior, la cual sería así la única causa. El ente del que hablamos, por su parte, sería simple paciente y de ningún modo agente. Pero si un determinado ente posee una potencia activa de modo que se hace capaz de producir un efecto por sí mismo, es evidente que él mismo es causa. Pero si además, un agente exterior busca comunicarle esa misma perfección, no lo hará de modo único, sino que su acción será la de ayudar o cooperar con el primero, siendo ambos causas eficientes del ser del efecto producido.

En la *Summa Theologiae*, santo Tomás insiste sobre esta doctrina, poniendo énfasis no en el ser del efecto, sino en los principios o causas que los producen. Así dice el Aquinate que hay que tener presente, “que de los efectos procedentes de un principio exterior, unos provienen exclusivamente de un principio exterior”<sup>998</sup>. En relación con ello pone el ejemplo de la casa cuya forma se origina en la materia solo por el arte, es decir,

---

<sup>995</sup> *Quando igitur praeexistit aliquid in potentia activa completa, tunc agens extrinsecum non agit nisi adiuuando agens intrinsecum, et ministrando ei ea quibus possit in actum exire; sicut medicus in sanatione est minister naturae, quae principaliter operatur, confortando naturam, et apponendo medicinas, quibus velut instrumentis natura utitur ad sanationem. Quando vero aliquid praeexistit in potentia passiva tantum, tunc agens extrinsecum est quod educit principaliter de potentia in actum* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 11, a.1, in c.).

<sup>996</sup> *Et ideo effectum artis primi generis nunquam producit natura, sed semper fit ab arte* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.II, cap. 75, n.15).

<sup>997</sup> *Effectus autem artis secundi generis fit et ab arte, et a natura sine arte: multi enim per operationem naturae, sine arte medicinae, sanantur* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.II, cap.75, n.15).

<sup>998</sup> *Ad cuius evidentiam, considerandum est quod effectuum qui sunt ab exteriori principio, aliquis est ab exteriori principio tantum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1, in c.).

que toda la virtualidad que produce la casa está en el principio exterior. Los materiales son, por tanto, completamente pasivos. Las piedras y las maderas de la casa no realizan ninguna operación en vista de que se produzca la casa. La causa eficiente total es el constructor, las maderas y piedras solo son causa material, pero de ninguna manera causa eficiente.

No obstante, enseña santo Tomás que otra cosa muy distinta es la que ocurre en aquellos efectos que

proceden a veces de un principio exterior y a veces de un principio interior. Ejemplo: La salud es causada en el enfermo unas veces por un principio externo, la medicina, y otras por un principio interno, como cuando alguno sana por virtud de la naturaleza<sup>999</sup>.

Nuevamente aparece la mención de la medicina para manifestar que en ella, no solo se da un principio exterior, como en el caso de la casa, sino que para que se produzca el efecto hay un principio exterior y uno interior; esto es, no solo causa el agente exterior, sino que también la propia naturaleza que desde el interior causa la sanación. Al existir dicho principio interior, también hay eficiencia de parte del que es sanado, el cual posee en su propia naturaleza la virtualidad que permite la curación.

Ahora bien, así como el enfermo tiene un principio activo que le posibilita en ocasiones adquirir la salud por sí mismo, la mencionada *vis medicatrix naturae*, así también el discípulo posee unos principios evidentes en su entendimiento a partir de los cuales puede generar, con la luz de su entendimiento agente, la ciencia por sí mismo, es la *vía inventionis*. Si el hombre es capaz algunas veces de causar la ciencia en sí mismo sin intervención del maestro, como la misma experiencia y la historia lo demuestran, entonces la acción del que enseña se asemeja a la acción del que sana y no a la del que esculpe o construye. Como señala Maritain, la comparación con un escultor es “brutal y desastrosa y contraria a la naturaleza de las cosas”<sup>1000</sup>. El maestro es, ciertamente, causa eficiente de la ciencia en el discípulo, pero al modo como el médico es causa de la salud en el enfermo y no como el escultor lo es de su estatua. El arte de la educación, dice el filósofo francés, “debería ser comparado con el orden medicinal. La medicina tiene que habérselas con un ser viviente, con un organismo que posee una

---

<sup>999</sup> *Aliquis autem effectus est quandoque quidem ab exteriori principio, quandoque autem ab interiori; sicut sanitas causatur in infirmo quandoque ab exteriori principio, scilicet ab arte medicinae; quandoque autem ab interiori principio ut cum aliquis sanatur per virtutem naturae* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1, in c.).

<sup>1000</sup> MARITAIN, J. *La educación en este momento crucial*, p. 43.

vitalidad interna y un principio interno de la salud”<sup>1001</sup>. También en el orden de la docencia hay un principio que es interior y que no es sino la misma naturaleza del sujeto que aprende y que el maestro debe conocer y respetar si busca causar el saber en otro.

### 2.2.3.- La acción de enseñar como imitación de la naturaleza: El maestro como causa coadyuvante de la ciencia

Una vez establecida la comparación entre el médico y el maestro, inmediatamente después hace ver santo Tomás que en este caso hay que considerar que el arte causa imitando la naturaleza: “Así como la naturaleza sana al enfermo alterando, dirigiendo, y echando lo que causa la enfermedad, así también el arte”<sup>1002</sup>. Es la naturaleza la que sana, es el principio interior la causa de la salud del enfermo porque posee esa capacidad en sí mismo, por eso el arte tiene que seguir la naturaleza para causar conjuntamente la salud.

En *De Veritate* enseña algo similar señalando que:

En todo lo que procede de la naturaleza y del arte, éste opera de la misma forma y por los mismos medios que la naturaleza. Pues así como la naturaleza produciría la salud suministrando calor al que padece frío, así también el médico; y de ahí que se diga que el arte imita a la naturaleza<sup>1003</sup>.

Si hay un principio interior que causa el efecto, que en este caso es la salud, la causa exterior actúa imitando la acción de la propia naturaleza. Lo mismo aparece afirmado en la *Summa Contra Gentiles*, pero aquí con una precisión expresa acerca de que es a este arte médico que se asemeja la acción del maestro. Dice Tomás de Aquino:

Ahora bien: en todo lo que se puede hacer tanto por medio del arte como por la naturaleza sola, el arte imita a la naturaleza; pues si alguien está enfermo por el frío, la naturaleza le cura calentándole; y de ahí que si el médico tiene que curarle, lo haga suministrándole calor. Y a esta clase de arte se asimila el arte de enseñar<sup>1004</sup>.

---

<sup>1001</sup> Ibidem, p. 44.

<sup>1002</sup> *Primo quidem, quod ars imitatur naturam in sua operatione, sicut enim natura sanat infirmum alterando, digerendo, et expellendo materiam quae causat morbum, ita et ars* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1, in c.).

<sup>1003</sup> *In his autem quae fiunt a natura et arte, eodem modo ars operatur, et per eadem media, quibus et natura. Sicut enim natura in eo qui ex frigida causa laborat, calefaciendo induceret sanitatem, ita et medicus; unde et ars dicitur imitari naturam* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 11, a.1, in c.).

<sup>1004</sup> *In his autem quae possunt fieri et arte et natura, ars imitatur naturam: si quis enim ex frigida causa infirmetur, natura eum calefaciendo sanat; unde et medicus, si eum curare debeat, calefaciendo sanat. Huic autem arti similis est ars docendi* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.II, cap. 75, n.15).

A esta clase de arte se asimila el arte de enseñar. Así como el médico sana al paciente procurando hacer aquello que hace la misma naturaleza del cuerpo humano, así, de manera análoga, el maestro que quiere enseñar, que anhela comunicar su ciencia al discípulo, ha de procurar imitar aquello que hace la misma naturaleza del intelecto humano. Esta *imitatio naturae* es especialmente importante en la cuestión del maestro, porque es el fundamento en donde se apoya todo el arte de la docencia. Todo artista, y el maestro lo es en cierto modo, a fin de obrar rectamente, ha de mirar, ha de observar, con mirada detenida y atenta, el modo como obra la naturaleza y obrar según ella misma opera.

Junto con esta imitación de la naturaleza, nos enseña Tomás de Aquino que en todo arte cuyos efectos proceden de un principio exterior y uno interior, es preciso considerar que:

El principio externo, el arte, no obra como agente principal, sino como subsidiario, ya que el agente principal es el principio interno, reforzándole y suministrándole los instrumentos y auxilios que ha de utilizar en la producción del efecto. Ejemplo: El médico refuerza la naturaleza y le proporciona alimentos y medicinas de los cuales podrá usar para el fin que persigue<sup>1005</sup>.

En la acción de sanar, en la que existe un principio interno y uno externo, este principio externo, dice santo Tomás claramente, no es el agente principal, sino que actúa como subsidiario (*sicut coadiuvans agens principale*), como coadyuvante del agente principal, siendo verdadera causa que conforta y suministra instrumentos y auxilios en orden a la producción del efecto<sup>1006</sup>. El arte de la medicina es verdadera causa, pero no es causa principal.

En el caso de la enseñanza ocurre algo semejante. En tanto que el discípulo tiene una potencia activa, un principio que surge de su misma naturaleza para causar la ciencia en sí mismo, como lo hemos dicho, la acción del maestro se ha de ordenar a ayudar al alumno, fortaleciendo y suministrando aquellos instrumentos que permitan causar la ciencia al mismo discípulo. Ambos son causa de la ciencia, aunque uno principal y otro solo coadyuvante o cooperante. El maestro es verdadera causa de la ciencia, pero no

---

<sup>1005</sup> *Secundo attendendum est, quod principium exterius, scilicet ars, non operatur sicut principale agens, sed sicut coadiuvans agens principale, quod est principium interius, confortando ipsum, et ministrando ei instrumenta et auxilia, quibus utatur ad effectum producendum, sicut medicus confortat naturam, et adhibet ei cibos et medicinas, quibus natura utatur ad finem intentum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1, in c.).

<sup>1006</sup> Nótese aquí, puesto que ahondaremos en ello más adelante, cómo son los medicamentos los instrumentos de los que se sirve el médico, pero no es el médico el instrumento del que se sirve el paciente. Lo mismo ocurre con el maestro que suministra imágenes y conceptos como instrumentos para que el alumno engendre la ciencia en sí mismo.

es la causa principal, no es a modo de la causa perficiente, pero es más que la causa *per accidens* y la preparante. Es un influjo positivo en el efecto, aunque sea a través y de acuerdo con el modo de ser de la causa perficiente, que es la misma naturaleza del discípulo. Enseñar no es ni más ni menos que ayudar a otro hombre a adquirir el saber; un saber que aunque podría adquirir por sí mismo, le es facilitado por la acción del maestro. El discípulo adquiere el conocimiento gracias a su virtud intelectual natural, pero puede también utilizando esa misma virtualidad adquirir el saber siendo ayudado por el arte del que enseña, quien también ejerce una real y verdadera causalidad eficiente.

El arte de sanar es semejante al de enseñar. La acción por la cual el médico sana a su paciente es análoga a la acción mediante la cual el maestro enseña a su discípulo. En ambos casos existe en la naturaleza un principio interior que posibilita que el efecto sea producido sin intervención de agente externo. De allí que en ambos casos la acción exterior no es causa total y única del efecto, de la salud o de la ciencia, sino que es causa eficiente pero no principal, causa eficiente pero coadyuvante, subsidiaria, cooperante. De tal manera que cuando el maestro quiera causar la ciencia en el discípulo lo que ha de hacer es imitar la acción de la misma naturaleza. Pero esa imitación supone el reconocimiento de que la naturaleza es un principio interior y la acción del maestro que imita es un principio exterior, por lo que su función, aunque guiada por la naturaleza, no puede ser de ningún modo la misma, sino tan solo la de un agente coadyuvante.

En efecto, como señala Millán Puelles, “la enseñanza consiste en una cooperación que tiene como supuesto la operación del discípulo”<sup>1007</sup>. La acción de enseñar de ninguna manera pretende desconocer o mucho menos suprimir la acción del que aprende, sino al contrario, ayudarla para que dé más frutos. Aprender no es, por tanto, un puro recibir, sino una verdadera actividad que el discípulo ejerce con el auxilio del maestro. En general, concluye Millán Puelles:

Toda ayuda supone dos actividades: la del que ayuda y la del ayudado. El primero tiene que contar con que el segundo haga algo por su parte. De lo contrario, no hay propiamente ayuda, porque no existe cooperación, sino una sola y exclusiva operación<sup>1008</sup>.

El arte del maestro, igual que en el caso del médico, no puede excluir la actividad propia del que aprende; este concurre de manera activa, de modo que aquel, el

---

<sup>1007</sup> MILLÁN PUELLES, A. *La formación de la personalidad humana*, p. 131.

<sup>1008</sup> Idem.

maestro, lo refuerza, lo apoya, lo conforta y le da los auxilios que estime conveniente para causar la ciencia. El maestro conduce y guía al discípulo por el camino que lleva a la verdad, facilitándole el acceso a ella y desviándole de la senda del error. Pero la causa principal del aprendizaje es el mismo discípulo en tanto que tiene una potencia activa de adquirir el saber. Todo lo que el maestro hace es, desde la plenitud de su ciencia, ayudar al discípulo poniendo a su disposición los medios que necesita para que él mismo, usándolos y no simplemente recibéndolos<sup>1009</sup>, alcance la verdad que se le enseña. El discípulo, con la ayuda de su maestro, ha de llegar a alcanzar la verdad de la ciencia que se le enseña de modo que efectivamente lo sepa él, en virtud de la acción de su propia razón natural. Es el mismo discípulo el protagonista principal de su aprendizaje. Si él no entiende, si no realiza los actos que le llevan a adquirir la ciencia, no la adquiere. Cuenta, por supuesto, con la ayuda causal de su maestro, pero él es el agente principalísimo.

Esto, que puede parecer la doctrina propia de las corrientes pedagógicas más actuales y, por lo cual, han sido especialmente influyentes en el mundo educativo, es la doctrina inalterable de Tomás de Aquino en toda su obra. La acción de enseñar no es comparable en modo alguno a la acción del constructor o del escultor, como si el maestro esculpiera en el alma del discípulo o de algún modo “introdujera” los conocimientos desde fuera, puesto que este no es solo materialidad pasiva, sino que la misma naturaleza le ha dotado de la capacidad de causar la ciencia por sí mismo. Y no puede darse de otro modo la adquisición del conocimiento que no sea con la acción interior del entendimiento del que aprende. Los textos en los que Tomás de Aquino afirma esta causalidad principal del alumno son muchos y diversos, pero nos quedamos con el siguiente por su claridad y precisión. Dice el Aquinate:

El maestro no causa la luz al entendimiento del discípulo, ni produce en él directamente las especies o formas inteligibles, sino que mediante su doctrina mueve al discípulo a que él mismo, por fuerza propia de su entendimiento, forme sus conceptos, cuyos signos el maestro propone exteriormente<sup>1010</sup>.

No es el maestro el que comunica la luz que permite al discípulo entender, pero tampoco causa directamente las especies inteligibles, no es el maestro el que de modo exterior pone desde el exterior la ciencia en el alumno al modo del escultor con el

---

<sup>1009</sup> Se ve cómo la actividad de confortar y conducir (*confortare* y *manuducere*), ya están presentes en la misma analogía con el médico. Sobre ellas profundizaremos más adelante.

<sup>1010</sup> *Magister non causat lumen intelligibile in discipulo, nec directe species intelligibiles, sed movet discipulum per suam doctrinam ad hoc, quod ipse per virtutem sui intellectus formet intelligibiles conceptiones, quarum signa sibi proponit exterius* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1, ad 3).

mármol o el del escritor con la poesía sobre el papel. El modo como ejerce el maestro la docencia es, en primer lugar, moviendo (*movens*) al discípulo a entender mediante su doctrina, esto es, mediante la ciencia que ha formado con su estudio y dedicación en su propia alma y que en cuanto está en acto tiende a ser comunicada. Es el maestro a través de su ciencia lo que mueve al alumno y no mediante ciertas perfecciones extrínsecas, como la metodología o los recursos tecnológicos.

Ahora bien, esa ciencia, que mueve al discípulo, no es causada en este sino por él mismo, por la fuerza de su entendimiento. La ciencia no la causa directamente el maestro, sino que la causa el propio discípulo con una acción que es propia y personal. De esta manera se aprecia con total claridad que la acción de enseñar de ninguna manera pretende desconocer o mucho menos suprimir la acción del que aprende, sino al contrario, ayudarla para que dé más frutos. En esto Tomás de Aquino es explícito, llegando a parecer que incluso el maestro no enseña, como en el siguiente texto:

Así como la salud del enfermo no está causada por la virtud del poder del médico, sino en razón de la capacidad de la naturaleza, así *la ciencia en el discípulo no está causada por la virtud del maestro*, sino más bien por la capacidad del que aprende.<sup>1011</sup>

El discípulo, parece decir el Aquinate, no adquiere la ciencia por la virtud del maestro, no es por su acción exterior que propiamente se engendra la ciencia en el entendimiento del que aprende, sino por la capacidad del mismo discípulo, por la “fuerza de su propio entendimiento”, para usar la expresión del texto anterior. Es evidente, en el contexto de la doctrina de Tomás de Aquino, que lo que este quiere significar es que la ciencia no es causada “principalmente” por el maestro. En efecto, de modo principal y primero, la ciencia no es causada por el maestro sino por el mismo discípulo, al modo como el enfermo causa su propia salud. Pero secundariamente o de modo coadyuvante, sí que el maestro y el médico son causa verdadera y real de la ciencia y de la salud, respectivamente, como se aprecia en la misma obra *De Unitate Intellectus*:

Se dice que uno enseña a otro, porque este camino de la razón, que hace en sí mismo con la razón natural, se le expone a otro mediante signos. Y así la razón natural del discípulo, usando de estas cosas que le proponen como de instrumento, llega al conocimiento de lo que no sabía<sup>1012</sup>.

---

<sup>1011</sup> *Ita est scientia causatur in discipulo non secundum virtutem magistri, sed secundum facultatem addiscentis* (TOMÁS DE AQUINO. *De unitate intellectus*, cap.5. *La cursiva es nuestra*).

<sup>1012</sup> *Unde et secundum hoc unus alium dicitur docere quod istum decursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa et sic ratio naturalis discipuli, per huiusmodi sibi proposita, sicut*



Aprender no es, por tanto, algo puramente pasivo, sino una verdadera actividad que el discípulo ejerce con el auxilio de los signos sensibles que el maestro propone. No es el maestro el protagonista principal de la acción de enseñar, sino el discípulo. No se trata de comunicar unas palabras, unos signos o imágenes para que el alumno los memorice tal como los ha escuchado, sino que se trata de ayudarlo a pensar, para entender seriamente la realidad. La acción del maestro supone ayudar a que el alumno diga y haga suyo desde su propia interioridad lo que el maestro le presenta a través de su palabra, pero no como un adoctrinamiento ciego que haga al alumno repetir lo que le dice el docente, sino como una verdadera ayuda que posibilite al discípulo saber con certeza. Lo cual va mostrando la importancia de la acción del maestro, puesto que lo que el discípulo hace suyo es lo que el propio maestro le transmite, siendo este causa más próxima del saber que la misma realidad<sup>1013</sup>. Volveremos más adelante sobre esta enseñanza fundamental de Tomás de Aquino.

La causalidad que ejerce el maestro, por tanto, a semejanza de lo que ocurre en la acción de sanar, es una causalidad eficiente coadyuvante, que exige como condición *sine qua non*, la acción del principio interior o de la naturaleza, que es la acción del propio entendimiento del alumno. No obstante, es una acción más íntima que la acción del médico, puesto que se ordena a ayudar el razonamiento mismo del discípulo. La acción es exterior y se sirve de signos que son sensibles, pero en tanto que significan la realidad entendida, fortalecen la acción intelectual del educando que puede alcanzar la verdad, sin vacilaciones, evitando ensayos innecesarios y, especialmente, evitando errores. Pero ayudar al discípulo no significa reemplazarlo. No hay en la doctrina de Tomás de Aquino una visión del maestro según la cual este sea la causa única y principal y en la que el alumno sea meramente pasivo o solo se limite a memorizar unas palabras vacías de sentido y contenido que el maestro le impone. Por el contrario, la acción de enseñar es vista por el Aquinate como una acción de una especial nobleza, en tanto que el maestro con su ciencia, ayuda a su discípulo que carece de ella, a realizar aquellos actos que le lleven a adquirirla por sí mismo. De modo que también es más cercano e interior, que la misma realidad que debe ser conocida. El maestro es, por tanto, verdadera causa de la génesis de la ciencia en el discípulo.

---

*per quaedam instrumenta, pervenit in cognitionem ignotorum* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, in c.).

<sup>1013</sup> Cfr. PETIT, J.M. "Principios fundamentales de la tarea docente según santo Tomás", *Obras completas al Servicio del Reinado de Cristo*, Barcelona: Fundación Ramón Orlandis i Despuig, Tradere, Tomo II, Estudios filosóficos, Vol. I, 2011. Tomás de Aquino dice en relación con esto: *Quamvis verba doctoris propinquius se habeant ad causandum scientiam quam sensibilia extra animam existentia inquantum sunt signa intelligibilium intentionum* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, ad 11).

#### 2.2.4.- El maestro, ¿causa instrumental?

Hemos dicho que el maestro es verdadera causa de la ciencia en el alumno, no obstante, no es causa principal ni menos única, sino coadyuvante o cooperante. El maestro es verdadero agente pero auxiliar del aprendizaje del alumno, puesto que el arte de enseñar, así como el de la medicina, se realiza sobre un sujeto que cuenta con un principio activo de naturaleza que es también causa agente de la ciencia: su propio entendimiento. No obstante, es importante precisar si esa cooperación o ayuda que el maestro otorga al discípulo es la acción propia de una causa instrumental. Esta pregunta es importante porque hay varios autores que afirman que la causalidad que ejerce el maestro es de esta índole. La causalidad eficiente coadyuvante, ¿se identifica en la acción del maestro con la causalidad instrumental propiamente considerada?

Millán Puelles en su obra *La formación de la personalidad humana*, donde desarrolla extensamente la acción educativa en el pensamiento de Tomás de Aquino, y a quien seguimos de modo especial en la presente tesis, afirma en reiteradas oportunidades la índole instrumental de la acción del maestro. Dice el filósofo español:

La tesis según la cual el maestro es únicamente la causa instrumental del aprendizaje, queda confirmada con lo que se acaba de advertir. El efecto propio del maestro no podía ser el adoctrinamiento del discípulo si éste no usara lo que aquél le da, incorporándolo, valga la expresión, de una manera vitalmente activa, a su facultad de entender<sup>1014</sup>.

Junto a la clara afirmación de la causalidad principal del discípulo en la adquisición de la ciencia y la afirmación del papel auxiliar del maestro, identifica este papel como “instrumental”. En otro lugar de la misma obra afirma categórico: “El maestro es tan sólo la causa instrumental del aprendizaje del discípulo”<sup>1015</sup>. Lo cual en nada disminuye su importancia, según él mismo lo afirma expresamente, a la vez que reitera el carácter instrumental de la acción docente: “La índole instrumental de la función subsidiaria del maestro no debe, sin embargo, interpretarse como algo que disminuya su importancia”<sup>1016</sup>.

Otro autor que tiene páginas muy profundas sobre la acción de enseñar, José María Petit, señala en un destacado artículo: “Y así el maestro que causa instrumentalmente la ciencia en el discípulo, no causa su ciencia, sino que ayuda a que la ciencia sea en el

---

<sup>1014</sup> MILLÁN PUELLES, A. *La formación de la personalidad humana*, p. 143.

<sup>1015</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>1016</sup> *Idem*.

otro”<sup>1017</sup>. Se ve como aparece el carácter de causa secundaria e instrumental que tiene el maestro, porque ayuda a que el discípulo cause su propia ciencia, siendo este la causa principalísima.

En la introducción a una traducción castellana de la cuestión 11 *De Veritate*, la conocida cuestión *De Magistro*, Antonio Osuna afirma con claridad que:

En el proceso por el cual el hombre adquiere la ciencia interviene o puede intervenir la instrumentalidad del maestro que desde fuera nos ayuda a producir en nuestra inteligencia esos nuevos conocimientos concretos<sup>1018</sup>.

El maestro realiza una acción exterior que ayuda a que la inteligencia del discípulo adquiera nuevos conocimientos, y esa acción del maestro, que no es absolutamente necesaria para la génesis del saber, aunque sí conveniente, esa acción decimos, es instrumental. La instrumentalidad está atribuida con claridad al maestro.

Finalmente, porque se podrían enumerar muchos textos más en este mismo sentido, una autora más reciente, Cruz González Ayesta en una obra, que ya hemos citado, sobre la perfección del entendimiento humano en Tomás de Aquino sostiene:

Santo Tomás compara lo que hace el maestro con la acción del médico pues en ambos casos hay un principio intrínseco que es el agente principal, siendo el maestro y la doctrina un agente instrumental, como el médico y la medicina lo son cuando causan la salud en el organismo<sup>1019</sup>.

Como los autores anteriores, identifica la acción del discípulo como principal en la adquisición de la ciencia, pero cuando se trata de identificar ese carácter auxiliar y coadyuvante propio de la acción del maestro, lo identifica con un agente instrumental.

La pregunta que nos hacemos es: ¿es posible aplicar la noción de causalidad instrumental en sentido propio a la acción del maestro, como tan clara y expresamente lo han sostenido los autores citados? A la luz de lo que más arriba hemos dicho sobre la naturaleza de la causalidad instrumental, nos parece que no es posible:

1.- En primer lugar, porque aparece con cierta claridad la condición de inferioridad del instrumento con respecto a la causa principal. Así lo enseña el mismo Tomás de Aquino al afirmar que “no son iguales el agente principal y el instrumento: el primero es más

---

<sup>1017</sup> PETIT, J.M. “Principios fundamentales de la tarea docente según santo Tomás”, p. 196.

<sup>1018</sup> OSUNA, A. Op. Cit., p. 294.

<sup>1019</sup> AYESTA, C. *La verdad como bien según santo Tomás*, Pamplona: Eunsa, 2006, pp. 310-311.

importante”<sup>1020</sup>. En efecto, el instrumento es elevado por encima de sí mismo, gracias a la acción del agente principal. Este es de modo evidente superior en dignidad y perfección al instrumento. Así ocurre con el pincel en manos del pintor, con el lápiz en manos del poeta, y en todos los casos similares. Pero incluso ocurre también en el caso de los instrumentos libres, como es el caso por ejemplo, del hagiógrafo en manos de la acción divina inspiradora, o de cualquier causa segunda en manos de Dios. Por eso es que cuando hablamos de inferioridad, no necesariamente hablamos de que siempre el instrumento sea una cosa, pero aun en el caso de los seres personales que actúan como causas instrumentales, se ordenan a una realidad de mayor perfección que, respetando su dignidad propia, los eleva a un orden que por sí mismos no podrían alcanzar.

En este sentido, no nos parece que sea esto lo que ocurre con el maestro y su discípulo, que son iguales en el orden de la perfección ontológica, porque comparten la misma naturaleza humana pero en el orden de la ciencia es el maestro el que presenta una superioridad accidental con respecto a su discípulo y es, precisamente, aquella superioridad la que posibilita que pueda enseñarle y ser su maestro. El mismo Tomás de Aquino lo afirma expresamente al sostener en la *Summa Theologiae* que “mayor poder tiene el que manda y enseña que el que obedece y escucha”<sup>1021</sup>. Si es mayor el poder del que enseña que el de el que obedece, no se ve como pueda ser instrumento del discípulo.

2.- En segundo lugar, la causa instrumental aparece como necesaria a la causa principal para producir su acción concreta. El agente principal no es capaz por sí solo de producir el efecto que causa junto al instrumento. No puede el pintor pintar sin pincel, como no puede el poeta escribir sin lápiz. No decimos que no tenga la capacidad de hacerlo, sino que de hecho, no puede hacer un cuadro o una poesía, sin el instrumento adecuado. El instrumento, en su condición de tal, se vuelve imprescindible para que se produzca el efecto. Incluso, insistimos, en el caso de los instrumentos libres, como el caso del hagiógrafo.

Por lo dicho hasta aquí, es evidente que el maestro no es absolutamente necesario al hombre para adquirir la ciencia puesto que este la puede causar por sí mismo, gracias a

---

<sup>1020</sup> *Non autem est eadem ratio principalis agentis et instrumenti. Nam principale agens oportet esse potius, quod non requiritur in agente instrumentali* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.165, a.2, ad 1).

<sup>1021</sup> *Praeterea, maior est potentia eius qui praecipit et docet, quam eius qui obedit et audit* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.42, a.6, arg. 2).

la luz de su entendimiento agente y los primeros principios evidentes, como luego veremos en este mismo apartado. El que aprende encuentra una ayuda valiosísima en el maestro, pero es capaz por sí mismo de conocer la realidad a la que por naturaleza está inclinado a conocer.

3.- En tercer lugar, no es posible aplicar la causalidad instrumental a la acción del maestro, porque tal como lo decíamos al hablar de ella más arriba, Tomás de Aquino enseña que “la acción del instrumento en cuanto instrumento no es distinta de la acción del agente principal”<sup>1022</sup>. En efecto, quien es propiamente la causa de la acción y a quien se atribuye de manera formal el efecto, es a la causa principal. El instrumento no tiene la virtualidad de causarlo, sino que recibe toda la perfección del agente principal. No hay dos acciones, sino solo una, esculpir, pintar, etc., que se atribuye de modo diverso a la causa principal y a la causa instrumental. El instrumento, como señalábamos en el punto anterior, es incapaz de producir el ser del efecto. Puede producir otros, pero no ese que produce al ser elevado por una causa principal.

Esto nos parece decisivo para negar que el maestro sea causa instrumental. Porque si bien, evidentemente, una imagen, un sonido, una palabra exteriormente pronunciada, carecen por sí mismos de la capacidad para causar la ciencia en un entendimiento, y solo la causan por virtud de la acción del entendimiento que el hombre posee, no se puede afirmar lo mismo acerca del maestro quien posee la ciencia en acto. No es el discípulo quien se sirve del maestro elevándolo a un orden que el propio maestro no posee para causar un solo acto. Nos encontramos aquí frente a dos actos diversos que se ordenan a causar un mismo efecto, que es la ciencia en el discípulo. Un acto es enseñar y otro es aprender. Un acto es del maestro y otro el del discípulo. Uno es principal, otro secundario y auxiliar, pero no instrumental, en el sentido antes descrito. No decimos que el maestro sea causa de la ciencia como lo es el pincel del cuadro, porque tal como lo sostiene Tomás de Aquino, y establecimos más arriba, son géneros de artes diversos. El mismo lenguaje coloquial al preguntarse por la causa de una obra de arte, responde refiriendo exclusivamente al agente principal. Pero, preguntado un alumno que ha sido enseñado, cuál es la causa de la adquisición de tal conocimiento, no tendrá problema alguno en reconocer a sus maestros que le han enseñado. La acción causal del maestro es propia y específica de él y difiere de aquella que realiza el

---

<sup>1022</sup> *Sic igitur actio instrumenti in quantum est instrumentum, non est alia ab actione principalis agentis* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, III, q.19, a.1, ad 2).

discípulo, quien precisamente puede hacerla porque es confortado y ayudado por el maestro<sup>1023</sup>.

Ahora bien, más allá de las anteriores reflexiones, que probablemente compartirían los autores más arriba citados, la pregunta que convendría hacerse y que posibilitaría zanjar definitivamente la cuestión es: ¿qué es lo que afirma Tomás de Aquino? ¿Se refiere explícitamente a la acción del maestro en términos de causalidad instrumental? Aunque ciertamente no es esta una cuestión trascendental, es conveniente abordarla brevemente, al menos para conocer lo que el Angélico sostiene sobre ella.

La primera respuesta que hay que dar es que nunca el Angélico afirma que el maestro sea causa instrumental de la ciencia en el discípulo. El texto que más se acerca, y que nos parece clave para entender la cuestión que proponemos, es una objeción que se hace en el artículo segundo de la q. 11 *De Veritate*. Dice allí santo Tomás:

La acción ha de atribuirse más a la causa principal que a la instrumental. El entendimiento agente es a modo de causa principal de la ciencia causada en nosotros, mientras que quien enseña exteriormente, es a modo de causa instrumental (*quasi instrumentalis*), que propone al entendimiento agente los instrumentos por los que se llega a la ciencia<sup>1024</sup>.

Se aprecia aquí que no dice que sea causa instrumental, sino “a modo de causa instrumental”, *quasi instrumentalis*, para decirlo más propiamente. Y dice “a modo de causa instrumental” porque precisamente es el maestro quien propone exteriormente los instrumentos para que el discípulo cause con ellos la ciencia. Esos instrumentos son signos sensibles a través de los cuales comunica su ciencia, comunica las especies inteligibles con las que el alumno se hace capaz de entender la realidad al realizar los razonamientos que le conducen a saber. Son estos signos la verdadera causa instrumental de la ciencia, no el maestro. En tanto que proceden de él, Tomás de Aquino asemeja su acción a la causa instrumental, pero no la identifica.

---

<sup>1023</sup> Encontramos explícitamente el cuestionamiento de la causalidad instrumental del maestro, aunque sin mayor justificaciones ni profundizaciones, pero de modo explícito en la obra de Arsenio Pacios, quien sostiene que. “El signo es la versión sensible del pensamiento del maestro y esta versión es el instrumento de que ha de valerse la razón del mismo alumno para elaborar su pensamiento correspondiente. Así, aunque *no podamos decir con exactitud que el maestro es causa instrumental de la educación*, sin embargo, en el dominio humano, todo magisterio envuelve referencia a la causa instrumental” (PACIOS, A. Op. Cit., p.197. *Las cursivas son nuestras*). Tampoco señala ni precisa nada en torno a la denominación de *quasi instrumental* o alguna otra posible denominación.

<sup>1024</sup> *Quia actio magis debet attribui causae principali quam instrumentali. Sed causa quasi principalis scientiae causatae in nobis est intellectus agens. Homo autem, qui docet exterius, est causa quasi instrumentalis proponens intellectui agenti instrumenta quibus ad scientiam perducatur* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.2, arg.1).

En la misma cuestión 11, en el artículo 3, aparece con claridad la causa principal e instrumental de la génesis de la ciencia en el discípulo y se ve que el instrumento no es el maestro.

El hombre llega al conocimiento de lo desconocido por dos vías: por la luz de la inteligencia y por los conceptos primeros evidentes en sí mismos y que se comparan con esa luz, que es la del entendimiento agente, como los instrumentos con el artífice<sup>1025</sup>.

Aquí la luz del entendimiento agente, como en el texto anterior, es puesta como causa principal (artífice) de la ciencia, mientras que los “conceptos primeros evidentes”, aparecen como instrumentales (*instrumentalis*) con respecto a dicha luz. A partir de esos principios evidentes el hombre puede causar la ciencia en sí mismo, pero ayudado por los conceptos más particulares que le ofrece el maestro, puede causarlo de un modo no menos perfectivo para su entendimiento. Pero siempre la causalidad instrumental la ejercen los principios y lo propuesto por el maestro, pero no el maestro en sí mismo.

Es el maestro, precisamente, el que por la perfección de la ciencia que posee, puede suministrarle al discípulo ciertos instrumentos para que él pueda, por la fuerza y actividad de su propio entendimiento, generar la ciencia en sí mismo. Por eso se dice propiamente que auxilia y ayuda, pero “a modo de” (*quasi*) causa instrumental, no como causa instrumental. Por otra parte, es esto, precisamente lo que ocurre con la acción de la que parte Tomás de Aquino para explicar la acción de enseñar: la acción de sanar. Al explicar la acción del médico dice el Aquinate en un texto que hemos citado: “El médico refuerza la naturaleza y le proporciona alimentos y medicinas de los cuales podrá usar para el fin que persigue”<sup>1026</sup>. En efecto, son esos “alimentos y medicinas” la causa instrumental de la que se sirve el paciente para causar la salud, instrumentos que le ha suministrado el médico gracias a su ciencia, pero no es del mismo médico del que se sirve el enfermo. Lo mismo ocurre con la acción de enseñar. Los “alimentos y medicinas” son las palabras, los signos, las especies inteligibles, que proporciona el maestro, que actúan como causa instrumental, pero no el maestro, que lo hace a modo de instrumento.

---

<sup>1025</sup> *Sic igitur homo ignotorum cognitionem per duo accipit; scilicet per lumen intellectuale, et per primas conceptiones per se notas, quae comparantur ad istud lumen, quod est intellectus agentis, sicut instrumenta ad artificem* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.3, in c.).

<sup>1026</sup> *Sicut medicus confortat naturam, et adhibet ei cibos et medicinas, quibus natura utatur ad finem intentum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1, in c.).

No es nuestra intención, desde luego, juzgar el pensamiento de los autores más arriba aludido, ni mucho menos sostener que no abordan de manera adecuada la acción de enseñar en Tomás de Aquino, porque en ellos aparece con total claridad y nitidez la doctrina del Aquinate. Aún más, son ellos fuentes importantísimas en la elaboración de la presente tesis. No obstante, se trata de precisar un matiz que creemos importante para apreciar más claramente la acción que estamos estudiando. Es evidente que lo que quieren significar aquellos autores que se refieren a la causalidad del maestro como instrumental, es que este es el que propone o comunica los instrumentos, especialmente las palabras, para que el alumno adquiera la ciencia. Aun así nos parece que no corresponde identificar la palabra o los instrumentos con la acción del maestro. Una cosa es enseñar como acción causal y otra cosa lo que se enseña o propone al discípulo. Ciertamente que la palabra es del maestro pero no se puede poner al maestro como aquello de lo que el discípulo se sirve. Desde luego que lo que afirmamos es solo un matiz, pero este matiz, este “*quasi*”, pese a lo insignificante que puede llegar a ser, nos aparece como decisivo para explicar por qué, pese a su condición de causa secundaria, auxiliar y coadyuvante, el maestro no disminuye en nada su importancia y dignidad en la acción de enseñar. La reducción a simple instrumento, tomada en sentido estricto, no es suficiente para entender por qué el papel del maestro es tan maravillosamente digno en el aprendizaje del alumno.

De esta manera, concluimos este apartado, habiendo visto en profundidad la naturaleza o esencia del acto de enseñar. No solo afirmamos con Tomás de Aquino que el maestro es causa de la ciencia en su discípulo, sino que es verdadera causa eficiente, coadyuvante y *quasi* instrumental, por lo que se puede decir que la acción del maestro es una acción por la que un hombre produce en otro la ciencia, pero de tal modo que no es la causa principal, sino que coadyuva a que el alumno pueda causarla en sí mismo. El maestro es verdadera causa, pero no es la única causa, de allí que si se quiere conocer cómo el maestro ejerce esa causalidad al enseñar, es preciso conocer los diversos modos por los que un hombre es capaz de adquirir la ciencia.

### **3.- La génesis de la ciencia en el hombre**

La ciencia puede generarse<sup>1027</sup> en el hombre de dos modos diversos: En primer lugar, por sí mismo; y en segundo lugar, con la ayuda del maestro. Tomás de Aquino insiste

---

<sup>1027</sup> Abordar el tema de la génesis de la ciencia en el hombre exige referirse brevemente a la noción de generación. Para Tomás de Aquino es preciso distinguir diversos sentidos. Así dice en la primera parte de la *Summa Theologiae* que “hay que tener presente que nosotros utilizamos el término



sobre esto en diversos lugares, entre los cuales destaca el de la cuestión 11 *De Veritate*. Dice allí el Angélico:

Doble es el modo por el que se adquiere la ciencia: uno, cuando la razón natural llega por sí misma al conocimiento de cosas ignoradas –y es este el modo que llamamos investigación (*inventio*)–; otro, cuando alguien, desde afuera, asiste a la razón natural –y este modo se llama enseñanza (*disciplina*)<sup>1028</sup>.

*Inventio* y *disciplina*; investigación y enseñanza; el hombre por medio de su propia acción intelectual o por medio de la ayuda de otro. También en otro lugar, se refiere a los mismos dos modos: la ciencia se adquiere naturalmente por “la investigación y aprendizaje”<sup>1029</sup>. El hombre genera el hábito de ciencia por propia investigación o por enseñanza de un maestro, de tal modo que son dos los modos que tiene el hombre de adquirir la ciencia, no hay un modo distinto por el cual el hombre pueda llegar al conocimiento cierto sobre la realidad que estos que señala el Aquinate.

Ahora bien, en relación a la acción del maestro, hemos podido apreciar con Tomás de Aquino que el maestro es verdadera causa de la ciencia en el discípulo y que esa acción causal es a modo de una ayuda al discípulo por la que este pasa con su acción

---

*generación* en un doble sentido. 1) *Uno*, con carácter general para todo lo reproducible y corruptible. En este sentido, generación no es más que el paso del no ser al ser. 2) *Otro*, con carácter propio para los vivientes. En este sentido, generación indica el origen de algún viviente unido al principio viviente. Su nombre es el de *nacimiento*. Sin embargo, no a todo lo de este tipo se le llama engendrado, sino sólo y propiamente a lo que procede por razón de semejanza” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.27, a.2, in c.). Distingue aquí el Aquinate claramente dos sentidos del término “generación”. El primer sentido es aplicable a todo lo que pasa de la potencia al acto, mientras que el segundo es aquel que es propio de los vivientes. Ahora bien, es este último sentido el que a su vez pueden distinguirse dos tipos de generación: la del viviente corpóreo y la intelectual. En el primer caso se aplica tanto al animal como al hombre, aunque en ambos casos por su carácter corpóreo lo generado termina como algo exterior al generante. Por ello en esta generación se distingue la concepción y el parto. No sucede así en la generación intelectual. En esta, dado el carácter espiritual, se da mayor intimidad entre el generante y lo generado, que se distinguen en su principio, pero sin necesidad de separarse. Por eso no se diferencia el parto de la generación, y de ahí que lo generado intelectualmente lo llamemos “concepto”, de manera que al mismo tiempo que es concebido es dado a luz. Esta generación se da de modo pleno y perfecto en Dios, en quien la Palabra o Verbo engendrado es de naturaleza divina, pero también se da, aunque de modo imperfecto, en el hombre. Este es capaz de concebir intelectualmente un verbo en el que expresa lo conocido, de manera que el intelecto humano llega a ser, en la inmaterialidad de la unión cognoscitiva, comprensivo de todo ente y en cierta manera todo, “quodammodo omnia”. Es en este sentido en el que el hombre engendra ciencia en su interior.

<sup>1028</sup> *Ita etiam est duplex modus acquirendi scientiam: unus, quando naturalis ratio per seipsam devenit in cognitionem ignotorum; et hic modus dicitur inventio; alius, quando naturali rationi aliquis exterius adminiculatur, et hic modus dicitur disciplina* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, in c.). La ciencia se adquiere de dos modos: sin la enseñanza, por descubrimiento; y por medio de la enseñanza (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, II, 75). *Sicut aliquis inducitur ad virtutem ab alio et a seipso, ita aliquis perducitur ad scientiam et per seipsum inveniando, et ab alio addiscendo* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 11, a.2, arg. 5).

<sup>1029</sup> *Cum enim per huiusmodi artem non intendatur acquisitio scientiae per modum homini connaturalem, scilicet adinveniando vel addiscendo, consequens est quod iste effectus vel expectetur a Deo, vel a Daemonibus. Certum est autem aliquos a Deo sapientiam et scientiam per infusionem habuisse, sicut de Salomone legitur, III Reg. III, et II Paral. I* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.96, a.1, in c.).

propia de no saber a saber<sup>1030</sup>. La acción de enseñar es una acción coadyuvante, una acción por la que se auxilia al discípulo para que pueda generar la ciencia en sí mismo. Por eso enseña el mismo Aquinate que el maestro conduce al conocimiento de las cosas que ignoraba “de una manera idéntica a aquella en la que alguien, por sí mismo, pasa al conocimiento de lo que no sabía”<sup>1031</sup>.

De manera que si se quiere ver en profundidad los modos específicos por los que el maestro puede ayudar a generar la ciencia, para poder ver como participa en el orden de la providencia, es evidente que se requiere antes estudiar cómo el discípulo puede causar por sí mismo la ciencia en su entendimiento. Si la acción de enseñar tuviera su principalidad en el maestro, como en el caso del escultor, no habría más que estudiar dicha acción, pero en tanto que es una acción coadyuvante, no se la puede comprender completamente sin examinar previamente la acción principal a la que se pretende auxiliar, esto es, la *inventio*. Es por ello que estudiaremos el modo por el que el hombre adquiere la ciencia por sí mismo, para luego estudiar más profundamente el modo como el maestro puede ayudar al discípulo a adquirirla.

No obstante, antes de estudiar cómo se adquiere la ciencia, es preciso dejar claramente establecido en qué consiste aquello que significamos con el nombre de “ciencia”, objeto del acto de enseñar, especialmente porque cuando hablamos de la acción de enseñar, no nos referimos a la enseñanza de cualquier tipo de conocimiento, sino de uno específico y concreto que es el conocimiento científico. No se es maestro por enseñar a otro una poesía, ni una suma, ni el modo en el que se reproducen las plantas, sino que se es maestro por enseñarlo de un determinado modo: como sabido desde un cierto conocimiento causal. Además, se vuelve necesario precisar qué se entiende por “ciencia” teniendo en cuenta que en el mundo contemporáneo hay quienes otorgan a este concepto un cierto carácter unívoco<sup>1032</sup>, al denominar ciencia solo a los saberes de tipo experimental o verificables empíricamente<sup>1033</sup>; mientras que hay quienes, por el

---

<sup>1030</sup> No se trata, como se desprende de lo que venimos afirmando, de cualquier tipo de saber, sino de un saber que requiere que las verdades no solo pasen a ser conocidas, sino verdaderamente sabidas, es decir, fundamentadas en las que anteriormente se poseen, un tránsito de una premisa a una conclusión que de ella se deriva. Dicho de otro modo, la acción de enseñar que estamos considerando dice relación con la comunicación de la ciencia, no de cualquier tipo de conocimiento.

<sup>1031</sup> *Et similiter etiam contingit in scientiae acquisitione, quod eodem modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit sicuti aliquis inveniendū deducit seipsum in cognitionem ignoti* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, in c.).

<sup>1032</sup> “Poner un orden en la pluralidad de los sentidos de la palabra “ciencia” no es idéntico a pretender uniformar los diversos saberes, encajándolos, quieras o no, en un solo molde. Ordenar no es homogeneizar, con-fundir o fundir en un molde único los diversos elementos integrantes de un repertorio o conjunto” (MILLÁN PUELLES, A. *Léxico filosófico*, p. 128).

<sup>1033</sup> En este sentido, es preciso afirmar que la ciencia posee un carácter análogo: Se dice de muchas maneras, posee diversos sentidos, aunque de modo primero y formal alude a un conocimiento cierto

contrario, le atribuyen un cierto carácter equívoco, puesto que suele designarse como científico todo tipo de conocimiento o arte<sup>1034</sup>.

Tomás de Aquino, con la tradición clásica, afirma el carácter análogo de la ciencia, lo cual significa que la realidad significada con el nombre “ciencia” se predica de modo proporcional a cada uno de los analogados y, de ese modo, se afirma, tanto la unidad del concepto, como su diversidad. Dicho más simplemente, si bien la ciencia es un concepto, tiene diversos modos de realizarse, y así llamamos ciencia a la matemática, pero también a la biología; llamamos ciencia a la física, pero también a la Filosofía, significando en todos los casos lo mismo, pero no exactamente lo mismo. En palabras de Millán Puelles:

La voz “ciencia” tiene, sin duda, una “manga bien ancha” en su capacidad de tolerar muy diversos sentidos, pero no es solamente un término con el cual se designa una pluralidad abigarrada, carente de todo orden y concierto, sino que expresa a su modo una cierta unidad real: la efectiva unidad de una cierta comunidad<sup>1035</sup>.

De acuerdo con ello, distinguiremos a continuación dos sentidos diversos de ciencia que fundados en una radical unidad, presentan matices diversos de lo que se ha de entender por ciencia. Por una parte, estudiaremos su sentido objetivo, esto es, la ciencia como conjunto de juicios universales y necesarios; y por otra parte, su sentido subjetivo, a saber, la ciencia como hábito del entendimiento.

### *3.1.- La ciencia como conjunto de juicios sobre la realidad o sentido objetivo de la ciencia*

La ciencia, hemos dicho, es un concepto análogo que posee diversos sentidos, todos ellos fundados en el conocimiento de la realidad. No obstante, es preciso dejar claramente establecido que la ciencia se dice de modo propio y formal del conocimiento que tiene Dios, o mejor dicho, la ciencia divina se identifica con Dios mismo, en cuanto que se conoce y se posee a Sí mismo plena y perfectamente en un solo acto y a las demás cosas en Él, en cuanto que es su principio y su causa. Todo saber que no sea este saber divino, será relativo y participado, aunque verdadero saber. De tal manera que aun afirmando la distancia en cierto modo infinita entre el conocimiento divino y el

---

por causas y adquirido por demostración (MILLÁN PUELLES, A. *Fundamentos de Filosofía*, Madrid: RIALP, 1985, p. 171).

<sup>1034</sup> Muchas artes o tipos de conocimiento están siendo elevados a la condición de ciencia. El marketing, el periodismo, la historia, etc., son algunos ejemplos. Incluso doctrinas esotéricas como la astrología, son llamadas ciencias en nuestros días.

<sup>1035</sup> MILLÁN PUELLES, A. *Léxico Filosófico*, p. 129.

humano, hay una comunidad o analogía fundada en la posibilidad de alcanzar certeza en el orden cognoscitivo.

Esa certeza que en Dios se alcanza en un solo acto, que se identifica con su mismo Ser, en el hombre requiere de diversos actos. Al hombre le es necesario discurrir, razonar, demostrar<sup>1036</sup>. Salvo el conocimiento que tiene el hombre de los primeros principios, el resto de conocimientos ciertos, debe alcanzarlo mediante el discurso y la demostración. Aunque no es dicho proceso discursivo lo esencial a la ciencia, en el orden humano, no se alcanza la plena certeza y evidencia, sino mediante un conocimiento explicativo y causal. En efecto, comentando a Tomás de Aquino afirma Canals que, en un sentido intencional y objetivo llamamos ciencia:

Al conjunto sistemático y demostrativo de juicios sobre una determinada región de la realidad, que en aquel sistema de conceptos y juicios es definido en su esencia, articulado en clasificaciones coherentes, y demostrado por sus causas<sup>1037</sup>.

En efecto, la ciencia humana, en un sentido, es un sistema constituido por conocimientos sobre la realidad o sobre una parte de la realidad, pero que no son conocimientos de cualquier tipo, sino unos de tal modo perfectos que son capaces de expresarse en juicios o conclusiones que dan razón profunda del ser de las cosas, en tanto que, conforman un cuerpo doctrinal coherente y son obtenidos por demostración causal. La ciencia se funda en la demostración, pero esta es *ex causis rei*, de modo que sin la precedencia del conocimiento de estas causas no puede haber ciencia. Conocer el porqué de algo es más que saber solo el qué, y esto es lo que hace posible la ciencia. Pero la ciencia no se basa en sí misma sino que su base está en la demostración. Bien puede decirse, a la luz de lo anterior, que la ciencia en su sentido objetivo es un conjunto de conclusiones demostrativamente conocidas<sup>1038</sup>. Ciencia significa, por tanto, conocimiento demostrado y no simplemente mostrado<sup>1039</sup>.

Esta capacidad que tiene el hombre de hacer ciencia, de hacer juicios verdaderos fundados en una demostración, nos coloca por encima de otras criaturas pero, a la vez,

---

<sup>1036</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.14, a.7.

<sup>1037</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 664.

<sup>1038</sup> Cfr. MILLÁN PUELLES, A. *Fundamentos de Filosofía*, p. 173.

<sup>1039</sup> Luego de poner el ejemplo en relación a un triángulo, dice Millán Puelles: “Este ejemplo pone de manifiesto la esencial diferencia que hay entre ‘mostrar’ y ‘demostrar’ un hecho. El puro y simple mostrarlo –que es lo único que hacen nuestros ojos cada vez que lo ven– no se mete en complicaciones –es decir en implicaciones–, y se limita a manifestarlo como algo que hay o que se da. En cambio, la demostración relativa a algún hecho ya mostrado es una prueba, efectuada por nuestra propia razón, de que ese hecho, lo mismo que cada uno de los que pertenecen a la especie concreta de la cual es él un individuo, no se da ni puede darse, causalmente, sino que es necesario que se dé (o que se dé, de un modo necesario, tal y como se da) (MILLÁN PUELLES, A. *Léxico Filosófico*, p.206).

es una señal de la limitación de nuestro conocimiento. En efecto, conocemos la realidad de modo muy parcial, y por eso, necesitamos recurrir a razonamientos que permitan establecer conclusiones acerca de aspectos no manifiestos de la realidad<sup>1040</sup>. Pero esa parcialidad no hace al juicio científico menos verdadero y perfecto. En efecto, es, la ciencia un conocimiento en donde el entendimiento humano, movido por la evidencia que se obtiene por la demostración, afirma en un juicio la verdad de lo que es, la conformidad con la realidad, no pudiendo dejar de encerrar esa conformidad, pues de lo contrario no sería conocimiento perfecto.

De allí que llamemos ciencia en sentido propio a la ciencia demostrativa, esto es, a la que deduce “unas conclusiones a partir de unos principios”<sup>1041</sup>, siendo aquellas de lo que no puede ser de otra manera, de lo necesario y no de lo mudable y temporal, ni de lo accidental. Afirma Aristóteles en los *Analíticos Posteriores* que:

La ciencia es universal y procede mediante proposiciones necesarias y lo que es necesario no puede ser de otro modo. Pues bien, hay cosas verdaderas y reales pero que también pueden ser de otro modo. Resulta manifiesto que la ciencia no trata de estas cosas<sup>1042</sup>.

Las contingencias de lo singular escapan a la ciencia: su objeto propio son las necesidades de lo universal. Así, dice Maritain, “la universalidad del objeto de conocimiento es la condición de su necesidad, y ésta a la vez la condición del conocimiento perfecto o de la ciencia”<sup>1043</sup>. De allí que solo hay ciencia acerca de lo necesario, solo hay ciencia acerca de lo universal. Tomás de Aquino enseñaba, siguiendo a Aristóteles, que no hay ciencia sino de lo incorruptible y sempiterno, entendiendo por tal, “las naturalezas universales que no existen fuera de nuestro espíritu sino en las cosas singulares y perecederas”<sup>1044</sup>.

Dicha universalidad y necesidad que se da en las cosas es lo cognoscible por el intelecto y, a su vez, lo que permite formar un sistema científico, un cuerpo coherente

---

<sup>1040</sup> ARTIGAS, M. “Aspectos pastorales de la influencia de la ciencia”, XXV Jornadas de cuestiones pastorales, 1990, [en línea] <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/7401/1/Aspectos%20pastorales%20de%20la%20influencia%20de%20la%20ciencia.pdf> [Consulta: 20 de febrero de 2014]

<sup>1041</sup> *Ad primum ergo dicendum quod sapientia est quaedam scientia, in quantum habet id quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principiis conclusiones demonstrat* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q.57, a.2, ad 1).

<sup>1042</sup> ARISTÓTELES. *Analíticos Posteriores*, I, 33, 89a.

<sup>1043</sup> MARITAIN, J. *Los grados del saber*. Buenos Aires: Círculo de Lectores, 1968, p. 59.

<sup>1044</sup> “Aunque las cosas sensibles, tomadas en su existencia individual sean corruptibles, tienen, sin embargo, cierta eternidad, si se las considera universalmente” (TOMÁS DE AQUINO. *Comentario a los Analíticos Posteriores*, lib. I, cap. 8, lect. 16).

de doctrina. Santo Tomás lo expresa claramente en el siguiente texto, de evidente raíz aristotélica:

La certera razón de la ciencia proviene aquí de que todos conjeturamos que, a lo que sabemos con ciencia, no le acontece ser de otra manera, de otro modo no existiría la certeza del que posee la ciencia sino la duda del que opina. Esta certeza de no poder ser de otra manera, no puede tenerse de lo contingente (...) Así, se ve que todo aquello de lo cual hay ciencia es por necesidad<sup>1045</sup>.

De esta manera, nos aparece con claridad, no solo que la ciencia es de lo necesario y universal, de aquello que no puede ser de otra manera, sino que además, se aprecia con nitidez la diferencia radical que existe entre la ciencia y la opinión, diferencia que no se reduce a que tengan objetos distintos –puesto que ciencia y opinión pueden versar sobre lo mismo–, sino que existe entre ellas un modo diverso de hacer frente al objeto. La ciencia y la opinión, en efecto, pueden postular las mismas determinaciones de las mismas cosas, pero nunca postulan las determinaciones de las mismas cosas del mismo modo. El que opina como el que sabe con conocimiento cierto, juzga –porque la opinión es un juicio–, pero juzga con temor de equivocarse, reservando la posibilidad de que el juicio contrario sea verdadero. Por eso es que no basta la formulación de un juicio universal y necesario, sino que es preciso el conocimiento de las causas de la conclusión, esto es, probar las razones necesarias mediatamente evidentes, a partir de razones necesarias inmediatamente evidentes. Solo en este caso estamos frente a la demostración que constituye ciencia. Demostrar es fundamentar un saber razonando y por eso Aristóteles define la demostración como el silogismo que produce ciencia<sup>1046</sup>.

La opinión, por el contrario, no está fundada en una demostración. Así dice Tomás de Aquino que la opinión es “el acto del entendimiento que se inclina por uno de los miembros de la contradicción con temor de que el otro sea verdadero”<sup>1047</sup>. No se trata de que el que opina sea ignorante, pero en tanto que su conocimiento no está fundado en una demostración que permita conocer las conclusiones a partir de principios más firmemente conocidos, su conocimiento es inseguro y queda reducido a un parecer subjetivo acerca de alguna realidad. Así lo enseña Aristóteles en los *Primeros Analíticos*: “La opinión es insegura y tal es su naturaleza”<sup>1048</sup>, mientras que el que posee la ciencia es el que sabe sin más, siendo “incomovible en su convicción”<sup>1049</sup>.

---

<sup>1045</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Lect. III, 1139 b, n.819. Segunda edición revisada y corregida. Traducción Ana Mallea, Pamplona: Eunsa, 2001.

<sup>1046</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Analíticos Segundos* I 71b 17.

<sup>1047</sup> *Opinio enim significat actum intellectus qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 79, a.9, ad 4).

<sup>1048</sup> ARISTÓTELES. *Analíticos Posteriores*, I, 33, 89a.5.

<sup>1049</sup> ARISTÓTELES. *Analíticos Posteriores*, I, 33, 89a.5.

Platón, por su parte, se refería a la *doxa* u opinión como aquél conocimiento de lo aparente, del devenir, de lo que puede ser de una manera o de otra, a diferencia de la *episteme* o ciencia, que suponía la certeza del conocimiento de lo que las cosas son, por qué son y cómo son, y ese conocimiento no puede ser sino inmutable.

Dicho de otro modo, no se trata de que el que opina no sepa, sino de que no sabe con certeza, pues como dice Tomás de Aquino más adelante en la misma *Summa Theologiae*:

De la esencia de la opinión es que se acepte una cosa con miedo de que sea verdad la opuesta; de ahí que no sea firme la adhesión. En cambio, a la ciencia le es esencial la firme adhesión con visión intelectual, pues tiene certeza fundada en el entendimiento de los principios<sup>1050</sup>.

Ciertamente que a lo que sabemos por ciencia no le acontece ser de otra manera, porque supone una firme adhesión fundada en la visión intelectual, pero además hay que agregar que lo que constituye propiamente el juicio científico es que lo necesario es conocido como fundado en el entendimiento de los primeros principios, lo cual no le ocurre al que opina que solo conoce un determinado hecho. En efecto, para que haya ciencia es necesario un conocimiento de los principios, que son en sí mismos, por naturaleza, lo más cognoscible, y del nexos esencial entre ellos y las conclusiones. Por eso la ciencia no puede entenderse solo como un enlace de unos juicios con otros, sino que exige que sus juicios y conclusiones manifiesten más claramente los principios. Pero esos principios a su vez deben ser demostrados. Por lo que para que alguna verdad pueda afirmarse es necesario llegar a ciertos principios indemostrables. De allí que como enseña Tomás de Aquino: “La demostración se funda en el intelecto de los primeros principios”<sup>1051</sup>. Solo habrá ciencia en la medida que la demostración esté arraigada en los principios.

Esta es la razón por la que, como señala Aristóteles, es difícil saber si se sabe o no se sabe; y es que es difícil saber si conocemos o no a partir de principios propios de cada cosa, lo cual es precisamente conocer<sup>1052</sup>. En este sentido, la opinión y el juicio científico podrían coincidir, porque se puede opinar y saber sobre una misma realidad.

---

<sup>1050</sup> *Nam de ratione opinionis est quod accipiatur unum cum formidine alterius oppositi, unde non habet firmam inhaesionem. De ratione vero scientiae est quod habeat firmam inhaesionem cum visione intellectiva, habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q.67, a.3, in c.).

<sup>1051</sup> *Ea autem quae omnem humanum intellectum excedunt non possunt per demonstrationem probari: quia demonstratio in intellectu principiorum fundatur* (TOMÁS DE AQUINO. *In III Sententiarum*, d.24, q.1, a.2, qc. 2, in c.).

<sup>1052</sup> Cfr. ARISTÓTELES. *Analíticos Posteriores*, I, 33, 89 a.5.

Así, por ejemplo, el juicio “el hombre es animal”, no necesariamente es un juicio científico. En efecto, “animal”, es una propiedad del “hombre”, se trata de una parte de su esencia; y es porque animal está esencialmente enlazado con hombre que resulta necesaria una tal ligazón. Para que la proposición “el hombre es animal” sea una verdad científica, es condición necesaria que dicha proposición enuncie o esté fundada en dicha relación esencial. Mientras que para que la verdad enunciada sea una opinión verdadera es suficiente que se enuncie el hecho.

Se aprecia, entonces, que aunque los enunciados de la ciencia y de la opinión sean los mismos, las respectivas proposiciones son distintas: y la diferencia estriba precisamente en el carácter de necesidad propio de las proposiciones científicas. La ciencia es la única que puede transformar *de iure* “el hombre es animal”, en “todo hombre es animal”. La opinión puede opinar *de facto* que “todo hombre es animal”, pero solo significaría: “resulta posible, pero no necesario que todo hombre sea animal”<sup>1053</sup>. Como señala José Miguel Gamba:

Lo que el conocimiento científico añade a la opinión acerca de lo que no puede ser de otra manera es que, al estar basado en principios primeros y propios, conocidos de manera más firme que la conclusión, capta lo necesario como necesario y no solo como plausible<sup>1054</sup>.

El silogismo que concluye lo necesario de lo necesario es, precisamente, el demostrativo, el que hace saber<sup>1055</sup>; en este las premisas o principios por los que se llega a la conclusión deben ser proposiciones primeras, verdaderas, más conocidas, más simples<sup>1056</sup>; son proposiciones evidentes, irreductibles a otras; de ahí que no requieren de demostración porque su verdad se entiende de inmediato, sin necesidad de fundamentarla en otras. Saber, en este sentido, no es tener noticia, opinión, creencia o parecer; sino conocimiento cierto.

En definitiva, la ciencia en sentido objetivo es un conocimiento verdadero y mediato cuya certeza nos viene dada por la demostración de su verdad. Ese conocimiento es el efecto o resultado del silogismo demostrativo, es decir, una conclusión fundada, en última instancia, en el conocimiento de las causas más radicales. En palabras de García López, la ciencia en sentido objetivo es “un conocimiento verdadero por causas,

---

<sup>1053</sup> Cfr. MESQUITA, A.P. “Ciencia y opinión en Aristóteles”, *Revista Filosofía Universidad de Costa Rica*, 2008, XLVI (117/118), pp. 129-136.

<sup>1054</sup> GAMBRA, J.M. “Dialéctica, ciencia y metafísica en Aristóteles”, *Anuario Filosófico*, 2002 (35), pp. 81-125.

<sup>1055</sup> Cfr. ARISTÓTELES. *Analíticos Segundos*, I 72a 25.

<sup>1056</sup> Cfr. ARISTÓTELES. *Analíticos Segundos*, I 71b 20.



o sea, un conocimiento de que algo es así y de por qué es así, siendo ese porqué lo que hace que ese algo sea así y no pueda ser de otro modo”<sup>1057</sup>.

Así considerada, la ciencia no es algo solitario e incommunicable, antes al contrario, enseña Canals que dicho conocimiento “es por naturaleza apto para la universal comunicación entre los hombres; por esto la ciencia exige por sí misma el carácter de la aptitud para ser contenido de docencia y discencia”<sup>1058</sup>. Ahora bien, dicha docencia no puede entenderse de ningún modo como comunicación de opiniones, sino como comunicación de aquel sistema objetivo de verdades que el maestro posee en acto acerca de un ámbito de la realidad y que permite al discente adquirir el conocimiento cierto de lo que no puede ser de otra manera, realizando desde sí los silogismos que hacen saber. Si el que aprende no realiza por sí mismo el paso de los principios a las conclusiones, no alcanza el conocimiento cierto y no se produce ni la enseñanza ni el aprendizaje. Enseñar no es comunicar las opiniones del maestro, ni repetir mecánica y pasivamente lo que el maestro enseña, sino llegar a adquirir la ciencia que este posee, como veremos.

No obstante, hay que decir, siguiendo a Tomás de Aquino, que solo puede decir desde sí mismo la verdad científicamente conocida acerca de la realidad quien ha adquirido aquella disposición enriquecedora y determinativa de la potencialidad intelectual que es la ciencia, entendida ahora, no como conjunto de enunciaciones, sino como la virtud intelectual que perfecciona la inteligencia. Esta virtud es la que propiamente ha de comunicar el maestro al discípulo para que él mismo piense y juzgue sobre la realidad. De allí nuestro especial interés en ella que pasamos a considerar.

### *3.2.- La ciencia en sentido subjetivo o la ciencia como hábito*

La ciencia antes de ser un conjunto de conocimientos es un hábito perfectivo de la inteligencia humana<sup>1059</sup>, un hábito demostrativo que perfecciona de tal modo la inteligencia que posibilita que diga la verdad en el orden científico. A fin de comprender

---

<sup>1057</sup> GARCÍA LÓPEZ, J. *Virtud y personalidad según Tomás de Aquino*, Pamplona: Eunsa, 2003, p. 113.

<sup>1058</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 665.

<sup>1059</sup> Razón por la cual no le llamamos virtud a la ciencia, siendo que la virtud es hábito bueno: En la presente tesis, siempre que se utiliza el término “ciencia” se hace referencia propiamente al hábito intelectual; por otra parte, nunca se usa el término virtud para referirse a dicho hábito, dado que éste consiste en una disposición estable que perfecciona el entendimiento y así se le distingue de las virtudes morales. “Pueden darse por tanto en el entendimiento humano ciertos hábitos que lo perfeccionen sin ninguna referencia con la voluntad; y estos hábitos se denominarán virtudes de manera impropia, como la sabiduría y la ciencia, en el entendimiento especulativo”. *De las Virtudes*, a.7, p.142.

la naturaleza de la ciencia así considerada es preciso referirse, en primer lugar, a la naturaleza misma del hábito intelectual, para luego considerar lo específico del hábito de ciencia.

### 3.2.1.- La noción de hábito operativo

El término “hábito” se deriva del verbo “*habere*” (tener) que, aunque tenga el sentido más evidente de poseer algo –como un hombre puede poseer un tamaño, un amigo o un sombrero–, también puede entenderse, explica Tomás de Aquino, en el sentido de que una cosa está dispuesta de un modo particular en sí misma o respecto de otra. Ese “estar dispuesto” o disposición hay que entenderlo como el orden que existe en un ser compuesto de partes. Es en este sentido como se dice que la salud es un hábito o que la ciencia lo es. El hábito, por tanto, es “una disposición conforme a la cual un ente está bien o mal dispuesto, ya en relación a sí mismo, ya por orden a otra cosa”<sup>1060</sup>.

Esencialmente el hábito no se refiere a las potencias operativas, sino que se refiere a la perfección de la misma naturaleza<sup>1061</sup>, de modo que es posible afirmar que es el hombre el que cambia y se *ha* de una determinada manera, lo que no excluye de ninguna manera la ordenación a la acción. Así lo manifiesta en un ejemplo el mismo Aristóteles cuando dice que “un hombre o un miembro cualquiera se llama sano cuando puede realizar las operaciones de un ser sano”<sup>1062</sup>. En efecto, aun cuando es claro que lo propio del hábito es modificar a la sustancia, disponiendo a la misma naturaleza del ente, no obstante, exige de algún modo también, orden a la acción. Esta ordenación a la acción se da de un modo más propio y perfecto en algunos hábitos que, por las exigencias del sujeto en que residen, “implican primaria y principalmente un orden al acto”<sup>1063</sup>, estos hábitos –entre los que se encuentra la ciencia– son los que modifican a las potencias haciendo al hombre ser más plenamente. Los hábitos operativos, enseña Tomás de Aquino, no son otra cosa que “habilidad para el acto”<sup>1064</sup>. El hábito, así entendido, no es una potencia, ni una acción, sino que es una perfección de la potencia,

---

<sup>1060</sup> *Quod habitus dicitur dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum, et aut secundum se aut ad aliud, ut sanitas habitus quidam est* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q.49, a.1, in c.).

<sup>1061</sup> “El distintivo primordial de todo hábito con respecto de las demás cualidades era disponer la naturaleza en sí misma, como cualificación o perfección inmediata de la substancia. Es la primera y más noble especie de cualidad, y el orden a la naturaleza es primero y más alto que el orden a la operación. Si el hábito solo dispusiera para obrar, estaría más bien en la categoría de potencia” (Introducción a las cuestión 49, naturaleza del hábito, p. 23).

<sup>1062</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, L. IV, 2, 1003a.

<sup>1063</sup> *Sed sunt quidam habitus qui etiam ex parte subiecti in quo sunt, primo et principaliter important ordinem ad actum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q. 49, a.3, in c.).

<sup>1064</sup> *Dicere enim, quod habitus remaneat, et actus nullo modo, videtur absurdum: quia habitus nihil est aliud quamabilitas ad actum* (TOMÁS DE AQUINO. *In III Sententiarum*, d.31, q.2, a.4, in c.).

una perfección intrínseca que la modifica de tal modo, que la vuelve capaz de obrar perfectamente. Como leemos en la *Summa Contra Gentiles*:

El hábito se distingue de la potencia en que por la potencia somos capaces de hacer algo, pero por el hábito no nos volvemos capaces o incapaces de hacer algo, sino hábiles o inhábiles para eso que podemos hacer bien o mal. Así pues, por el hábito ni se nos da ni se nos quita algún poder, pero adquirimos esto por el hábito: el que hagamos algo bien o mal<sup>1065</sup>.

El hábito viene así a estar en un lugar intermedio entre el acto y la potencia, posibilitando que esta última se disponga convenientemente a su operación más propia. Por otra parte, estos hábitos aparecen como absolutamente necesarios si se trata, como es el caso de la razón humana, de potencias que pueden obrar de diversos modos<sup>1066</sup>. Al estar abierta a opuestos las facultades racionales exigen la adquisición de unas perfecciones que le posibiliten alcanzar progresivamente lo óptimo. El entendimiento humano, a diferencia del angélico, tiene una profunda inclinación a hacerse con todas las cosas, pero no las conoce en acto, puesto que por ser el último de los entendimientos está en potencia con respecto a todos los inteligibles, es *sicut tabula rasa*. Por eso para conocer la verdad de las cosas de modo pleno requiere de algún hábito<sup>1067</sup>. En relación a ello, el profesor Canals sostiene que el hábito:

Designa una cualidad que perfecciona a un sujeto que, en virtud de las potencialidades intrínsecas a su propia naturaleza, requiere esa modificación, a modo de vigorización permanente enraizada en él, para poseer plenamente la perfección entitativa a que su naturaleza se ordena<sup>1068</sup>.

Se trata, como se ve, de hábitos que no son opcionales u optativos, hábitos que el hombre pueda adquirir si quiere y si no quiere no, sino que se trata de unas perfecciones que implican una “vigorización permanente enraizada” en el hombre, una modificación que debe recibirse, ya que es a través de ella que el sujeto alcanza esa plenitud a la que está ordenado por naturaleza. De otro modo no la alcanzaría.

---

<sup>1065</sup> *Habitus autem a potentia in hoc differt quod per potentiam sumus potentes aliquid facere: per habitum autem non reddimur potentes vel impotentes ad aliquid faciendum, sed habiles vel inhabiles ad id quod possumus bene vel male agendum. Per habitum igitur neque datur neque tollitur nobis aliquid posse: sed hoc per habitum acquirimus, ut bene vel male aliquid agamus* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. IV, cap.77, n.4).

<sup>1066</sup> Tomás de Aquino enseña que si la forma es tal que pueda obrar de diversos modos, como es el caso de la razón humana, “es preciso que se disponga para sus operaciones por medio de hábitos”. (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q. 49, a.4, ad 1).

<sup>1067</sup> Capreolo, comentador de Tomás de Aquino sostiene: “El intelecto necesita más del hábito de la virtud que la voluntad para la determinación a su acto, en cuanto al objeto y en cuanto al modo de actuar”. CAPREOLO, J. *Defensiones Theologiae Thomae Aquinatis*, In IV Sententiarum, In. L.III, Sent., d. XXXIII, q.1,a.3, vol. V, p. 401, SELLÉS, J. *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona: EUNSA, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Cuaderno de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 118, 2000, p. 57.

<sup>1068</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 654.

Mediante el hábito, las potencias racionales participan de la perfección del acto<sup>1069</sup>. La obra realizada, redundando en la propia potencia, por la inmanencia de las operaciones racionales, quedando de ese modo la potencia, como explica Antonio Amado “perfeccionada y penetrada por la riqueza del acto”<sup>1070</sup>. Es por el hábito que el hombre posee, hace suya, la perfección de la obra que ha realizado y, en cuanto es asumida por el hombre, lo modifica, lo cambia accidentalmente, lo hace bueno en el orden moral o capaz de decir la verdad en el orden intelectual. El hábito no es por consiguiente un añadido extrínseco al hombre, no es algo que le pase a las potencias y las deje indiferentes, “sino que es el mejoramiento intrínseco de las mismas potencias: son la inteligencia y la voluntad mejoradas”<sup>1071</sup>. En efecto, no solo se trata de un acto mediante el cual se conoce la verdad de las cosas, con todo lo perfectivo que esto puede ser para el mismo sujeto, sino que el hábito posibilita una perfección intrínseca habitual que dispone al hombre a realizar los actos perfectivos con mayor prontitud, facilidad y alegría.

El hábito es la autoposesión, por parte de las potencias racionales, de la plenitud de la operación que se ha iniciado en ellas. Plenitud que no es solo de la potencia, sino de la misma naturaleza, de la que es propio emanar de sí, a través de las potencias, las operaciones perfectas que posibilitan la ulterior perfección del sujeto. El que dispone de esa perfección, por tanto, mejora su naturaleza<sup>1072</sup>. Como afirma Schmidt Andrade:

El hábito implica un incremento en el poder del entendimiento y de la voluntad, un crecimiento vital de las potencias originariamente imperfectas. Es un perfectivo metafísico que eleva las capacidades racionales del hombre de tal manera que, quien obra con un entendimiento habituado, se aproxima más a la realización óptima del ser humano más vigoroso y más perfecto<sup>1073</sup>.

### 3.2.2.- La ciencia como hábito intelectual

En lo que respecta al orden propiamente intelectual, esa plenitud a la que está ordenado el hombre es alcanzada por los hábitos intelectuales. Son estos hábitos los

---

<sup>1069</sup> La razón es una potencia, por lo que es claro que no puede ser infinita, sino que es finita y limitada como todas las demás potencias humanas. Pero lo cierto es que la razón humana puede dar lugar a un crecimiento irrestricto. Siempre se puede conocer más. De modo que esto no puede hacerlo ella sola. Se requiere afirmar la luz del entendimiento agente, un acto que puede actualizar a la inteligencia humana sin restricción. La inteligencia no puede ser un principio fijo, sino que tiene que cambiar como tal. “Pues bien, la sucesiva perfección ínsita en la inteligencia merced a la progresiva ayuda de un principio activo se denomina hábito” (SELLÉS, J.F. *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 2008, p. 71).

<sup>1070</sup> AMADO, A. *La educación cristiana*. Barcelona: Editorial Balmes, 1999, pp. 101-102.

<sup>1071</sup> SELLÉS, J.F. *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, p. 75.

<sup>1072</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>1073</sup> SCHMIDT ANDRADE, C. “La sabiduría en Santo Tomás. Ascensión a la intimidad con Dios por la participación de la verdad y del amor”, *Sapientia*, 39, 1984, p.121.

que perfeccionan a la inteligencia en orden a que diga la verdad ya que esta es su operación buena, el bien del entendimiento. Aristóteles sostiene que son aquellos hábitos “por los que dice el alma la verdad”<sup>1074</sup>, afirmando o negando, entre los que ubica a la ciencia<sup>1075</sup>. Dichos hábitos intelectuales, dice Canals, consisten:

En la disposición última de la potencia a enunciar de modo perfecto la palabra humana perfecta en cada una de aquellas direcciones, distribuidas según la triple dimensión de lo artístico-técnico, lo práctico y lo teórico<sup>1076</sup>.

En efecto, la inteligencia humana, en tanto que abierta a más de una cosa, requiere de un hábito que la perfeccione en orden a decir la verdad en todos los órdenes posibles de conocimiento: en el orden del saber hacer, del saber obrar y del saber en sí mismo. Es a este último orden al que pertenece la ciencia especulativa, que en cuanto hábito operativo, supone un arraigo en la naturaleza humana que evidencia que no estamos frente a una realidad superficial, frente a un conjunto de conocimientos dispares semejantes a la opinión, sino que ella constituye una especialísima perfección de lo humano. Dicho simplemente, los hábitos intelectuales son la inteligencia debidamente perfeccionada.

Todo hombre, según la enseñanza conocida de Aristóteles en la *Metafísica*, desea por naturaleza saber, pero no desea saber cualquier cosa ni de cualquier manera, sino que busca conocer la verdad por sus causas, anhela alcanzar certeza en su conocimiento. Pero conocer la verdad supone decir en un juicio lo que las cosas son a partir de premisas anteriormente conocidas. Conocer la verdad no es memorizar o repetir mecánicamente juicios verdaderos, sino que implica que el entendimiento humano se ha conformado íntimamente con la realidad, lo cual se hace solo en el juicio. Así lo afirma Tomás de Aquino:

La verdad puede estar en el sentido, o en el entendimiento que conoce de algo lo que es, o en una cosa verdadera. Pero no como lo conocido en el que lo conoce, que es lo que conlleva el nombre de *verdadero*; ya que la perfección del entendimiento es lo verdadero como conocido. Por lo tanto, hablando con propiedad, la verdad está en el entendimiento que compone y divide; no en el sentido o en el entendimiento que conoce de algo *lo que es*<sup>1077</sup>.

---

<sup>1074</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, VI, c.3, n.1139.

<sup>1075</sup> Aristóteles distingue entre hábitos intelectuales teóricos y prácticos. Los primeros son el intelecto, la ciencia y la sabiduría; mientras que los segundos son el arte y la prudencia.

<sup>1076</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, pp. 656-657.

<sup>1077</sup> *Veritas quidem igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen veri; perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.16, a.2, in c.).

No obstante, según el modo humano de conocer, el entendimiento puede conocer la verdad de dos maneras: Una, por sí misma; otra, por medio de otra verdad; una de modo evidente y no demostrativo, la otra de modo demostrativo, pasando de una verdad a otra. Ahora bien, la verdad que es cognoscible por sí misma tiene condición de principio y es percibida inmediatamente por el entendimiento; y de ahí que el hábito que perfecciona al entendimiento para el conocimiento de estas verdades, se llame entendimiento, que es el hábito de los principios. Este hábito dispone a la inteligencia para que alcance la verdad de modo intuitivo, sin razonamiento. Es un hábito en cierto modo natural a la inteligencia humana en tanto que consta de ciertas especies inteligibles impresas y de una habilidad para enlazarlas de modo que formen juicios especulativos verdaderos y evidentes de suyo. Dichas especies inteligibles son adquiridas, como todas las demás especies que posee el entendimiento humano, no obstante, la capacidad o habilidad de enlazarlas de forma que pueda juzgar con verdad, no es adquirida sino que, siendo la misma luz del entendimiento, es innata. De este modo, el hábito del entendimiento “es en parte adquirido y en parte innato; adquirido en cuanto a las especies inteligibles de las que consta, e innato en cuanto a la habilidad de enlazar tales especies”<sup>1078</sup>. Siendo innata esa luz, esa capacidad de enlazar las especies, no se requieren juicios anteriores a ella, por eso el hábito de inteligencia es anterior a todos los actos de juicios que se refieren a verdades especulativas de suyo o que se alcanzan intuitivamente.

Ahora bien, esa luz del entendimiento que posibilita la realización de juicios evidentes sobre la realidad, se prolonga de alguna manera más allá de esas primeras nociones y trasciende a nociones más concretas derivadas de las primeras. Para lo cual, el entendimiento requiere del acto de raciocinio, requiere pasar de una verdad a otra. Como señala Tomás de Aquino:

La verdad que es conocida mediante otra verdad, no la percibe el entendimiento inmediatamente, sino mediante la inquisición de la razón, y así está en condición de término. Lo cual puede suceder de dos modos: uno, siendo término último en un género determinado; otro, siendo término último respecto de todo el conocimiento humano<sup>1079</sup>.

Este último modo corresponde al hábito de sabiduría, el cual considera las causas altísimas, por lo que le compete juzgar y ordenar todas las cosas, puesto que el juicio

---

<sup>1078</sup> GARCÍA LÓPEZ, J. *Virtud y personalidad según Tomás de Aquino*, p. 110.

<sup>1079</sup> *Verum autem quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis, et se habet in ratione termini. Quod quidem potest esse dupliciter, uno modo, ut sit ultimum in aliquo genere; alio modo, ut sit ultimum respectu totius cognitionis humanae* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q.57, a.2, in c.).

perfecto y universal no puede darse sino por la resolución en las causas primeras. Pero el primer modo, corresponde a la ciencia, al hábito que dice relación con lo que es último en este o en aquel género de seres cognoscibles. La ciencia, de esta manera, perfecciona al entendimiento confiriéndole la posibilidad de alcanzar la verdad de manera mediata, como conclusión de un raciocinio o de una demostración. La luz del entendimiento humano no es una luz que permita ver la verdad directa e inmediatamente, sino que es una luz abstractiva, limitada, que requiere además del juicio y el raciocinio. Para decir lo que entiende de modo habitual, para que se alcance esa perfección en el conocimiento que supone el conocimiento de la verdad de las cosas, se requiere de una perfección, de una vigorización de la inteligencia que le permita hacer los razonamientos necesarios que le llevan a dicha verdad. Dicho de otra manera, mientras que la luz natural del entendimiento tiene de modo innato la capacidad de enlazar las especies que dan lugar a los juicios evidentes y primeros, no tiene esa capacidad para realizar demostraciones científicas, sino que le es preciso adquirir un hábito por el que se vuelva capaz. Dicho hábito es el de ciencia.

Dice Millán Puelles que la ciencia como hábito perfecto hace que el sujeto que lo tiene sea capaz de discurrir por sí mismo en la respectiva ciencia y de advertir y eliminar los errores que puedan entremezclarse a la posesión de ella<sup>1080</sup>. Y Canals define la ciencia entendida en cuanto hábito, como la 'ordenación de las especies inteligibles', es decir, de las especies impresas que actúan el entendimiento y le capacitan para aquellas enunciaciones<sup>1081</sup>. En efecto, el hábito intelectual de la ciencia consiste en aquella buena disposición del entendimiento que permite ordenar las especies inteligibles de manera que sea capaz de conocer una verdad a partir de otras ya conocidas. Es sabido que todo conocimiento parte de otro conocimiento preexistente, no en el sentido innatista referido a contenidos preconocidos, sino en el sentido que ningún conocimiento nuevo se adquiere sino a partir de otro que ya se posee, así como por ejemplo, el conocimiento de algunas verdades evidentes. Sobre esto enseña Canals:

Lo que se afirma es la anterioridad de conocimientos sensibles e intelectuales, a los que las facultades humanas están ordenadas por su naturaleza, y que se adquieren por medio connatural y como espontáneo, con anterioridad a toda construcción reflexiva de carácter metódico y generadora de hábitos intelectuales científicos<sup>1082</sup>

De modo que aparece como condición *sine qua non* de toda ciencia reflexiva y metódica, la posesión de ciertos principios conocidos de modo evidente por parte del

---

<sup>1080</sup> MILLÁN PUELLES, A. *Fundamentos de Filosofía*, p. 174.

<sup>1081</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 665.

<sup>1082</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 41.

entendimiento. Es este conocimiento de los principios el hábito del entendimiento que se caracteriza por ser un conocimiento inmediato, sin ningún tipo de raciocinio, que surge a partir del concepto de ente. Según santo Tomás es este un hábito natural o connatural al entendimiento, por lo que no puede ser objeto de enseñanza, aunque sobre él debe fundarse toda enseñanza.

Si no es posible adquirir ningún conocimiento nuevo sino a partir de otro preexistente no puede haber ciencia ni como hábito ni en sentido objetivo sin esos primeros principios. No obstante, tampoco puede adquirirse la ciencia en sentido objetivo sólo con tal conocimiento preexistente, es necesario generar el hábito de la ciencia. Los primeros principios no son ciencia, sino verdades desde donde se causa toda ciencia. Esta adquisición es principalmente efecto de la luz del entendimiento agente, en el cual están contenidas las semillas de todas las ciencias. Proceder de esos principios a conclusiones es lo que posibilita la génesis del hábito en el entendimiento.

La investigación acerca del maestro como causa de la ciencia en el discente hace referencia a la causalidad del hábito intelectual de la ciencia, cuya posesión permite la adquisición de la ciencia en sentido objetivo. Enseñar la ciencia o ser causa de la misma mediante la enseñanza sólo puede realizarlo el maestro porque él es quien posee la ciencia en acto y enseñándola causa la generación del hábito en el discente.

### 3.3.- *La Inventio o el modo natural por el que el hombre genera la ciencia por sí mismo*

Una vez estudiada la naturaleza de la ciencia, corresponde, entonces, examinar cómo el hombre genera la ciencia por sí mismo, sabiendo que Tomás de Aquino afirma con toda claridad e insistencia la capacidad que el hombre tiene en su misma naturaleza de hacerlo. Sin duda que el hombre, dice el Aquinate, “puede llegar al conocimiento de muchas cosas desconocidas por la luz de la razón que en él está, sin el maestro ni ayuda externa”<sup>1083</sup>. Así ocurre en la investigación *–inventio–*, a la que antes nos hemos referido.

Tomás de Aquino hace referencia a ese modo de adquirir la ciencia por parte del entendimiento humano en varios lugares, pero vamos a partir por un texto de la cuestión 11 *De Veritate* por ser el fundamento sobre el que se desarrolla la doctrina sobre el maestro:

---

<sup>1083</sup> *Dicendum, quod absque dubio aliquis potest per lumen rationis sibi inditum, absque exterioris doctrinae adminiculo, devenire in cognitionem ignotorum multorum* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.2, in c.).



Preexisten en nosotros ciertas semillas de las ciencias, esto es, unas primeras concepciones del intelecto que son conocidas, al instante, por la luz del intelecto agente mediante las especies separadas de las cosas sensibles, ya sean concepciones complejas como los axiomas, o bien no complejas como la razón de ente, de uno y cosas parecidas que el intelecto aprehende de inmediato. Ahora bien; en estos principios universales van incluidos todos los conocimientos subsiguientes, como en sus razones seminales; por tanto, cuando a partir de estos conocimientos universales la mente es conducida para que conozca en acto las cosas particulares, que antes eran conocidas en universal y como en potencia, puede decirse entonces que alguien adquiere la ciencia<sup>1084</sup>.

Y más adelante lo sintetiza del siguiente modo:

El proceso de la razón que llega por vía inventiva al conocimiento de lo desconocido, consiste en aplicar a determinadas materias los principios comunes evidentes de suyo, pasando así a algunas conclusiones particulares, y de éstas a otras<sup>1085</sup>.

El hombre, por su misma naturaleza racional, puede adquirir la ciencia por sí mismo, puede engendrar la ciencia en su entendimiento. Para lo cual cuenta en lo más profundo de su alma con ciertas “semillas de la ciencia”, esto es, ciertos principios desde los que ha de brotar el conocimiento cierto sobre la realidad. Esas semillas son unas primeras concepciones que tiene el entendimiento humano y que son causadas por la luz del entendimiento agente por medio de especies abstraídas de las cosas sensibles. Dichas concepciones y principios no requieren demostración, son evidentes por sí mismos y son las que posibilitan todo conocimiento humano. Partiendo de ellos y deduciendo conclusiones verdaderas a partir de la propia investigación de la realidad, le es posible al entendimiento humano adquirir el hábito de ciencia, que aparece así como una particularización de los principios primeros.

Pero más claramente se refiere Tomás de Aquino a esta génesis de la ciencia que el hombre realiza en sí mismo sin ayuda externa, en la cuestión 117 de la *Summa Theologiae*. Luego de afirmar que el hombre adquiere la ciencia, tal como lo hemos dicho más arriba, a veces por un principio interno y a veces por un principio externo, Tomás de Aquino se refiere explícitamente a ese “principio interno”, a ese modo natural por el que el hombre adquiere la ciencia por sí mismo en los siguientes términos:

---

<sup>1084</sup> *Similiter etiam dicendum est de scientiae acquisitione; quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, sicut dignitates, sive incompleta, sicut ratio entis, et unius, et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit. In istis autem principiis universalibus omnia sequentia includuntur, sicut in quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur ut actu cognoscat particularia, quae prius in universali et quasi in potentia cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere (TOMÁS DE AQUINO. De Veritate, q.11, a.1, in c.).*

<sup>1085</sup> *Processus autem rationis perveniens ad cognitionem ignoti inveniendū est ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones, et ex his in alias (TOMÁS DE AQUINO. De Veritate, q.11, a.1, in c.).*

Hay en cada uno de los hombres un principio de la ciencia, a saber: la luz del entendimiento agente, por cuya virtud ciertos principios universales de todos los saberes son naturalmente conocidos de una manera inmediata y originaria. Cuando alguien aplica estos principios universales a cosas particulares, de las que tiene sensorialmente memoria y experiencia, adquiere de una manera inventiva la ciencia de algo que no sabía; procediendo de lo conocido a lo desconocido<sup>1086</sup>.

De modo sintético, resume aquí el Angélico el modo como el hombre causa la ciencia en sí mismo. Nos dice que la génesis del saber se verifica aplicando principios generales a cosas particulares. Estos principios generales son conocidos por todos los hombres, pero dicho conocimiento no es propiamente científico. Para que lo sea es necesario particularizar, concretar, deducir de dichos principios conclusiones que los expliciten. En este texto, a diferencia del anterior, aparece la principalidad del entendimiento agente en la génesis del saber. Mientras que en el texto de la cuestión *De Veritate* tienen más protagonismo esas semillas de las ciencias, que son los principios primeros, en este de la *Summa Theologiae* es la luz del entendimiento agente la que aparece con claridad como principio activo de la ciencia y, por consiguiente, se ve resaltada aún más la afirmación según la cual el hombre no es un sujeto pasivo del conocimiento de la realidad. De este modo, puede concluirse que el principio de la ciencia es una luz, una iluminación que realiza la propia alma en virtud de su actualidad y por la cual puede llegar a poseer todo el orden del universo y de sus causas.

En lo que respecta a la génesis del saber lo cierto es que para Tomás de Aquino, tanto en un texto como en otro, la doctrina es la misma: toda ciencia se inicia definitivamente en el encuentro entre la luz del entendimiento agente con las cosas sensibles. Para que el hombre sea capaz de generar la ciencia requiere radicalmente de un principio interior que es la luz del entendimiento agente y los primeros principios; y de un principio exterior que está dado por esas “determinadas materias” conocidas por los sentidos. Así lo enseña explícitamente el mismo Tomás de Aquino en otra cuestión de *De Veritate*:

La ciencia de nuestra mente procede, en parte de lo que es intrínseco y en parte de lo que es extrínseco, no solo de las cosas que están separadas de la materia, sino también de las cosas sensibles mismas<sup>1087</sup>.

---

<sup>1086</sup> *Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiae, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter quaedam universalia principia omnium scientiarum. Cum autem aliquis huiusmodi universalia principia applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam et experimentum per sensum accipit; per inventionem propriam acquirit scientiam eorum quae nesciebat, ex notis ad ignota procedens* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1, in c.).

<sup>1087</sup> *Et ideo prae omnibus praedictis positionibus rationabilior est sententia philosophi, qui ponit scientiam mentis nostrae partim ab intrinseco et partim ab extrinseco esse; non solum a rebus a materia separatis, sed etiam ab ipsis sensibilibus* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.10, a.6, in c.).

El hábito de ciencia se genera en el entendimiento humano en virtud de un principio interior y de un principio exterior, lo cual se debe a su modo propio de conocer que está, lógicamente, fundado en su modo de ser. Como enseña el profesor José María Petit, la adquisición de la ciencia en el alma humana se entiende más perfectamente bajo la luz de una correcta interpretación del hilemorfismo y desde una correcta interpretación de la noción de alma humana, es decir, de la mente del que conoce<sup>1088</sup>. Pasamos, por tanto, a estudiar más profundamente dichos principios necesarios para que el hombre adquiriera la ciencia por sí mismo.

### 3.3.1.- Necesidad radical de un principio intrínseco en la génesis de la ciencia en el hombre

El modo por el que el hombre adquiere la ciencia por sí mismo, sin necesidad de maestro, está fundado, tal como lo señala Petit, en la naturaleza de su alma y en el modo en el que dicha alma conoce. En efecto, el modo de conocer del hombre sigue irremediabilmente al ser de su alma –*operari sequitur esse*–. Es la naturaleza misma del alma la que posibilita al hombre la adquisición de la ciencia en tanto que, aun siendo acto de un cuerpo que tiene la vida en potencia, su actualidad le posibilita tener el ser en sí misma y subsistir. Así dice Tomás de Aquino:

El alma es forma del cuerpo por su propia esencia no por algo añadido. De todos modos, en cuanto se relaciona con el cuerpo, es forma; mientras que en cuanto supera los límites corporales recibe el nombre de espíritu o sustancia espiritual<sup>1089</sup>.

En efecto, el alma es para el Angélico, *hoc aliquid*, en tanto que es subsistente por su grado de inmaterialidad, no obstante, no lo es como teniendo una naturaleza completa, sino en tanto que “perfeccionando la naturaleza humana como forma del cuerpo”<sup>1090</sup>. Se encuentra de esta manera a modo de horizonte en un emplazamiento límite en la escala de los entes, existe unida a un cuerpo, pero participa de la naturaleza espiritual. Es esta naturaleza la que le permite gozar de la inteligibilidad y de la intelectualidad propia de los seres que existen sin materia<sup>1091</sup>.

---

<sup>1088</sup> PETIT, J.M. “Principios fundamentales de la tarea docente según santo Tomás”, p. 195.

<sup>1089</sup> *Ad quantum dicendum quod anima secundum suam essentiam est forma corporis, et non secundum aliquid additum. Tamen in quantum attingitur a corpore, est forma; in quantum vero superexcedit corporis proportionem, dicitur spiritus, vel spiritualis substantia* (TOMÁS DE AQUINO. *De Spritualibus creaturis*, a.2, ad 4).

<sup>1090</sup> *Relinquitur igitur quod anima est hoc aliquid, ut per se potens subsistere; non quasi habens in se completam speciem, sed quasi perficiens speciem humanam ut forma corporis* (TOMÁS DE AQUINO. *De Anima*, a.1, in c.).

<sup>1091</sup> “La raíz de la inteligibilidad es la inmaterialidad” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.14, a.1, in c.).

Esa inmaterialidad, por tanto, es la que de modo más radical le posibilita la adquisición de la ciencia y de todo conocimiento intelectual. Así lo enseña Tomás de Aquino cuando refiriéndose a la ciencia en Dios, reflexiona en la *Summa Theologiae* sobre la naturaleza del conocimiento en los siguientes términos:

Las formas, cuanto más inmaterial es, tanto más se acercan a la infinitud. Así, pues, queda claro que la inmaterialidad es lo que hace que algo sea cognoscitivo: y según el grado de inmaterialidad, así será el grado de conocimiento<sup>1092</sup>.

Es en virtud de esa inmaterialidad constitutiva del alma humana que esta puede adquirir la ciencia. Sin esta inmaterialidad del alma no habría posibilidad alguna de ciencia ni de conocimiento intelectual en el hombre. Tomás de Aquino es claro en sostenerlo: "Tiene la sustancia del alma humana inmaterialidad; y por esto tiene naturaleza intelectual, porque toda sustancia inmaterial es intelectual"<sup>1093</sup>. De ahí que pueda definirse esta naturaleza intelectual, sostiene Canals, "como la que compete al ente en cuanto tal al poseer el ser con independencia de la materia"<sup>1094</sup>.

Ahora bien, esa inmaterialidad radical, fundamento de la inteligibilidad y de la intelectualidad, se da en el alma humana de un modo muy específico y muy diverso al modo como se da en los demás seres intelectuales, lo que supone una manera muy concreta y particular de adquirir la ciencia.

#### a) *La ciencia en el entendimiento divino*

De acuerdo a lo dicho, es evidente que en Dios se da el grado sumo de conocimiento y de ciencia. En efecto, siendo Dios el acto subsistente de ser, sin mezcla alguna de potencialidad, se da en Él el grado sumo de la inmaterialidad y por ello existe en la cima del conocimiento y de la intelectualidad como inteligible subsistente e infinito. Como el mismo Tomás de Aquino afirma:

Porque Dios está en lo sumo de la separación de la materia, siendo absolutamente inmune de toda potencialidad, resulta que Él mismo es máximamente cognoscitivo y

---

<sup>1092</sup> *Unde et supra diximus quod formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.14, a.1, in c.).

<sup>1093</sup> *Habet enim substantia animae humanae immaterialitatem, et, sicut ex dictis patet, ex hoc habet naturam intellectualem: quia omnis substantia immaterialis est huiusmodi* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.II, cap. 77, n.2).

<sup>1094</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 497, ver nota 21.

máximamente cognoscible; por lo que a su naturaleza, según que tiene ser realmente, según esto mismo le compete la cognoscibilidad<sup>1095</sup>.

Dios es Acto puro de Ser, máxima perfección entitativa y, por tanto, máximamente cognoscitivo. Pero ¿cognoscitivo de qué? ¿Qué es aquello a lo que está referido el entendimiento divino? Pues precisamente a aquello que es cognoscible de modo absoluto, esto es, el mismo Dios Subsistente. En efecto, si la raíz de la intelectualidad y de la inteligibilidad es la inmaterialidad, es evidente, que aquello que es máximamente inmaterial, será lo máximamente cognoscitivo de sí mismo. De tal manera que el acto puro de inteligibilidad, formalmente idéntico con el acto puro de intelectualidad, o entender subsistente, no puede ser entendido, en la cima del ascenso analógico, como una simple aprehensión de un objeto existente en un inteligente en acto o como un conocimiento superior de lo otro que el mismo cognoscente, sino como la infinita y plena conciencia del espíritu infinito, constituida por el acto subsistente de ser. Lo primero que se entiende así es el mismo entender subsistente, porque entender es ser. Sin esta presencia del espíritu a sí mismo, posible por su ausencia absoluta de materia, no habría conocimiento alguno.

Esto no significa en modo alguno que Dios no conozca lo otro que Él; no obstante, dichas cosas las ve no en sí mismas, sino en Sí mismo, en cuanto que su Esencia contiene la imagen de lo que no es Él<sup>1096</sup>. Dios no conoce porque tiene presencia en Él de cosas cognoscibles, sino que conoce porque es absoluta presencia de Sí mismo. Este modo de acercarse al conocimiento nos posibilitará una mayor comprensión del conocimiento intelectual humano y, por tanto, de la manera cómo su entendimiento adquiere la ciencia.

En Dios hay, por tanto, ciencia en grado sumo, aunque esa ciencia no sea cualidad o hábito, sino sustancia y acto puro. Si predicamos la ciencia de Dios, es evidente que ha de sustraérsele de su significación toda la imperfección que puede encontrarse en las creaturas, haciendo solo referencia a lo que en ella hay de perfección. Así en Él no hay adquisición ni génesis de la ciencia, entendida como una actualización de una potencia, sino que la ciencia divina es el mismo Ser subsistente.

---

<sup>1095</sup> (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 11, a.2, in c.).

<sup>1096</sup> *Sic igitur dicendum est quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.14, a.5, in c.).

b) *La génesis de la ciencia en el entendimiento angélico*

Son los ángeles formas inteligibles subsistentes, espíritus puros, sin mezcla alguna de materialidad, por lo que, de acuerdo a lo que llevamos dicho, no solo entienden sino que se entienden a sí mismos por su substancia<sup>1097</sup>. Poseen esa presencia que tiene el espíritu a sí mismo, propia de todo cognoscente intelectual; no obstante, su entender no es su ser, como ocurre en el Entendimiento Divino, puesto que el ángel es un ser creado, un espíritu finito. No es el Ser sino que tiene el ser participado según la medida de su esencia, por lo que su entendimiento se compara al ente universal como la potencia al acto. Todo entendimiento creado, dice Tomás de Aquino, “por el hecho de serlo, no está en acto con respecto a todo lo inteligible, sino que se relaciona con ello como la potencia con el acto”<sup>1098</sup>.

Consiguientemente, no tendrá su conocimiento carácter de infinitud entitativa, porque esta solo se da en quien es el Acto puro de ser, el *Ipsum Esse Subsistens*. Aun así, el primer objeto de su entender es su propia esencia, porque, aunque haya que distinguir entre lo actual y lo potencial dada su estructura metafísica, sin embargo, con respecto a sí mismo está siempre en acto de conocerse. Como afirma el Aquinate, “el entender su esencia es la propia perfección de su esencia misma”<sup>1099</sup>. Dicho de otro modo, si bien es cierto que en el ángel existe la composición acto-potencial propia de toda creatura, de modo que en el orden del conocimiento intelectual su ser no es su entender, la facultad cognoscitiva siempre está en acto perfecto respecto a la misma esencia o sustancia. Y en ese mismo acto de conocimiento esencial se patentiza como existente.

Esto es lo que propiamente se llama intuición, un conocimiento en el que lo que es entendido es a la vez poseído existencialmente en el mismo sujeto que conoce. Lo que es entendido por el entendimiento es algo que está presente no solo según su ser inteligible, como está presente el árbol en el entendimiento humano, sino que está presente según su ser natural. Y el ángel, por su absoluta inmaterialidad, está presente a sí mismo según su misma esencia, sin mediar discurso ni abstracción, una verdadera visión intelectual.

---

<sup>1097</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 55, a.1, in c.

<sup>1098</sup> *Unde omnis intellectus creatus, per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 79, a.2, in c.).

<sup>1099</sup> *Quia hoc quod est intelligere suam essentiam, est propria perfectio suae essentiae* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 87, a.3, in c.).

Dado ese grado de perfección en su naturaleza inmaterial, dado el grado de participación en el ser del que goza el entendimiento angélico, si bien no le posibilita conocer lo otro que sí mismo por su misma esencia, como es el caso de Dios, sí que lo conoce en su misma esencia, aunque sirviéndose de diversas especies. Así lo enseña Tomás de Aquino al sostener que “el ángel por su esencia no puede conocerlo todo, sino que, para conocer algo, necesita que su entendimiento sea enriquecido con algunas especies”<sup>1100</sup>.

Siguiendo a Proclo dice Tomás de Aquino que cuando la inteligencia angélica “entiende su esencia, entiende las otras realidades y, por esta razón, cuando entiende las otras realidades, se entiende a sí misma”<sup>1101</sup>. El ángel, comenta Neuman, al conocer su esencia, conoce también lo diverso de sí<sup>1102</sup>, pero no lo conoce en el exterior de sí mismo, puesto que la mente del ángel está como orientada por su grado de inmaterialidad hacia su propia esencia, sino que conoce lo diverso de sí en lo más íntimo de sí mismo. Si el entendimiento del ángel al conocerse a sí mismo conoce lo otro, se debe a que tal realidad resplandece con la misma luminosidad que compete al ángel en cuanto que es inteligible en acto.

De esta manera, la intelectualidad angélica ha de ser entendida como potencial en orden al conocimiento de lo otro, dado el carácter de referencia infinita a todo ente que define la intelección en cuanto tal, pero esta potencialidad está siempre actuada por su propio acto. Así el ángel tiene en virtud de su propia intrínseca y especial inteligibilidad, por la que siempre se entiende en acto a sí mismo, la inherencia de las especies o formas innatas por las que posee siempre el principio de conocimiento de lo otro que sí misma. Así, las especies o formas le son connaturales al ángel; no son recibidas de las cosas, sino que es Dios quien infunde las especies en el mismo acto con el que da el ser a la naturaleza intelectual. Nos encontramos entonces ante un conocimiento dado por naturaleza y no por adquisición. En este sentido, afirma santo Tomás que “en el ángel la ciencia no es engendrada sino infundida”<sup>1103</sup>.

---

<sup>1100</sup> *Angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere; sed oportet intellectum eius aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.55, a.1, in c.).

<sup>1101</sup> *Ostendo quomodo intelligentia intelligat alia, nunc ad ostendendum quomodo intelligat seipsam inducitur haec propositio quae etiam invenitur CLXVII in libro Procli, sub his verbis: omnis intellectus seipsum intelligit.* (TOMÁS DE AQUINO. *Super De Causis*, lectio 13).

<sup>1102</sup> NEUMAN, M.R. *Metafísica de la inteligibilidad y la autoconciencia*. Pamplona: EUNSA, 2012, p.143.

<sup>1103</sup> *In Angelo autem non generatur scientia, sed naturaliter adest* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.54, a.4, ad 1).

De allí que el hecho de que el conocimiento angélico no tenga como punto de partida el mundo exterior, de ningún modo supone una imperfección en el conocimiento angélico antes bien, una mayor perfección en el grado de conocer, según lo que hemos señalado más arriba, acerca de que el conocimiento, antes que hacer referencia a la intencionalidad de un objeto diverso del sujeto cognoscente, supone la autopresencia del espíritu a sí mismo. En efecto, no se da en modo alguno en el ángel el discurrir de una cosa a otra, a saber, llegar de lo conocido a lo desconocido. Su entendimiento se asemeja a “una tabla pintada o a un espejo en el que resplandecen las nociones de todas las cosas”<sup>1104</sup>. Como señala García del Muro: “Este modo de posesión de sí mismo, la intuición intelectual, fundamenta la connatural posesión, por parte del espíritu puro, de toda ciencia. Es por su intrínseca actualidad por la que cualquier sustancia intelectual es, en cierto modo, todo, ya que su entendimiento es comprensivo de todo ente”<sup>1105</sup>.

Es desde su misma inteligibilidad en acto, a saber, desde su autopresencialidad que el ángel conoce todo lo que conoce. La conciencia que tiene de sí el ángel al subsistir como inteligente e inteligible en acto, permite que se le patentice, en la intimidad de su ser, el ente conocido como poseedor directo de la esencia por él aprehendida<sup>1106</sup>. El ángel aparece entonces con dos fundamentales características: 1) Intuición intelectual de propio yo en su esencia siempre identificado con la conciencia en acto; y 2) posesión innata de las ideas como principio de intelección objetiva de lo otro<sup>1107</sup>.

De acuerdo a lo que hemos estudiado, si se trata de la posesión o adquisición de la ciencia en Dios y en el ángel, es preciso sostener que solo presenta un principio intrínseco. En razón de la inmaterialidad, la ciencia se constituye desde la misma intimidad del ser intelectual que dice en su interior lo que tiene entendido. En este sentido, y con respecto a la ciencia que poseen por naturaleza, no se da en ellos ninguna generación de ciencia desde el exterior, a partir de un maestro que se la comunique con signos sensibles.

---

<sup>1104</sup> *Unde intellectus noster comparatur tabulae in qua nihil est scriptum; intellectus autem Angeli tabulae depictae, vel speculo, in quo rerum rationes resplendent* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.8, a.9, in c.). Ver también TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.55, a.2.

<sup>1105</sup> GARCÍA DEL MURO, J. *Ser y conocer*. Barcelona: PPU, 1992, p., 280.

<sup>1106</sup> NEUMAN, R. Op. Cit., p. 154.

<sup>1107</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 508.



c) *La génesis de la ciencia en el alma humana*

Corresponde ahora estudiar el alma humana, la cual ocupa el último lugar en el género de las sustancias intelectuales. Pero a diferencia de Dios y del ángel, su participación en el ser es de tal modo deficiente, que está muy cercana a la materia, al punto que la atrae a participar de su ser, constituyendo con ella un compuesto único, una única sustancia, aunque el ser sigue siendo del alma y no depende de la materialidad. Así lo enseña Tomás de Aquino:

Por ser entre las sustancias intelectuales la que más tiene de potencia, es tan cercana a las cosas materiales que las acoge a participar de su ser, de tal modo que del alma y del cuerpo resulta un solo ser en un solo compuesto, si bien aquel ser, en cuanto que es del alma, no depende del cuerpo<sup>1108</sup>.

El alma humana posee una naturaleza intelectual, es un espíritu y, como tal, participa de esa autopresencia que funda y permite todo conocimiento objetivo. Pero de las sustancias intelectuales es la que más tiene de potencia, es la menos perfecta, la última en la escala de los seres que participan de la naturaleza espiritual; de modo que aunque puede hacerse presente a sí misma por su ser inmaterial, esa autopresencia no es perfecta y total –como en el ángel–, sino que está oscurecida por su necesaria unión con el cuerpo. De esta manera la inteligibilidad y la intelectualidad del alma tienen un modo propio que impide que se manifieste de una manera puramente espiritual. El entendimiento humano es luz, ciertamente, porque participa del *esse* de tal modo que su actualidad le permite no solo conocer, sino conocerse; le permite volver sobre sí y entenderse a sí mismo<sup>1109</sup>. Pero, por su deficiente participación de la luz Divina, en parte es potencia, pura capacidad de entender, pero no es entendimiento en acto. Dicho de otro modo, el entendimiento humano está absolutamente vacío de todo conocimiento hasta ser actualizado<sup>1110</sup>.

Esta potencialidad es lo que posibilita compararlo a la materia prima en el orden de los entes sensibles. El entendimiento es como una tabla rasa en la que no hay nada

---

<sup>1108</sup> *Et propter hoc quod inter alias substantias intellectuales plus habet de potentia, ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus, ut res materialis trahatur ad participandum esse suum, ita scilicet quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito, quamvis illud esse, prout est animae, non sit dependens a corpore. Et ideo post istam formam, quae est anima, inveniuntur aliae formae plus de potentia habentes et magis propinquae materiae in tantum quod esse earum sine materia non est* (TOMÁS DE AQUINO. *De ente et essentia*, cap. III, *in fine*).

<sup>1109</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. IV, cap.11.

<sup>1110</sup> Privada de toda idea connatural o innata, lo está asimismo de toda actualidad en este orde, pues el acto sigue a la forma en el orden intencional como en el orden natural. Pero la actualidad es la condición intencional fundamental de la inteligibilidad: la mens [...] tiene, originariamente, poder para entender, no para ser entendida. BOFILL, J. "Metafísica del sentimiento", en CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, pp. 109-110.

escrito. Así, tal como la materia prima requiere una forma para estar en acto en el ser sensible, el entendimiento paciente requiere una especie para estar en acto en el orden inteligible<sup>1111</sup>.

Dicha especie solo puede provenir desde el exterior, desde las cosas materiales. Por eso, no se trata de que el alma por tener corporeidad sea potencial y menos perfecta en el orden de los seres espirituales, sino que porque es menos perfecta, porque participa menos del acto de ser, es que requiere unirse a un cuerpo, requiere, para llegar al pleno conocimiento de sí, traer hacia sí la realidad que existe fuera del alma a partir de las facultades cognoscitivas sensibles que abran su ser a la posesión intencional del universo corpóreo. La imperfección del alma humana es, entonces, la que exige que se una a un cuerpo dotado de los órganos necesarios para ser inmutados por la realidad exterior. Los sentidos, ciertamente, son perfecciones del hombre, pero en el plano del conocimiento son una deficiente participación del entender. Así lo afirma Tomás de Aquino con absoluta claridad: “El sentido es por causa del entendimiento, y no a la inversa. El sentido es, incluso cierta deficiente participación del entendimiento”<sup>1112</sup>. Por eso hemos visto que los espíritus puros como Dios y el ángel no poseen sentidos. No porque carezcan de una perfección, sino precisamente porque su perfección intelectual les posibilita entender la realidad mirando en su interior. El alma humana, pura potencia en el orden de los inteligibles, está orientada hacia el mundo material a fin de poder alcanzar su actualización.

Ahora bien, dicho universo corpóreo es inteligible solo en potencia, por lo que no puede ser entendido en cuanto revestido de materialidad. El alma humana carece de las formas determinadas que por su propia naturaleza espiritual está destinada a conocer, mientras que tales formas o naturalezas existen en las cosas mismas, sin actual inteligibilidad en ellas. De modo que el entendimiento humano solo puede hacerse todas las cosas en tanto que pueda traer hacia sí la realidad desprovista de materia. Es preciso por tanto, no solo afirmar la necesidad de facultades sensibles que de algún modo lleven al interior del alma humana a los entes corpóreos, sino que, como señala Tomás de Aquino:

---

<sup>1111</sup> *Intellectus enim possibilis est ut potentia existens in esse intelligibili; fit autem actu per speciem intelligibilem, sicut materia prima fit actu in esse sensibili per formam naturalem* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.II, cap.98, n.2). Señala Verneaux: “Por limitada e imperfecta que sea la inteligencia humana, no deja de ser una inteligencia que tiene por objeto el ser. Evidentemente le son desconocidas una infinidad de cosas. De hecho y con derecho, las formas superiores del ser, y muy especialmente Dios le son incomprensibles. Pero no hay nada que le sea completamente inaccesible” (VERNEAUX, R. *Filosofía del hombre*, p. 99).

<sup>1112</sup> *Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, q.77, a.7, in c.).

Es preciso poner una virtud en el entendimiento, que haga inteligibles en acto, por abstracción de las especies de las condiciones materiales. Y por esto es necesario poner el entendimiento agente<sup>1113</sup>.

En efecto, si bien el hombre posee un entendimiento paciente en razón del cual puede pasar de no entender a entender, es necesario afirmar otra dimensión en su entendimiento que posibilite hacer inteligible las imágenes recibidas. No es posible explicar la adquisición del conocimiento intelectual recurriendo solamente a la potencialidad del entendimiento. Se vuelve del todo necesario poner en la facultad intelectual un acto que haga los inteligibles. Dicho de otro modo, es necesario sostener que a diferencia de los espíritus puros, que poseen dicho entendimiento siempre actualizado por las especies infundidas por Dios, el entendimiento humano al participar más deficientemente del *esse*, no está siempre en acto, antes bien, está en potencia de entender, es pura capacidad de entender y debe pasar al acto en virtud de una luz intelectual en acto, puesto que como lo afirma Tomás de Aquino, “nada pasa de la potencia al acto, sino por un ente en acto”<sup>1114</sup>.

Esa luz es el entendimiento agente, la cual emana de la misma perfección del alma en cuanto presente a sí misma, ya que por su perfección entitativa es capaz de volver sobre sí misma y entenderse: *Redire ad essentiam suam*<sup>1115</sup>. En efecto, el entender humano no está rebajado a la pura potencia inteligible e intelectual, sino que participa también de la actualidad propia de los seres intelectuales y de su luminosidad, por la que resplandece para sí y se conoce a sí misma según que tiene ser. Este es el conocimiento existencial que posee el alma de sí misma y que da razón de todo otro conocimiento. Si el hombre puede entender algo es porque radicalmente puede conocerse a sí mismo, posee autoconciencia. Sin dicho conocimiento de sí, el alma no sabría que es ella la que entiende y, por tanto, no entendería. Sobre este conocimiento afirma Alberto Caturelli:

Hay en el hombre una evidencia primera y que constituye un ineliminable saber originario que está supuesto en todo juicio posterior y por el que es posible todo juicio: Cuando digo A es B, aquel saber originario, significado en la cópula, está supuesto a todo y constituye una presencia implícita en la mente de todo hombre<sup>1116</sup>.

---

<sup>1113</sup> *Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.79, a.3, in c.).

<sup>1114</sup> *Nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 79, a.3, in c.).

<sup>1115</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.14, a.2, ad 1.

<sup>1116</sup> CATURELLI, A. *Reflexiones para una filosofía cristiana de la educación*, pp. 14-15.

¿Cómo acaso sería posible conocer la naturaleza de algo, sin saber a la vez que es uno quien lo conoce? Este conocimiento que tiene el alma de sí misma por el que tiene conoce que existe, que es el modo de autoconciencia de la mente humana, está constituido, al igual que en las otras sustancias espirituales, por la subsistencia en sí de la mente propia de una sustancia inmaterial. Tomás de Aquino, luego de referirse al conocimiento existencial que el alma tiene de sí misma en virtud de sus actos, afirma que además existe otro conocimiento existencial que no es por los actos, sino por la sola presencia:

Para tener el primer modo de conocimiento de la mente basta la misma presencia de la mente, que es principio del acto, por el que la mente se percibe a sí misma, y por eso se dice que se conoce por su presencia<sup>1117</sup>.

Este conocimiento no es un accidente del alma, no es algo añadido a la esencia, sino que es la misma esencia del alma que, por su inmaterialidad, se conoce a sí misma y subsiste<sup>1118</sup>. Siempre, por tanto, dice Forment, “la autoconciencia, la subsistencia de sí mismo y la inmaterialidad, coinciden”<sup>1119</sup>. De tal manera, sostiene Tomás de Aquino, que si “un arca pudiese subsistir en sí misma, se entendería a sí misma, puesto que la inmunidad de la materia es la razón esencial de la intelectualidad”<sup>1120</sup>.

Desde ahí, desde esa inmaterialidad que posee el alma humana, surge la luz que permite iluminar las imágenes para que el entendimiento paciente pueda entender. Es en esa presencia de sí misma a sí misma, esa autopresencia que tiene el alma, que es posible acercarse a la generación de la ciencia en el hombre. Si el alma no tuviera algún grado de autopresencialidad, no podría su luz intelectual constituirse en acto de las especies inteligibles. La ciencia solo es posible, por tanto, gracias a este

---

<sup>1117</sup> *Nam ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.87, a.1, in c.).

<sup>1118</sup> Y en cuanto al conocimiento habitual digo que el alma se ve por su propia esencia, esto es, que del hecho de que su esencia es presente a sí misma puede pasar al acto del conocimiento de sí misma, como el que tiene el hábito de alguna ciencia, por la misma presencia de ese hábito, es capaz de percibir aquello a lo que se extiende dicho hábito. Pues, para que el alma perciba que existe y atienda a lo que acontece en ella, no se requiere hábito alguno, sino que basta para ello la sola esencia del alma, que está presente a la mente, pues de ella proceden los actos en los que actualmente se percibe a sí misma (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.10, a.8). Nuestro entendimiento no puede entender nada en acto antes de abstraer de las imágenes; ni siquiera puede tener noticia habitual de las otras cosas distintas a sí mismo, a saber, las que no existen en él mismo, antes de la mencionada abstracción, porque las especies de los otros inteligibles no le son innatas; pero su esencia le es innata, de modo que no le es necesario adquirirla de las imágenes [...] y por eso la mente, antes de que abstraiga de las imágenes, tiene conocimiento habitual de sí misma, por el que puede percibir que existe (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.10, a.8, ad 1).

<sup>1119</sup> FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*, p. 167

<sup>1120</sup> *Ad duodecesimum dicendum quod si arca esset sine materia per se subsistens, esset intelligens seipsam; quia immunitas a materia est ratio intellectualitatis* (TOMÁS DE AQUINO. *De spiritualibus creaturis*, a.1, ad 12).

conocimiento existencial que tiene el alma de sí y, fundado en él, el alma puede decir de sí que es, para luego descubrir qué es lo que ella es. La inteligibilidad en acto del alma humana no se alcanza a nivel objetivo esencial si previamente no se ha iluminado la imagen. Ahora bien, si la luz del entendimiento agente puede ser abstractiva, lo será en cuanto connatural al alma intelectual que es en acto inteligible.

En tanto que es potencia, es una *tabula rasa* en la que nada hay escrito, pero en cuanto es acto, puede elevar las imágenes a la actual inmaterialidad, de modo que puedan ser entendidas por el entendimiento paciente. Sin la actualidad del alma por la que hace aparecer lo inteligible que hay en la imagen, nada se podría entender. Y no es que el entendimiento agente sea el que entiende, puesto que no lo es<sup>1121</sup>, pero es el que posibilita con su actualidad y con su luz que se produzca el acto de entender las esencias de las cosas. De modo que absolutamente hablando lo inteligible existe en el inteligente solo en la interioridad e intimidad de un ente intelectual actualmente consciente de sí.

De este modo, si bien la autopresencia del alma humana no es total y, por su unión con el cuerpo, exige del conocimiento sensible para pasar al acto, hay que dejar claramente establecido que la primacía que tiene la vida sensible en el conocimiento humano, sólo es una primacía en la vía de la generación, pero no en la vía de la perfección. Es primero el sentido en el orden material, pero formalmente hablando, es la vida intelectual la que prima en el orden humano. El hombre no tiene conocimiento sensible por estar dotado de cuerpo, como ya antes se insinuó, sino que la sensibilidad se constituye radicalmente desde su naturaleza intelectual y emana del entendimiento destinado, en el mirar fuera de los sentidos externos, a introducir en la intimidad de la conciencia del hombre la revelación de la presencia de las cosas del mundo externo.

Ciertamente que el conocimiento es la posesión de lo otro en cuanto otro, pero esta dimensión sobre todo intencional que entiende el conocimiento como referido a algo fuera de sí, a una realidad exterior, aparece debido a la imperfección del conocimiento humano<sup>1122</sup> que se inicia en los sentidos, no obstante, no es lo que propiamente define

---

<sup>1121</sup> El entendimiento agente no conoce, es luz, acto, por el que y en el que se conoce. El mismo entendimiento en lo que tiene de potencialidad es paciente, necesita de algo exterior que por la luz del entendimiento agente actualice la potencia y la determine a algo uno.

<sup>1122</sup> Nuestro conocer operativo es trascender intencional y lo es por ser más ser que el no conocer, pero a su vez lo es precisamente por no ser el ser absoluto, pues en Él no tiene lugar la trascendencia intencional, porque su conocer es plenitud de ser, es conocer el ser irrestricto (SELLÉS, J.F. "Las operaciones inmanentes del conocer y del querer", *Anuario Filosófico*, 27, 1994, p. 707).

al conocimiento en el orden metafísico. El conocimiento es, principalmente autopresencia absolutísima, y por tanto, suma interioridad, absoluta intimidad.

Esta autopresencia e interioridad se da en Dios de modo pleno, en quien su Ser es su Conocer, lo cual nos hace patente que la plenitud del conocimiento no consiste en conocer muchas cosas, sino en una posesión plena de sí. A medida que descendemos en el orden de las sustancias intelectuales y nos alejamos del primer principio, esa autopresencia y simplicidad se van alejando también, de modo tal que en el hombre la posibilidad de alcanzar la actual autopresencia, supone también exterioridad, debido a la potencialidad del entendimiento. No obstante, no deja por eso de existir esa autopresencia propia de todo conocimiento intelectual. En el caso del alma humana, la participación del conocerse infinito de Dios, es el conocimiento que tiene ella de sí misma según que tiene ser, pero que no es un conocimiento que esté en acto, sino que es una disposición permanente, similar a la de un hábito cognoscitivo y anterior a toda otra intelección. De manera que, decimos con Canals que:

Aquella posesión de su propio ser es la que da al hombre la habitual subsistencia en sí mismo, que le constituye sustancialmente en habitualmente consciente de sí y es el núcleo o raíz originaria de todas las capacidades de conocimiento objetivo<sup>1123</sup>.

Todo lo anterior nos permite afirmar que aquello por lo que radicalmente la ciencia se genera en el entendimiento humano es un principio intrínseco, principio que identificamos con la luminosidad del alma. Esta luz, aun siendo deficiente ya que no es comparable con la luz divina, es el acto de los inteligibles y de ella participa el alma en virtud de su ser inmaterial, por el cual el alma es sustancialmente íntima y autopresente.

Canals afirma esto de un modo claro y magistral: “La afirmación de la existencia de la virtud intelectual de la ciencia en el origen del concebir y del juzgar demostrativamente, equivale por lo tanto a reconocer, para la perfección de la ciencia como sistema objetivo, *la necesidad de originarse en la mente misma como memoria del espíritu*”<sup>1124</sup>. Sin este principio intrínseco que es la luz del entendimiento agente, emanada de la presencia que tiene el alma de sí misma, no habría conocimiento intelectual alguno. Al ser intelectual, el alma es luminosa; atrae al objeto y lo ilumina en su interior y, dada su infinita apertura, se encuentra abierta al conocimiento de la totalidad del universo, el cual se ennoblece en el cognoscente en acto. En él alcanza un modo superior de ser, porque el ser del alma es mayor. En consecuencia, el alma conoce el ser de otro por

---

<sup>1123</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 480.

<sup>1124</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 666. *Las cursivas son nuestras.*

ser acto del inteligible y participa más perfectamente de ese Ser, que es causa del ser de todo lo que se encuentra fuera de ella. Su mismo ser explica que pueda llegar al conocimiento esencial de sí misma conociendo otros entes.

De allí que diga Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae*: “Hay en el alma un principio de ciencia: la luz del entendimiento agente”<sup>1125</sup>. El principio de la ciencia en el hombre es una luz interior, que al iluminar hace inteligible la realidad para sí mismo. A esta luz por la que la intelección humana tiene un origen intrínseco, agrega Canals, siguiendo al Doctor Angélico:

Hay que atribuir el connatural e inmediato conocimiento de aquellos conceptos primeros en que se fundan las proposiciones por sí evidentes, que son los primeros principios, instrumento de la propia luz activa del entendimiento humano<sup>1126</sup>.

Si el alma pudiera volver completamente sobre su esencia y entenderse, tendría una total autopresencia y conocería su esencia como lo primeramente aprehendido. No habría, por tanto, necesidad de principios primeros de conocimiento, a partir de los cuales conocer la realidad, puesto que lo conocería todo en su misma esencia. Pero, como se ha dicho, el entendimiento humano no es un espíritu puro, sino forma del un cuerpo, por lo que su vuelta no es completa, ni tampoco es total su autopresencia, es potencia con respecto a los inteligibles y necesita adquirir el conocimiento de la realidad a partir de otro conocimiento y este a partir de otro. Todo conocimiento, decía Aristóteles, proviene de un conocimiento preexistente. No obstante, es evidente que no es posible proceder de este modo al infinito, porque carecería de puntos de partida objetivos que garanticen la fundamentación del conocimiento, pero además porque, como señala Octavio Derisi, “un saber sin supuestos es imposible y además absurdo”<sup>1127</sup>. De ahí que aparezca evidente la conclusión que da Tomás de Aquino:

En la naturaleza humana es preciso que exista, lo mismo en el orden especulativo que en el práctico, un conocimiento de la verdad que no haya sido buscado, y justamente este conocimiento tiene que ser el principio de todo conocimiento siguiente [...], ya que los principios han de ser más estables y firmes<sup>1128</sup>.

---

<sup>1125</sup> *Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiae, scilicet lumen intellectus agentis* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1, in c.).

<sup>1126</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, pp. 434-435.

<sup>1127</sup> DERISI, O. *Introducción a la filosofía y ciencias afines*, Revista Veritas, IV, 2, pp. 99-177, CATURELLI, A. *Octavio Nicolás Derisi, filósofo cristiano*, Buenos Aires: EDUCA, p. 32.

<sup>1128</sup> *Unde et in natura humana, in quantum attingit angelicam, oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione et in speculativis et in practicis; et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis, sive practicae sive speculativae, cum principia oporteat esse certiora et stabiliora* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.16, a.1, in c.).

La génesis de la ciencia en el hombre supone, pues, unos principios primeros indemostrables y por sí evidentes, desde los que se puedan deducir y concretizar ciertas conclusiones particulares, las cuales estarían firmemente arraigadas en ellos. Estos principios no son innatos, sino connaturales al entendimiento. Tomás de Aquino dice que los primeros principios son un hábito “incoactivamente natural”, pero de ninguna manera innatos, “en el sentido de que no fuese necesario al hombre recibir el dato sensible para actuarse en orden a la concepción del ente”<sup>1129</sup>. El alma humana, ya lo hemos dicho, es una tabula rasa en la que no hay nada escrito, dada su mayor potencialidad, por lo que el conocimiento de los principios está necesariamente precedido por el conocimiento de la *quidditas* sensible. Dicho de otro modo, los principios no se conocen si no han sido referidos con anterioridad a aquello que es principiado por ellos, a saber: el ente sensible. Así lo dice explícitamente Tomás de Aquino:

Creyeron algunos que el entendimiento agente no es otra cosa que el hábito que está en nosotros de conocimiento de los principios indemostrables. Pero esto no puede ser así, porque incluso los mismos principios indemostrables los conocemos abstrayendo de los singulares. Por lo cual es necesario que preexista el entendimiento agente al hábito de los principios como causa del mismo<sup>1130</sup>.

En efecto, el entendimiento agente preexiste a dichos principios primeros y es causa de ellos. Es dicha luz inteligible connatural al hombre la que se sirve, entonces, como instrumento, de los primeros principios, al abstraer de las imágenes sensibles las especies inteligibles de las esencias de las cosas naturales. Por ello, esa presencia, aún imperfecta que tiene el alma de sí misma, se constituye –en tanto que de ella surgen los principios primeros del conocimiento– en fundamento de toda posibilidad de demostración y de adquisición de ciencia. En efecto, son los primeros principios en el hombre análogos a la esencia en el ángel, esto es, sin ellos no sería posible ningún conocimiento sobre la realidad. Como comenta Moya: “Los principios dan inteligibilidad a nuestro conocimiento, pues sin este conocimiento básico no se accedería a lo real”<sup>1131</sup>.

En este sentido es que Tomás de Aquino se refiere a los primeros principios emanados de la luz del entendimiento agente como de un “semillero de los conocimientos

---

<sup>1129</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, p.667.

<sup>1130</sup> *Quidam vero crediderunt intellectum agentem non esse aliud quam habitum principiorum indemonstrabilium in nobis. Sed hoc esse non potest, quia etiam ipsa principia indemonstrabilia cognoscimus abstrahendo a singularibus, ut docet philosophus in I Poster. Unde oportet praeexistere intellectum agentem habitui principiorum sicut causam ipsius* (TOMÁS DE AQUINO. *De Anima*, a. 5, in C.).

<sup>1131</sup> MOYA, P. *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*. Eunsa, Pamplona, 1994, p.182.



posteriores”<sup>1132</sup>, y en la cuestión 11 *De Veritate*, en un texto al que ya hemos hecho referencia, dice con claridad que “preexisten en nosotros ciertas semillas de las ciencias, esto es, unas primeras concepciones del intelecto que son conocidas, al instante, por la luz del intelecto agente”<sup>1133</sup>. Estos primeros principios son expresivos de las leyes universales del ser, y a la luz de ellos es que se han de juzgar todos los otros conocimientos y, concretamente en relación a lo que nos interesa, el conocimiento científico. Ellos no solo son principio de la ciencia, sino que en cierto modo, los conocimientos propios de la ciencia están precontenidos en los principios. Así lo enseña Tomás de Aquino explícitamente:

Y en la luz del entendimiento está de cierta manera en nosotros toda la ciencia de un modo originario, mediante las concepciones universales, que se conocen de inmediato, por dicha luz del entendimiento agente; por las cuales concepciones, como por principios universales, juzgamos de todas las otras cosas que están como precontenidas en ellos<sup>1134</sup>.

Este texto hace más patente aún la necesidad radical que tiene el hombre de generar la ciencia a partir de un principio intrínseco, puesto que la misma ciencia está de cierto modo presente en el alma, o dicho de otro modo con el mismo Doctor de Aquino: “Toda ciencia está virtualmente contenida en los principios”<sup>1135</sup>. Según esto, concluye el Angélico: “es verdadera la opinión de Platón que afirmó que todo lo que aprendemos lo teníamos ya antes en nuestra noticia”<sup>1136</sup>. Y Canals comentando este texto sostiene:

Hay entonces, cierto carácter de pre-cognición a todo aquello que pertenece a la estructura necesaria, esencial y universal, ontológica sin la que no podría realizarse ningún conocimiento intelectual de la realidad sensible<sup>1137</sup>.

En efecto, la ciencia preexiste en el alma, la ciencia está presente en lo más íntimo del entendimiento humano antes de que el hombre entienda la realidad; no obstante, no lo está en acto perfecto, sino como semillas de ciencia, contenida en esos primeros

---

<sup>1132</sup> *Quasi seminarium quoddam totius cognitionis sequentis; et in omnibus naturis sequentium operationum et effectuum quaedam naturalia semina praeexistant* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.16, a.1, in c.).

<sup>1133</sup> *Similiter etiam dicendum est de scientiae acquisitione; quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, sicut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis, et unius, et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, in c.).

<sup>1134</sup> *Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo originaliter omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.10, a.6, in c.).

<sup>1135</sup> *Cum tota scientia virtute contineatur in principiis* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.1, a.7, in c.).

<sup>1136</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 667.

<sup>1137</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, pp. 434-435.

principios que brotan de la luz inmaterial que en el alma recibe el nombre de entendimiento agente. Este, como afirma Tomás de Aquino, es “a modo de causa eficiente de la ciencia”<sup>1138</sup>.

Ahora bien, si bien Tomás de Aquino en los textos que hemos comentado más arriba sobre la génesis de la ciencia<sup>1139</sup>, hace referencia solo al entendimiento agente y al hábito de los primeros principios, como principio intrínseco en dicha generación, es preciso señalar que hay todavía un nivel más interior y más íntimo al alma que se constituye como el principio último que posibilita la adquisición de todo conocimiento y de toda ciencia, a saber, Dios mismo. En efecto, si bien es claro en afirmar el Aquinate que hay en el hombre un principio interior de la ciencia, que es la “luz del entendimiento agente, por cuya virtud ciertos principios universales de todos los saberes son naturalmente conocidos de una manera inmediata y originaria”<sup>1140</sup>, también es cierto que en otros lugares se refiere al fundamento de esa iluminación. En la misma cuestión 11 *De Veritate* afirma:

Ahora bien, esta suerte de luz de la razón por la que tales principios son para nosotros evidentes, es puesta por Dios en nosotros de modo que resulta en nosotros una cierta semejanza de la verdad increada.

La luz del entendimiento agente, es participación de la luz Divina en el alma, de modo que sin esa presencia de Dios en el alma, el hombre no podría adquirir ninguna ciencia. En efecto, la luz del entendimiento agente, como dijimos, es aquella que hace inteligible la imagen al despojarla de toda materia, pues bien, esa luz es puesta por Dios mismo en orden al conocimiento de toda la realidad: “Entre los seres inferiores nada es más perfecto que el alma humana. Por lo tanto, es necesario decir que en ella hay una energía derivada del entendimiento superior, por la que es posible iluminar las imágenes”<sup>1141</sup>. Si, tal como hemos dicho, en los primeros principios causados por la luz del entendimiento, está precontenida la ciencia, es posible concluir que Dios mismo, dando a participar su ser a la creatura intelectual, es quien causa como agente primero la ciencia en el interior del alma. Por ello del mismo modo que se dice de Dios que es quien sana todas las enfermedades (Cfr. Sal 102,3), “también se dice: *El que enseña al*

---

<sup>1138</sup> *In omni scientia discursiva oportet aliquid esse causatum: nam principia sunt quodammodo causa efficiens conclusionis* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.I, cap. 57, n.5).

<sup>1139</sup> Nos referimos a los textos *De Veritate*, 11, a.1 y *Summa Theologiae* I, q.117, a.1, in c.

<sup>1140</sup> *Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiae, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter quaedam universalia principia omnium scientiarum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 117, a.1, in c.).

<sup>1141</sup> *Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus anima humana. Unde oportet dicere quod in ipsa sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 79, a.4, in c.).

*hombre la ciencia* (Sal 93,10), en cuanto que *llevamos impresa en nosotros la luz de su rostro* (Sal 4,7), por la que se nos manifiestan todas las cosas<sup>1142</sup>. Esto lo afirma más claramente Tomás de Aquino en *De Veritate*:

Dios es la causa del saber en el hombre de un modo excelentísimo, ya que dotó su misma alma con la luz del entendimiento y le imprimió la noticia de los primeros principios, que viene a ser como gérmenes del saber<sup>1143</sup>.

En este sentido, no coincidimos con Bowen, quien sostiene que la doctrina de Tomás de Aquino alejaba a Dios de los acontecimientos. Tomás, afirma el autor, se mostraba satisfecho de haber podido dar con una respuesta decisiva a la polémica ocasionalista, si bien, en contraste con la filosofía de Agustín, “el reconocimiento de la razón humana había sido logrado a expensas del calor espiritual. Retirando a Dios del control activo del universo, se da a este un carácter mucho más austero; y la razón parece una luz bastante más opaca que la iluminación divina”<sup>1144</sup>.

Muy por el contrario, la doctrina tomista, lejos de retirar a Dios lo pone en lo más íntimo del obrar del hombre, como fundamento y sustento de su luz intelectual. Tal como lo señalamos, Dios lo hace todo y la creatura hace lo que hace. Esto, sin duda, responde al ocasionalismo porque le devuelve la causalidad a las creaturas, pero no en desmedro de Dios<sup>1145</sup>.

Es, por tanto, manifiesto que no habría ciencia en el hombre, sino en virtud de un principio activo interior que brota de lo más íntimo que existe en el hombre. Dios como maestro interior, la luz del intelecto agente y los primeros principios, permiten que el hombre desde la subsistencia misma de su alma, genere ciencia. No obstante, tal como hemos dicho, en tanto que el alma humana es forma del cuerpo, dichos principios no pueden operar propiamente sin el complemento de un principio exterior.

---

<sup>1142</sup> *Et ideo sicut de Deo dicitur, qui sanat omnes infirmitates tuas; ita de eo dicitur, qui docet hominem scientiam, in quantum lumen vultus eius super nos signatur, per quod nobis omnia ostenduntur* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1, ad 1).

<sup>1143</sup> *Quantum igitur ad utrumque, Deus hominis scientiae causa est excellentissimo modo; quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit, et notitiam primorum principiorum ei impressit, quae sunt quasi seminaria scientiarum* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.3, in c.).

<sup>1144</sup> BOWEN, J. *Historia de la educación occidental*, Barcelona: 3ª edición, Herder, 1979, Tomo II, p.219.

<sup>1145</sup> De alguna manera eso es uno de los aspectos que se espera mostrar en esta tesis: que el maestro humano no resta principalidad al discípulo, pero es verdadera causa de la ciencia en su discípulo.

### 3.3.2.- Necesidad radical de un principio extrínseco en la génesis de la ciencia en el hombre

Tal como lo hemos señalado para dar razón del principio interno por el que el hombre puede adquirir la ciencia por sí mismo, es preciso volver a insistir ahora en que el modo de adquisición del saber está fundado en la misma naturaleza del alma humana y de su entendimiento. Hemos visto ya que el alma humana participa de tal modo el *esse* que puede volver sobre su propia esencia y subsistir. De allí su capacidad de entender y, sobre todo, de entenderse a sí misma. No obstante, esa misma participación no es la del ángel, de tal manera que no subsiste con independencia absoluta de la materia, sino que está muy cercana a la materia, al punto que la atrae a participar de su ser constituyendo con ella un único compuesto. En efecto, el alma humana es forma del cuerpo y como tal, existe con el cuerpo. No es, como afirmaba Platón un espíritu encerrado en la cárcel del cuerpo, sino que es acto del cuerpo. Sucede, dice Tomás de Aquino, “como con el calor, principio de calefacción, que no es cuerpo sino que es acto del cuerpo”<sup>1146</sup>. Pero no existe el calor, si no es unido a un cuerpo, del mismo modo que el alma humana, en cuanto alma, no existe sino unida a un cuerpo, formando una unidad sustancial, que supone una conexión admirable.

Ahora bien, esa unión tiene su razón de ser en la misma operación del alma. En efecto, como explica el Angélico, “el cuerpo es necesario al alma intelectual en orden a su propia operación, entender, ya que, por su ser, no depende del cuerpo”<sup>1147</sup>. Si el alma pudiera entender sin la mediación del sentido, no existiría unida a un cuerpo porque, como el mismo Tomás de Aquino sostiene, el alma por su inmaterialidad es subsistente. Pero lo cierto es que aun siendo espiritual, es forma del cuerpo por lo que existe unida a él, de manera tal que el entendimiento está en potencia con respecto a los inteligibles y teniendo la necesidad de recibir una especie desde el exterior a partir de la cual alcanzar su actualidad intelectual y esto se lo permite la unión.

De esa manera, afirmamos con el Aquinate que “lo primero que nosotros entendemos en el estado terreno de nuestra vida es la esencia de lo material, que es el objeto de nuestro entendimiento, como hemos repetido tantas veces”<sup>1148</sup> Nuestro entendimiento

---

<sup>1146</sup> *Anima igitur, quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus, sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.75, a.1, in c.).

<sup>1147</sup> *Maxime autem videtur corpus esse necessarium animae intellectivae ad eius propriam operationem, quae est intelligere, quia secundum esse suum a corpore non dependet* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.84, a.4, in c.).

<sup>1148</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.84, a.7; Ver también en la misma *Summa Theologiae*: I, q.85, a.8; I, q.87, a.2, ad 2; I, q.88, a.1.

está volcado hacia el exterior, no sobre sí mismo como lo primeramente conocido. No es un *cogito*, ni una conciencia que se percibe a sí misma con anterioridad a toda otra realidad, como postula la filosofía moderna y contemporánea. Es, una realidad espiritual y, a la vez, forma de un cuerpo. En este sentido, dice Tomás de Aquino:

El entendimiento humano ocupa un lugar intermedio, pues no es acto de ningún órgano corporal. En cambio, es una facultad del alma que es forma del cuerpo. Y por eso, le corresponde como propio el conocimiento de la forma presente en la materia corporal individual, si bien no tal como está en la materia<sup>1149</sup>.

Si bien en un sentido el alma es acto, luz intelectual que participa de la Luz Divina, en otro sentido, por su deficiente participación en esa luz y la consiguiente información de un cuerpo, es potencia pura en el orden inteligible, es capacidad de entender y, por tanto, no puede entender sin una especie traída desde el exterior a la misma interioridad del alma. Puesto que el entendimiento no posee forma inteligible alguna y estando destinado a convenir con todo ente en la posesión de su esencia, carece, sin embargo, de toda forma por la que sea en sí mismo entendimiento en acto. Es potencialmente todas las cosas, pero no conoce ninguna en acto. El alma humana, dice santo Tomás:

No tiene en sí naturalmente noticia intuitiva de la verdad, como los ángeles, sino que conviene que la colija a partir de las cosas divisibles a través del sentido, como dice Dionisio. La naturaleza, sin embargo, nunca falla en las cosas necesarias: por tanto, convino que el alma intelectual no solo tuviera la virtud de entender sino también la de sentir<sup>1150</sup>.

El alma humana no intuye ideas eternas como los ángeles, ni tiene conocimiento de ninguna verdad sobre la realidad antes de la experiencia sensible. Las esencias, por tanto, las conoce a partir del conocimiento de las cosas materiales, que son capaces de afectar a una facultad material y orgánica, por lo que es connatural a ella la facultad sensitiva. En efecto, el sentido no es como un añadido accidental al entendimiento humano, sino que es el principio del conocimiento humano. Entendimiento y sentidos están estrechamente vinculados en el ser humano. Tanto que nuestros sentidos están

---

<sup>1149</sup> *Intellectus autem humanus medio modo se habet, non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis, ut ex supra dictis patet. Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.85, a.1, in c.).

<sup>1150</sup> *Anima autem intellectiva, sicut supra habitum est, secundum naturae ordinem, infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet; intantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut Angeli, sed oportet quod eam colligat ex rebus divisibilibus per viam sensus, ut Dionysius dicit, VII cap. de Div. Nom. Natura autem nulli deest in necessariis, unde oportuit quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.76, a.5, in c.).

como “transfixiados de espiritualidad”<sup>1151</sup>, en cierto modo intelectualizados, constituyéndose en el modo más perfecto de vida sensible. Pero por otro lado, es preciso afirmar igualmente que la inteligencia humana está “transfixiada de sensibilidad”, porque, como señala Osvaldo Lira, “si es cierto que los sentidos se hallan radicados e insertos en un alma espiritual, también lo es que la inteligencia se halla, a su vez, radicada e inserta en un alma que no es un espíritu puro, sino eminentemente sensorial”<sup>1152</sup>. Es por ello que si bien el conocimiento propiamente humano no es el que otorgan los sentidos, sino que es el que da la vida intelectual, por el cual aprehendemos las esencias de las cosas, no obstante, no le es posible entender al hombre sin la previa actividad de los sentidos.

Tanto es así, que es posible afirmar que la vocación primera del entendimiento humano no es otra que conocer la esencia del ente sensible. Canals afirma sobre esto que:

Aunque sea el ente el objeto adecuado del entendimiento como tal, el primer objeto del entendimiento humano se contiene en la esencia del ente sensible, recibido por la sensibilidad, y representado en las imágenes como propio objeto del alma intelectual humana<sup>1153</sup>.

Lo primeramente inteligible al hombre es, pues, algo extrínseco al entendimiento: Las cosas materiales en las que de alguna manera se origina su actualidad intelectual. Pero, en tanto que ha de traer dicha realidad a su interior por los sentidos, es la imagen la que propiamente aparece como la mediadora entre la realidad exterior y la acción del entendimiento. Como señala Tomás de Aquino: “El entendimiento humano, aunque pueda conocerse a sí mismo, toma sin embargo el primer comienzo de su conocimiento de algo extrínseco: porque en él no hay entender sin imagen”<sup>1154</sup>. Y en otro lugar: “Es imposible que nuestro entendimiento, en el presente estado de vida, durante el que se encuentra unido a un cuerpo pasible, entienda en acto algo sin recurrir a las imágenes”<sup>1155</sup>.

No hay entender humano sin imagen, dice el Aquinate, de manera que no hay posibilidad alguna de adquirir el hábito de la ciencia, sin la previa adquisición por los sentidos de aquellas imágenes que poseen en potencia la esencia inteligible de la

---

<sup>1151</sup> LIRA, O. Op. Cit., p. 58.

<sup>1152</sup> Ibidem, p. 59.

<sup>1153</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 421.

<sup>1154</sup> *Nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit: quia non est intelligere sine phantasmate, ut ex superioribus patet* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.IV, cap.11, n.5).

<sup>1155</sup> *Respondeo dicendum quod impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.84, a.7, in c.).

realidad. En efecto, las imágenes sensibles son el principio de nuestro conocimiento, es decir, aquello en donde comienza la operación del entendimiento, y no como algo que pasa, sino como algo que permanece, o sea, como cierto fundamento de la operación intelectual. Sobre esto dice el Angélico:

Resulta evidente que para que el entendimiento entienda en acto, y no sólo cuando por primera vez adquiriera un conocimiento, sino también en la posterior utilización del conocimiento adquirido, se precisa el acto de la imaginación y el de las demás facultades. Pues observamos que, impedido el acto de la imaginación por la lesión de un órgano, como sucede en los dementes, o impedida la facultad de la memoria, como sucede en los que se encuentran en estado de letargo, el hombre no puede entender en acto ni siquiera aquellas cosas cuyo conocimiento ya había adquirido<sup>1156</sup>.

La imagen no es inteligible, aún está provista de materialidad, de allí que sea necesario hacer aparecer aquello que en la imagen hay de inteligible, para que pueda ser captado por el entendimiento. Esta es, según hemos visto, la actividad del entendimiento agente, que en tanto que ilumina la imagen despojándola de toda materialidad a fin de hacerla inteligible, es propiamente una luz abstractiva.

En efecto, en el hombre no se da intuición como en los seres puramente espirituales, porque no está presente a sí mismo de modo actual, sino solo de modo habitual, de manera que tiene que abstraer de la imagen para poder poseer lo conocido en el entendimiento. Previo a esta abstracción de las imágenes, el entendimiento humano en razón de su potencialidad entitativa no conoce nada, ni siquiera a sí mismo, por su propia sustancia. De manera que es posible afirmar con Tomás de Aquino que:

Según esto, la operación intelectual es causada por los sentidos en lo que se refiere a las imágenes. Pero porque las imágenes no son suficientes para alterar el entendimiento posible, sino que necesitan el entendimiento agente para convertirse en inteligibles en acto, no puede decirse que el conocimiento sensible sea la causa total y perfecta del conocimiento intelectual, sino que, en cierto modo, es la materia de la causa<sup>1157</sup>.

Este texto es muy importante porque en él afirma Tomás de Aquino que la operación del entendimiento humano es causada por los sentidos. Esto que puede dar la impresión de cierta confusión entre el conocimiento sensible y el intelectual, no lo es de

---

<sup>1156</sup> *Unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis et ceterarum virtutum. Videmus enim quod, impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis; et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis; impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam praecepit* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.84, a.7, in c.).

<sup>1157</sup> *Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.84, a.6, in c.).

ninguna manera, porque la acción de entender en el hombre exige como propio de su naturaleza la presencia de la imagen. Por eso lo que dice el Angélico es que la operación intelectual es causada por los sentidos en lo que se refiere a las imágenes. Junto con ello se aprecia cómo la relación de materia y forma que hemos dicho se da en la naturaleza humana, aparece también en la naturaleza del acto de entender. Así como no existe hombre si no se da esa admirable unidad de cuerpo y alma intelectual, así tampoco hay conocimiento intelectual en el hombre si no se da esa admirable unidad entre el conocimiento de los sentidos –que es a modo de materia del conocimiento–, con el conocimiento intelectual fundado en la luz del entendimiento agente que hace los inteligibles en acto, que es como lo formal.

No hay otra manera de conocer para el hombre y por la cual llegue a la posesión del hábito científico. Para la generación de la ciencia en el entendimiento humano, por tanto, no basta aquel principio intrínseco, sino que es necesario un principio exterior que está dado por las imágenes que nos aportan los sentidos. Por eso, dice Tomás de Aquino<sup>1158</sup>, que la ciencia se genera por *via inventiva*, aplicando los principios primeros del entendimiento que son causados por la luz del entendimiento agente (principio interior), a determinadas cosas particulares conocidas por el sentido (principio exterior). En la adquisición de la ciencia no hay solo interioridad, al modo platónico, ni tampoco pura exterioridad, como postula Averroes o ciertas corrientes empiristas, sino que se da una clara implicación de ambos principios en virtud de la misma naturaleza humana. Es el principio interior el que causa la ciencia pero no sin contar con el principio exterior. El principio de la ciencia es una luz, pero en el caso del hombre, no hay conocimiento sin aquello que puede iluminarse, sin el principio que es causa material del conocimiento adquirido.

Los seres puramente espirituales, que existen naturalmente sin materia, no necesitan adquirir la ciencia, puesto que la poseen en acto, cada uno según la perfección de su ser. El hombre, en cambio, debe adquirirla en orden a conseguir su perfección intelectual, puesto que su mayor potencialidad le hace ser una *tabla rasa*. Es en virtud de los mencionados principios interior y exterior que puede adquirirla por sí mismo. Aplicando los principios universales a aquellas cosas más concretas y determinadas que recibe por los sentidos, el hombre de manera lenta y progresiva puede ir adquiriendo la ciencia. Es precisamente debido a que para adquirir la ciencia por sí mismo requiere de un principio exterior, que el hombre puede también ser ayudado por

---

<sup>1158</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.1, a.1, in c.; *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1.



un maestro que le suministre signos sensibles desde fuera que faciliten el entendimiento de la realidad.

Dios y el ángel no poseen la ciencia en virtud de un principio exterior por lo que en lo que se refiere al conocimiento natural que pueden adquirir no tienen la capacidad de ser enseñados, no son enseñables. Si tal como hemos visto, la acción de enseñar es un mover, es una acción por la cual se hace pasar a otro de no saber a saber, es evidente que dada la misma naturaleza cognoscitiva de Dios y del ángel, no hay posibilidad alguna de que se realice, en el orden natural, con respecto a ellos una acción docente<sup>1159</sup>. Mientras que el hombre, por su modo particular de adquirir la ciencia puede, además de adquirirla por sí mismo, recibirla de un maestro que posea la ciencia en acto y en virtud de esa actualidad, mueve al discípulo de potencia a acto, mueve al discípulo hacia el conocimiento. De allí que el maestro para causar ciencia en el discípulo actúa como un principio exterior acercando la realidad al entendimiento del que aprende para que pueda realizar la acción íntima de entender y juzgar con verdad sobre las cosas.

#### **4.- La disciplina o el modo en el que el maestro coadyuva al discípulo en la adquisición de la ciencia**

Estudiado el modo como el hombre puede adquirir la ciencia por sí mismo y entendiendo que la acción del maestro es una acción por la que se imita aquello que la misma naturaleza intelectual del hombre puede realizar por sí sola, podemos, siguiendo a Tomás de Aquino, ver de qué manera el maestro puede mover desde fuera el entendimiento del discípulo para que este cause la ciencia. Salvaguardado el principio interior por el que el discípulo causa en sí mismo la ciencia, corresponde salvaguardar también la causalidad exterior del maestro explicando cómo es que dicha causalidad se produce.

##### *4.1.- La interioridad del pensamiento y la exterioridad de la acción docente*

El hombre puede adquirir la ciencia por sí mismo, tal como hemos visto, para lo cual consta de un principio interior que surge de su misma espiritualidad, el cual aplicado a la experiencia que se obtiene por los sentidos, permite generar la ciencia. Es esa intimidad, esa interioridad propia del acto cognoscitivo, lo que impide que la ciencia sea

---

<sup>1159</sup> Ciertamente que un ángel puede enseñar a otro ángel pero solo con respecto a verdades de orden sobrenatural, como veremos más adelante en el capítulo octavo de la presente tesis.

causada principalmente desde el exterior en el hombre. Entender la realidad es poseer íntimamente, formando desde esa intimidad el verbo en el que la realidad es entendida. El entendimiento humano no realiza su acción propia saliendo fuera de sí, sino mirando en su interior. En tanto que está unido a un cuerpo, recibe desde el exterior las especies que le posibilitan realizar su acto, pero no entiende sino en lo más profundo de su ser. Aun reconociendo y destacando explícitamente el principio exterior en la génesis de la ciencia, no puede olvidarse que, como el mismo Tomás de Aquino enseña:

El principio que causa la ciencia es intrínseco, la luz del entendimiento agente, que causa la ciencia en nosotros, entonces llegamos, mediante la aplicación de principios universales, a algo especial que logramos mediante la experiencia cuando investigamos<sup>1160</sup>.

Ciertamente se requiere de la experiencia adquirida a través de los sentidos, pero dicha experiencia no causa ciencia por sí sola, como podrían sostenerlo las diversas corrientes empiristas o conductistas, sino que lo hace en virtud de un principio interior: la luz del entendimiento agente y los primeros principios del entendimiento. De tal manera que con el mismo Tomás de Aquino es preciso reconocer y dejar claramente establecido que el maestro no causa la ciencia desde fuera como el fuego calienta el leño o el cincel forma la figura de la estatua. En efecto, el maestro no puede ser la causa principal de lo que el discípulo entiende y dice en su interior sobre la verdad de las cosas. Pretender, por parte de un maestro, entrar en esa interioridad y causar la ciencia como única causa, no solo sería una negación de la naturaleza del modo de conocimiento humano, sino una verdadera manipulación sobre el entendimiento del discípulo. Evidentemente que el discípulo puede repetir o memorizar aquello que un maestro le comunica, pero esto en modo alguno es enseñanza, si esa repetición no ha sido interiorizada por la acción del propio alumno que aprende, llegando a determinadas conclusiones a partir de ciertos principios. Tomás de Aquino es especialmente claro en esto, puesto que solo de ese modo se salvaguarda la primacía de la interioridad humana frente a todo intento de dominio y manipulación exterior. Dice el Aquinate: “La operación exterior del que enseña nada obraría si no estuviera allí el principio intrínseco de la ciencia”<sup>1161</sup>.

---

<sup>1160</sup> *Sicut enim principaliter sanans est natura interior, sic principium principaliter causans scientiam est intrinsecum, scilicet lumen intellectus agentis, quo causatur scientia in nobis, dum devenimus per applicationem universalium principiorum ad aliqua specialia, quae per experientiam accipimus in inveniendō* (TOMÁS DE AQUINO. *De spiritualibus creaturis*, a.9, ad 7).

<sup>1161</sup> *Et quia exterior operatio docentis nihil operaretur nisi adesset principium intrinsecum scientiae* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.II, cap.75, n.15).

Expresa aquí el Doctor Angélico, en una síntesis admirable, toda la complejidad de la acción de enseñar, puesto que pone de manifiesto que dado que el hombre requiere de un principio exterior para causar la ciencia, el maestro puede contribuir desde esa exterioridad a que el discípulo cause la ciencia en sí mismo. El maestro cumpliría así la función que cumple la realidad sensible en la génesis de la ciencia, pero no como suprimiendo o ocultando esa realidad, sino como ayudando al discípulo a conocerla más plena y perfectamente de lo que podría hacerlo él por sí mismo. Las palabras del maestro, dice el Angélico, “se disponen a causar la ciencia en el entendimiento del discípulo de modo más eficaz que las cosas sensibles que están fuera del alma, en cuanto que son signos de las intenciones inteligibles”<sup>1162</sup>. En efecto, el maestro cumple el papel de principio exterior, que obra, que produce algo, contando con un principio interior. De modo que nos es posible ubicar la acción de enseñar que realiza el maestro en un lugar intermedio entre las cosas que están fuera del espíritu humano y esperan ser conocidas, y el principio interior o luz del entendimiento del propio discípulo que es quien por naturaleza desea saber y conocer la realidad.

El maestro no es, por tanto, un obstáculo que impida al alumno adquirir el conocimiento de lo real, sino que, por el contrario, es quien ayuda y fortalece el entendimiento del discípulo para que él, por sí mismo, pueda realizar aquellas operaciones por las cuales pueda engendrar la ciencia. Ni es obstáculo, ni reemplaza la acción del alumno, sino que ayuda a que el alumno conozca con su propio y personal entendimiento la realidad de las cosas. Tomás de Aquino dice que el maestro obra si y solo si está el principio interior; si no está, entonces no hay ciencia alguna. El intelecto humano es el que partiendo de los signos sensibles que son recibidos en la potencia sensitiva, puede producir la ciencia en sí mismo. En este sentido, sostiene el Angélico, “la causa próxima de la ciencia no son los signos sino la razón que discurre desde los principios a las conclusiones”<sup>1163</sup>. Puede afirmarse, por consiguiente, que aun siendo la acción de enseñar una acción exterior, es más interior que las cosas mismas, en tanto que fortalece el principio interior. Pero a la vez, es más exterior que la luz del propio alumno que causa la ciencia en sí mismo.

---

<sup>1162</sup> *Unde ipsa verba doctoris audita, vel visa in scripto, hoc modo se habent ad causandum scientiam in intellectu sicut res quae sunt extra animam, quia ex utrisque intellectus agens intentiones intelligibiles accipit; quamvis verba doctoris propinquius se habeant ad causandum scientiam quam sensibilia extra animam existentia in quantum sunt signa intelligibilium intentionum* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, ad 11).

<sup>1163</sup> *Proximum enim scientiae effectivum non sunt signa, sed ratio discurrens a principiis in conclusiones, ut dictum est* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 11, a.1, ad 4).

Así entendida la acción de enseñar, y tal como lo dijimos en el capítulo anterior, el maestro es verdaderamente causa de la ciencia, aunque no única, exclusiva y principal. La acción del maestro es causal, aunque es exterior, puesto que no pretende reemplazar al entendimiento del discípulo sino ayudarlo. Lo dice Tomás de Aquino de este modo:

El docente humano ejerce únicamente un ministerio exterior, lo mismo que el médico cuando sana; pero como la naturaleza interna es causa principal de la curación, así la luz interior del entendimiento es causa principal de la ciencia<sup>1164</sup>.

La causa principal e interior es el mismo entendimiento del discípulo, sin el cual no habría ni conocimiento ni juicio ni ciencia; pero dada su naturaleza potencial que exige la participación de un principio exterior, el maestro humano puede, realizando ese ministerio exterior<sup>1165</sup>, causar la ciencia como causa *quasi* instrumental y subsidiaria. Por ello afirma el Angélico que así como se dice que el médico, aunque opere exteriormente, produce la salud, así también se dice que un hombre enseña la verdad aun cuando la anuncia exteriormente. No obstante, de acuerdo a lo que llevamos dicho, se ve que no es idéntica la acción del médico y la del maestro, puesto que la de este último es, aun siendo exterior, más interior o, dicho de otro modo, más cercana a la acción íntima del discípulo, que la acción del médico que sana, que permanece siempre como exterior.

El maestro enseña verdaderamente, causa en el discípulo la ciencia pero, nos ha dicho Tomás de Aquino, nada obraría si no estuviera en el discípulo el principio interior. Por eso, contra lo que decía Platón, el conocimiento no existe ya terminado en las almas humanas, pero el principio vital y activo del conocimiento, sí que se encuentra en nosotros<sup>1166</sup>. De modo que existe una co-causalidad, una causalidad conjunta, de maestro y discípulo, que opera en el mismo interior del que aprende. El maestro que conoce la realidad, ayuda al discípulo a que desde su propio interior genere el hábito de ciencia. Hallar la verdad y comprenderla intelectualmente es algo que el maestro no puede hacer por el discípulo: nadie puede suplir la inteligencia de otro. Pero sí cabe que el maestro oriente, suscite, ayude, ilumine y así facilite desde fuera un proceso

---

<sup>1164</sup> *Ad primum ergo dicendum quod, sicut iam dictum est, homo docens solummodo exterius ministerium adhibet, sicut medicus sanans, sed sicut natura interior est principalis causa sanationis, ita et interius lumen intellectus est principalis causa scientiae* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1, ad 1).

<sup>1165</sup> Barrio dice, comentando a Tomás de Aquino que el maestro es una "ayuda instrumental externa". BARRIO MAESTRE, J. M. *El balcón de Sócrates. Una propuesta frente al nihilismo*, pp. 80-81.

<sup>1166</sup> Cfr. MARITAIN, J. *La educación en este momento crucial*, p. 44.

interior<sup>1167</sup>. En este sentido, coincidimos con Maritain, quien señala que la pedagogía moderna ha ayudado a recuperar la principalidad del discípulo en la génesis de la ciencia, y en este sentido, la “escuela activa”, debería ser estimulada y amplificada. Pero esto, solo en la medida que dicha corriente pedagógica “no olvide que el maestro es también causa eficiente y un agente real, aunque auxiliar solamente y cooperador de la naturaleza”<sup>1168</sup>. En efecto, si no se realiza esta consideración, todos los esfuerzos en recuperar la centralidad del niño, se esfumarán en el aire.

#### 4.2.- *Verba doctoris y plenitud de ciencia*

Establecido el carácter exterior de la acción del maestro, así como su causalidad *quasi* instrumental, todavía queda por resolver cómo se ejerce dicha causalidad, es decir, cómo un hombre puede, desde el exterior, ayudar a otro a que cause en sí mismo la ciencia. Si efectivamente, tal como hemos dicho, el maestro cumple aquella función de principio exterior en la génesis de la ciencia, es evidente que no se puede enseñar si no es a través de signos sensibles. Si el discípulo quisiese adquirir la ciencia por sí mismo, debería partir por la experiencia sensible, puesto que solo aplicando los principios evidentes y universales a esa experiencia puede avanzar en el conocimiento. El maestro, que imita lo que la naturaleza hace por sí sola, busca también presentarle de modo sensible al discípulo la realidad. No puede traspasarle aquella ciencia que tiene en su entendimiento sin medio alguno. Y lo hace, en primerísimo lugar, a través de palabras sensibles. Así lo enseña Tomás de Aquino:

El que es instruido por un hombre no recibe inmediatamente la ciencia de las especies inteligibles que se aposentán en la mente de éste, sino que las recibe por medio de palabras sensibles, como signos de los conceptos mentales<sup>1169</sup>.

Es por eso que santo Tomás afirma que “la instrucción se recibe principalmente por el oído”<sup>1170</sup>, y en el sermón *Puer Iesus* que “para que el hombre se perfeccione en sabiduría es necesario que escuche de buena gana”<sup>1171</sup>. Toda la *disciplina*, la acción

---

<sup>1167</sup> Cfr. BARRIO MAESTRE, J.M. *El balcón de Sócrates. Una propuesta frente al nihilismo*, Madrid: Rialp, 2004.

<sup>1168</sup> MARITAIN, J. *La educación en este momento crucial*, p. 46.

<sup>1169</sup> *Ad secundum dicendum quod ille qui addiscit ab homine non accipit immediate scientiam a speciebus intelligibilibus quae sunt in mente ipsius, sed mediantibus sensibilibus vocibus, tanquam signis intellectualium conceptionum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, III, q.12, a.3, ad 2).

<sup>1170</sup> *Instructio praecipue recipitur per auditum* (TOMÁS DE AQUINO. *In I Met.*, lect. 1, n.12).

<sup>1171</sup> *Homo in sapientia proficiat necessarium est quod libenter audiat* (TOMÁS DE AQUINO. *Sermo Iesus Proficiebat*).

mediante la que el maestro desde el exterior busca causar la ciencia, se ordena como a su fin a que el alumno conciba la verdad que aquel ha concebido en su interior<sup>1172</sup>.

Las formas inteligibles, a partir de las cuales se constituye la ciencia recibida de la enseñanza, son reproducidas por el discípulo, inmediatamente por su entendimiento agente, pero mediatamente por aquel que enseña. Pues el que enseña propone signos de las cosas inteligibles, a partir de los cuales el entendimiento agente toma las intenciones inteligibles y las reproduce en el entendimiento posible<sup>1173</sup>.

La transmisión de conocimiento se realiza mediante palabras, que operan como signos. Dice Tomás de Aquino: “el que enseña expone al otro, mediante signos, este proceso de la razón que él hace en sí mismo con la razón natural y, de esta manera, la razón natural del discípulo, por los signos que le son propuestos, alcanza, como por ciertos instrumentos, el conocimiento de las cosas ignoradas”<sup>1174</sup>. Bien sabido es que para san Agustín, los signos no eran causa de ningún aprendizaje, ni de ninguna ciencia, sino que son meros estimulantes que traen las ideas a la conciencia, puesto que el principio del conocimiento viene por iluminación. Tomás de Aquino, en cambio, sostiene que los signos son los que pueden causar el conocimiento en el discípulo, al contener la ciencia del maestro.

En efecto, no es la palabra exterior en tanto que tal la que es capaz de comunicar la ciencia, sino una palabra que sea signo de la palabra interior, aquella en la que el hombre ha conocido y contemplado la realidad. Nada pasa de la potencia al acto, como es el caso del discípulo, sino en virtud de un agente en acto. El maestro es causa eficiente de la ciencia en el discípulo, por lo que no bastan las palabras exteriores para mover, sino que es preciso que posea la ciencia en acto. No basta, para enseñar, la naturaleza racional del maestro, así como su capacidad de proferir palabras sensibles, sino que es necesario que tenga una cierta perfección para así comunicar aquello que al discente le falta. La enseñanza, afirma Tomás de Aquino, implica en el docente o maestro:

---

<sup>1172</sup> Cfr. MARTÍNEZ, E. *Persona y educación en Santo Tomás de Aquino*, p. 317.

<sup>1173</sup> *Ad undecimum dicendum, quod in discipulo describuntur formae intelligibiles, ex quibus scientia per doctrinam accepta constituitur, immediate quidem per intellectum agentem, sed mediate per eum qui docet. Proponit enim doctor rerum intelligibilium signa ex quibus intellectus agens accipit intentiones intelligibiles, et describit eas in intellectu possibili* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, ad 11).

<sup>1174</sup> *Unde et secundum hoc unus alium dicitur docere quod istum decursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa et sic ratio naturalis discipuli, per huiusmodi sibi proposita, sicut per quaedam instrumenta, pervenit in cognitionem ignotorum* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, in c.).

La perfecta acción de la ciencia, por lo que es necesario que aquel que enseña o es maestro, tenga explícita y perfectamente la ciencia que causa en otro, como llega a tenerla el que aprende por la enseñanza<sup>1175</sup>.

De allí que ese *verbum doctoris* sea primordialmente palabra pronunciada en el interior de la mente. Solo si el maestro ha dicho en su interior lo que las cosas son, solo si ha juzgado sobre la realidad, puede dirigirse al entendimiento de otro a través de palabras sensibles. De otro modo, si no ha concebido nada en su interior, serán palabras vacías, desprovistas de contenido e incapaces de causar la ciencia en el alumno. Estas palabras exteriores, por tanto, solo causan en tanto que significan aquellas pronunciadas en el interior. En este sentido, se puede afirmar que en última instancia es la ciencia del maestro la que mueve al discípulo, es por ella que el entendimiento del discípulo puede moverse hacia la ciencia. Pero, evidentemente, la ciencia del maestro no puede actuar directamente sobre la inteligencia del discípulo, en razón de la corporeidad, de allí la necesidad de palabras sensibles. “El lenguaje exterior por medio de la voz nos es necesario a nosotros debido al obstáculo del cuerpo”<sup>1176</sup>. El signo es la versión sensible del pensamiento del maestro y esta versión es el instrumento del que ha de valerse el entendimiento del alumno para elaborar el pensamiento correspondiente. No es la palabra algo contrario a la naturaleza de las cosas que afecta negativamente al discípulo porque le impide su creatividad o el contacto con la misma realidad, por el contrario, la palabra es signo de la realidad entendida por el maestro en lo más profundo de su ser. Precisamente por eso, la palabra del maestro (signo actual de lo inteligible) es más próxima al discípulo, más íntima al entendimiento del que aprende, que la misma realidad exterior, puesto que mientras que esta es inteligible en potencia, aquella es signo actual de lo inteligible. Si el maestro enseña es porque ha entendido la realidad y la palabra es el medio más adecuado para llevar al alumno hacia ella, no para alejarlo o transmitirle la subjetividad del maestro.

Podemos concluir con Enrique Martínez sosteniendo que solo existe enseñanza “en la medida en que el educando escuche una palabra en la que la realidad ya esté entendida: la palabra del maestro”<sup>1177</sup>. De ahí que en la educación tenga una especial importancia el cuidado de las palabras. Un maestro que “no utilice adecuadamente los términos, o que no prepare convenientemente su razonamiento, más que promover

---

<sup>1175</sup> *Doctrina autem importat perfectam actionem scientiae in docente vel magistro; unde oportet quod ille qui docet vel magister est, habeat scientiam quam in altero causat, explicite et perfecte, sicut in addiscente acquiritur per doctrinam* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.2, in c.).

<sup>1176</sup> *Ad secundum dicendum quod locutio exterior quae fit per vocem, est nobis necessaria propter obstaculum corporis* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.107, a.1, ad 2).

<sup>1177</sup> MARTÍNEZ, E. *Persona y educación en Santo Tomás de Aquino*, p.317.

hábitos científicos creará confusión en sus oyentes, alejándoles de la verdad”<sup>1178</sup>. La oposición dialéctica entre palabras y cosas, como si la utilización de las primeras alejara de las segundas, no obedece a la naturaleza propia de la acción de enseñar según la entiende el mismo Tomás de Aquino. No obstante, si esas palabras sensibles no fuesen expresión de la realidad, sí que podrían convertirse en ocasión de manipulación o ideología.

#### 4.3.- *Modos por los que el maestro causa la ciencia en el discípulo a través de su palabra*

Habiendo visto que, dado el modo que tiene el hombre de adquirir la ciencia por sí mismo, el maestro que actúa imitando la naturaleza debe realizar el acto de enseñar a través de signos sensibles, principalmente palabras que sean signos de la realidad entendida, corresponde ahora mostrar los modos por los que el maestro, a través de dichas palabras, puede llevar al discípulo hacia la adquisición de la ciencia. Para lo cual es conveniente volver a poner nuestra atención en aquellos textos fundamentales de Tomás de Aquino sobre el maestro que aparecen en la *Summa Contra Gentiles*, en *De Veritate* y finalmente, en la *Summa Theologiae*.

#### 4.3.1.- *Los modos por los que el maestro enseña la ciencia en la Summa Contra Gentiles*

En la *Summa Contra Gentiles* aparece a modo de principio explícito la idea fundamental según la cual el maestro para realizar su acción propia debe imitar la naturaleza, de ahí que nos aparezca especialmente interesante su estudio. Dice el Tomás de Aquino, después de aludir a los dos modos por los que se adquiere la ciencia que “el que enseña comienza a enseñar al modo como el que descubre comienza a descubrir”<sup>1179</sup>. Toda la reflexión que hemos venido desarrollando hasta ahora sobre la actividad del maestro, aparece sintetizada magistralmente en esta afirmación.

Se ha mostrado cómo el maestro es verdadera causa de la ciencia en el discípulo, pero causa *quasi* instrumental, esto es, que coadyuva al discípulo a que por sí mismo realice aquellos actos que le llevan a la adquisición del conocimiento. Junto con ello se ha visto cómo la investigación o descubrimiento –*inventio*– es el modo por el que el hombre puede adquirir la ciencia por sí mismo, contando con su entendimiento que por

---

<sup>1178</sup> Idem.

<sup>1179</sup> *Docens igitur hoc modo incipit docere sicut inveniens incipit invenire* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.II, cap.75, n.15).



naturaleza tiene que adquirir en el exterior las especies que le posibilitan la generación de la ciencia. Pues bien, Tomás de Aquino, fundado en estos principios advierte que el maestro que comunica la ciencia a su discípulo no puede hacerlo de cualquier modo, sino considerando primerísimamente el modo como el hombre descubre y, según eso, debe obrar en su acción docente disponiendo al discípulo a que lo haga. De esta manera aparece aquí con claridad la principalidad de la acción del discípulo que aprende. La acción de enseñar no supone un vaciamiento de la ciencia que está en el maestro a la mente del discípulo como si se tratara de llenar un recipiente vacío. Tampoco, tal como lo hemos señalado, de esculpir todo lo bellamente que se quiera, en el alma del alumno como si este fuera un trozo de mármol que pasivamente recibe la acción magisterial. Muy por el contrario, fundado en el modo propio de conocer de la inteligencia humana, el Aquinate concibe la enseñanza como un ayudar a que el discípulo descubra por sí mismo, que se ponga en disposición de investigar, de adquirir el conocimiento con su esfuerzo y actividad intelectual. En este sentido, se pueden aplicar de modo apropiado al maestro las palabras de Gustave Thibon:

Mi deseo no es tanto aportar una enseñanza como suscitar un diálogo. No soy uno de esos maestros dominantes cuya autoridad, rechazando toda discusión, impone su yugo y sus límites al pensamiento de sus discípulos. De ambicionar alguna autoridad sería la de "hacer pensar". Prefiero una viva oposición a una aprobación muerta [...] La verdadera influencia no consiste en modelar desde fuera el espíritu del otro a nuestra imagen y semejanza, sino en despertar en su interior el artista latente que esculpirá desde dentro una obra imprevisible para nosotros y quizá extraña a nuestros deseos<sup>1180</sup>.

Aun siendo una acción exterior la que realiza el maestro, no es un moldear ni un adoctrinar, sino un "hacer pensar" en la realidad, un ayudar desde el conocimiento que el maestro tiene, a que el discípulo pueda comprenderla. Tomás de Aquino no entiende la acción del maestro como un puro dar lecciones que el alumno debe padecer y repetir, sino que la entiende como una actividad en la que el alumno, principal agente del aprendizaje, debe moverse al acto de entender. Y en tanto que el que descubre cuenta con los primeros principios de su entendimiento y con la realidad sensible, con el universo que le rodea y al cual está ordenado a conocer, siguen de allí los modos por los que el maestro puede ayudar a su discípulo. Dice Tomás de Aquino:

El que enseña comienza a enseñar al modo como el que descubre comienza a descubrir, es decir, ofreciendo a la consideración del discípulo los principios que él conoce; porque toda disciplina y toda ciencia se forma del conocimiento preexistente, ya llevando aquellos principios a conclusiones, ya proponiendo

---

<sup>1180</sup> THIBON, G. *Nuestra mirada ciega ante la luz*. Madrid: Palabra, 1973, p. 49.

ejemplos sensibles por los cuales en el alma del discípulo se formen las imágenes necesarias para entender<sup>1181</sup>.

Se aprecia en este texto cómo el Aquinate, luego de establecer el principio antes comentado, pasa a explicitarlo manifestando los diversos modos por los que el maestro enseña al discípulo. Aunque en la *Summa Theologiae* estarán más desarrollados, ya aparecen aquí los dos modos por los que el maestro comunica la ciencia: 1) Llevando al discípulo de los principios a las conclusiones; y 2) ofreciéndole imágenes necesarias para que entienda. Expliquemos estos dos puntos:

1.- El maestro ayuda al discípulo llevando esos principios a las conclusiones; dicho de otro modo, mostrando al discípulo cómo las conclusiones están contenidas en los principios primeros. En este modo que tiene el maestro de obrar, sí hay comunicación de ciencia, porque es la acción mediante la que el maestro causa ciencia haciendo que el discípulo pueda realizar un juicio conclusivo a partir de unas premisas anteriores y, en consecuencia, generar verdadero conocimiento.

2.- El maestro enseña proponiendo ejemplos sensibles con los que se forman en el alma del discípulo las imágenes necesarias para la intelección. En este caso, el maestro presenta imágenes necesarias para que al discípulo le sea más fácil la deducción de los principios.

#### 4.3.2.- *Los modos por los que el maestro enseña la ciencia en De Veritate*

En la cuestión 11 de *De Veritate*, en la que Tomás de Aquino reflexiona en profundidad sobre el maestro, no aparece, curiosamente, una enumeración explícita de los modos por los que el maestro comunica la ciencia al discípulo, aunque a lo largo de toda la cuestión se aprecia como el maestro enseña proponiendo signos a modo de instrumento que permitan al discípulo adquirir el saber. En efecto, dice el Aquinate:

Porque el que enseña expone al otro, mediante signos, este proceso de la razón que él hace en sí mismo con la razón natural y, de esta manera, la razón natural del discípulo, por los signos que le son propuestos, alcanza, como por ciertos instrumentos, el conocimiento de las cosas ignoradas.<sup>1182</sup>

---

<sup>1181</sup> *Docens igitur hoc modo incipit docere sicut inveniens incipit invenire: offerendo scilicet considerationi discipuli principia ab eo nota, quia omnis disciplina ex praeexistenti fit cognitione, et illa principia in conclusiones deducendo; et proponendo exempla sensibilia, ex quibus in anima discipuli formentur phantasmata necessaria ad intelligendum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.II, cap. 75, n.15).

<sup>1182</sup> *Unde et secundum hoc unus alium dicitur docere quod istum decursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa et sic ratio naturalis discipuli, per huiusmodi sibi proposita, sicut*

De este modo podemos afirmar que la acción de enseñar por la que un maestro es causa de la ciencia en su discípulo supone manifestarle a través de ciertos signos sensibles, como son las palabras o ejemplos sensibles, el proceso deductivo que él mismo realizó en su interior, para que a modo de instrumento, le permita al alumno realizar aquellos actos que causen la ciencia. Se ve entonces que, o bien por silogismos o bien por ejemplos sensibles, el maestro puede ayudar a causar la ciencia en el entendimiento del alumno.

En el artículo 3 de la misma cuestión 11 aparece una referencia acerca de los modos por los que es posible comunicar la ciencia, pero no en relación al maestro humano sino al ángel. Dice allí Tomás de Aquino: “El ángel no manifiesta la verdad desconocida mostrando su propia substancia, sino proponiendo otra verdad más conocida o, también, confortando la luz del intelecto”<sup>1183</sup>. Vemos también que aparecen dos maneras de manifestar la verdad: En el primer caso el que posee la ciencia se la comunica al que no la posee dividiendo la verdad, presentándola en proposiciones menos universales y, por tanto, haciéndola más fácilmente conocida por el discípulo; mientras que en el segundo caso, el que enseña fortalece o refuerza la luz del entendimiento del que aprende.

Aunque no trata de la cuestión del maestro in recto, Tomás de Aquino hace mención a estos dos modos de enseñar en la cuestión 9 de *De Veritate* en la que trata sobre el conocimiento angélico, cuestión que será analizada en profundidad más adelante<sup>1184</sup>. Allí hablando sobre la enseñanza de un ángel a otro, hace referencia al maestro humano sosteniendo que este lo hace de dos modos: en primer lugar, proponiéndole signos sensibles a través de los cuales lo conduce hacia la adquisición del saber y, en segundo lugar, sirviéndose de la palabra como medio para llevar al discípulo a entender aquello que por sí solo no podía. Es claro que este segundo modo es aquel que dice relación con el fortalecimiento del entendimiento que posibilita deducir las conclusiones desde los principios.

---

*per quaedam instrumenta, pervenit in cognitionem ignotorum* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, in c.).

<sup>1183</sup> *Ad nonum dicendum, quod Angelus non manifestat veritatem ignotam per hoc quod substantiam suam demonstrat; sed aliam veritatem magis notam proponendo, vel etiam lumen intellectus confortando* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.3, ad 9).

<sup>1184</sup> Ver el capítulo octavo de la presente tesis.

#### 4.3.3.- Los modos por los que el maestro enseña la ciencia en la *Summa Theologiae*

Aunque la doctrina sobre los modos por los que el maestro enseña la ciencia al discípulo ha permanecido siempre inalterable en la obra de Tomás de Aquino, a nuestro juicio, es en la *Summa Theologiae* donde aparecen mejor descritos y mejor sistematizados. Por ello es que la estudiamos aquí más detenidamente.

Después de haber explicado cómo el hombre adquiere la ciencia por sí mismo, señala explícitamente que “todo el que enseña procura conducir (*ducit*) al que aprende de las cosas que este ya conoce al conocimiento de las que ignora”<sup>1185</sup>. Toda ciencia y toda enseñanza se originan en un conocimiento preexistente, por lo que el maestro ha de llevar al discípulo de los principios primeros que posee de modo natural a conclusiones más particulares en las que se conozca la realidad de modo verdadero y cierto. A diferencia del principio que había asentado en la *Summa Contra gentiles*, en la que ponía de manifiesto la primacía del alumno que descubre, en esta formulación, sin negar de ningún modo lo anterior, parece reforzar la idea según la cual la enseñanza supone la acción de un maestro que conduce, que guía a su discípulo hacia el conocimiento, a partir de su propia ciencia adquirida, según aquello de que nada pasa de la potencia al acto, sino por algo que esté en acto<sup>1186</sup>.

Es importante resaltar este principio de la *Summa Theologiae* frente a las corrientes pedagógicas actuales que piden que el maestro actúe lo menos posible, incluso animándolo a administrar sus silencios y a callar “a tiempo y a destiempo”<sup>1187</sup>. Tomás de Aquino, en cambio advierte, que “todo el que enseña procura conducir”<sup>1188</sup>, esto es, realizar una acción orientada hacia la adquisición del conocimiento. Lejos de callar, el maestro ha de conducir al discípulo a través de su palabra, de los signos en los que ha comprendido la realidad que desea comunicar.

Luego, de modo explícito –porque en los textos anteriores los señala sin enumerarlos– Tomás de Aquino afirma que el maestro puede ayudar a que el discípulo adquiriera el conocimiento de la realidad, de dos modos:

---

<sup>1185</sup> *Unde et quilibet docens, ex his quae discipulus novit, ducit eum in cognitionem eorum quae ignorabat* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1, in c.).

<sup>1186</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3, in c.

<sup>1187</sup> “El profesor como mediador del aprendizaje elige y selecciona los contenidos (formas de saber) y los métodos (formas de hacer) más adecuados para tratar de desarrollar las capacidades previstas, debe saber administrar sus silencios y callar “a tiempo y a destiempo” (BRUNA, T. Método de enseñanza centrado en el estudiante. Universidad de Playa Ancha. [http://umd.upla.cl/cursos/didactica/temas/ud3/page\\_01.htm](http://umd.upla.cl/cursos/didactica/temas/ud3/page_01.htm) Consulta: 15 enero 2014).

<sup>1188</sup> *Unde et quilibet docens, ex his quae discipulus novit, ducit eum in cognitionem eorum quae ignorabat* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1, in c.).

El primer modo es el que consiste en proponer algunos auxilios o instrumentos de los que el entendimiento del discípulo se sirve para adquirir la ciencia, como cuando le ofrece algunas proposiciones menos universales, de las que, sin embargo, puede el discípulo juzgar por las que ya conoce, o como al presentarle algunos ejemplos sensibles, semejantes u opuestos, o todo lo que tenga el mismo fin, por cuyo medio el entendimiento del que aprende es conducido (*manuducitur*) al conocimiento de la verdad que ignoraba<sup>1189</sup>.

Este primer modo, que podemos denominar *manuducere*, conducir de la mano, supone ofrecer al entendimiento del discípulo proposiciones menos universales al entendimiento del discípulo o ejemplos sensibles, que le posibiliten la acción de su propio entendimiento en orden a adquirir la ciencia por sí mismo. Junto con este modo de conducir o ayudar al discípulo, Tomás de Aquino pasa a describir el segundo en los siguientes términos:

El segundo modo es el de confortar (*confortare*) el entendimiento del que aprende, mas no por medio de alguna virtud activa, pues todos los entendimientos humanos son de un mismo grado en la jerarquía de la naturaleza, sino en cuanto que muestra el nexo entre los principios y las conclusiones al discípulo, que tal vez no tiene la capacidad para pasar por sí solo de las unas a las otras<sup>1190</sup>.

Este segundo modo es el que podemos denominar *confortare*, fortalecer, esto es vigorizar, dar fuerza al entendimiento del discípulo llevándolo de los principios a las conclusiones, que es lo que precisamente hace el que investiga por sí mismo. Pero puede ocurrir que el hombre no sea capaz de hacerlo por sí solo, y entonces el maestro fortalece su entendimiento para que lo haga.

De esta manera podemos afirmar que son dos modos mediante los que el maestro puede comunicar la ciencia al discípulo, dos modos mediante los cuales puede coadyuvar al alumno a que sea capaz de adquirir el hábito de la ciencia, a saber, el *manuducere* y el *confortare*<sup>1191</sup>, que pasamos a profundizar a continuación.

---

<sup>1189</sup> *Ducit autem magister discipulum ex praecognitis in cognitionem ignotorum, dupliciter. Primo quidem, proponendo ei aliqua auxilia vel instrumenta, quibus intellectus eius utatur ad scientiam acquirendam, puta cum proponit ei aliquas propositiones minus universales, quas tamen ex praecognitis discipulus diiudicare potest; vel cum proponit ei aliqua sensibilia exempla, vel similia, vel opposita, vel aliqua huiusmodi ex quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotae* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1, in c.).

<sup>1190</sup> *Alio modo, cum confortat intellectum addiscentis; non quidem aliqua virtute activa quasi superioris naturae, sicut supra dictum est de Angelis illuminantibus, quia omnes humani intellectus sunt unius gradus in ordine naturae; sed in quantum proponit discipulo ordinem principiorum ad conclusiones, qui forte per seipsum non haberet tantam virtutem collativam, ut ex principiis posset conclusiones deducere* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1, in c.).

<sup>1191</sup> Millán Puelles en su obra *La formación de la personalidad humana* llama a estos actos: ayuda y refuerzo. No obstante, como él mismo señala, el término de ayuda parece convenirle a ambos actos por los cuales el maestro comunica la ciencia al discípulo. Formentín en su trabajo sobre angeología y educación sostiene que “La acción magistral consta de una doble función, a saber, informar la inteligencia y fortalecerla” (FORMENTÍN, J. “La educación del hombre en función de la angeología

a) *Primer modo por el que el maestro comunica la ciencia: Manuducere*

El maestro para comunicar su ciencia obra imitando lo que hace la naturaleza, esto es, ofrece a la inteligencia del discípulo signos exteriores mediante los que por sí mismo pueda causar la ciencia. El primer modo, hemos visto, es aquel por el cual el maestro conduce a su alumno hacia la ciencia usando ciertos auxilios o instrumentos tales como ciertas proposiciones menos universales o dándole ejemplos palpables o cosas similares u opuestas a partir de las que el que aprende puede generar la ciencia en sí mismo. Para designar este modo de enseñar el Aquinate utiliza la expresión *manuducere*.

El término *manuducere* es utilizado por Tomás de Aquino también, en otros lugares que no hacen referencia directa a la acción de enseñar, no obstante, guardan una profunda relación con ella, por lo que conviene examinar algunos a fin de comprender mejor el sentido que tiene en relación a la enseñanza y a este modo particular de ayudar al discípulo en la adquisición de la ciencia.

En la *Summa Theologiae*, a propósito de la superioridad de la ciencia sagrada o Teología sobre “todas las demás ciencias tanto especulativas como prácticas”<sup>1192</sup>, Tomás de Aquino en la respuesta a una de las objeciones afirma que pese a que las ciencias inferiores toman sus principios de las superiores, el hecho de que la Teología tome algo de la Filosofía no la hace inferior. Esto debido a que la Teología no recurre a la Filosofía por necesidad sino para explicar mejor sus conceptos. De tal manera, concluye, el Aquinate:

Que lo hace no por defecto o incapacidad, sino por la fragilidad de nuestro entendimiento, pues, a partir de lo que conoce por la razón natural (de la que proceden las otras ciencias) es conducido, como llevado de la mano, hasta lo que supera la razón humana y que se trata en la ciencia sagrada<sup>1193</sup>.

---

según Tomás de Aquino”, *Revista de Pedagogía comparada*, núm. 34, Vol. IX, Barcelona, 1974, p.201).

<sup>1192</sup> *Respondeo dicendum quod, cum ista scientia quantum ad aliquid sit speculativa, et quantum ad aliquid sit practica, omnes alias transcendit tam speculativas quam practicas. Speculativarum enim scientiarum una altera dignior dicitur, tum propter certitudinem, tum propter dignitatem materiae. Et quantum ad utrumque, haec scientia alias speculativas scientias excedit* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.1, a.5, in c.).

<sup>1193</sup> *Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis; sicut architectonicae utuntur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum quod sic utitur eis, non est propter defectum vel insufficientiam eius, sed propter defectum intellectus nostri; qui ex his quae per naturalem rationem (ex qua procedunt aliae scientiae) cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.1, a.5, ad 2).

Un sentido similar, pero todavía más claro, es el que utiliza en los siguientes textos: Refiriéndose a la causalidad de la devoción, dice Tomás de Aquino que “de la debilidad de nuestro espíritu proviene el que, así como necesitamos que las cosas sensibles nos lleven como de la mano al conocimiento de lo divino, otro tanto nos acontezca en lo referente al amor”<sup>1194</sup>. Y en otro lugar, en un texto de grandísima profundidad antropológica y espiritual, refiriéndose a la necesidad que tiene el hombre de realizar actos exteriores en el culto de latría, luego de afirmar que la unión con Dios es interior y espiritual, sostiene que no obstante:

El alma humana necesita para su unión con Dios ser llevada como de la mano por las cosas sensibles: porque, como dice el Apóstol (Rom 1,20), *las perfecciones invisibles de Dios nos son conocidas por medio de las criaturas*. Por eso es necesario que en el culto divino nos sirvamos de elementos corporales para que, a manera de signos, exciten la mente humana a la práctica de los actos espirituales con los que ella se une a Dios.

En estos textos se aprecia con claridad como por la fragilidad del entendimiento humano, último en la escala de los seres intelectuales, que como hemos señalado anteriormente, es potencia pura en el orden inteligible –lo cual supone la necesidad de unirse a un cuerpo para obtener de la realidad exterior las especies que requiere para entender–, necesita para acercarse al conocimiento de lo divino y para su unión con Dios, ser conducido de la mano (*manuducere*) por las cosas sensibles. Estas actúan como una guía exterior que permite al hombre elevarse a la realidad inmaterial.

Es la naturaleza de nuestro entendimiento, que tiene como objeto las esencias que existen en la realidad sensible, lo que exige que sea llevado de la mano, conducido a modo de un infante, por las criaturas materiales. En varios lugares se refiere explícitamente a ello. Por ejemplo, también en la *Summa Theologiae*, en la cuestión 39 de la primera parte, refiriéndose a la relación entre las Personas en la Trinidad y la esencia, sostiene que:

Nuestro entendimiento, que es conducido como de la mano al conocimiento de Dios partiendo de las criaturas, es necesario que considere a Dios según el modo que tiene a partir de las criaturas<sup>1195</sup>.

---

<sup>1194</sup> *Ad secundum dicendum quod ea quae sunt divinitatis sunt secundum se maxime excitantia dilectionem, et per consequens devotionem, quia Deus est super omnia diligendus. Sed ex debilitate mentis humanae est quod sicut indiget manuduci ad cognitionem divinorum, ita ad dilectionem, per aliqua sensibilia nobis nota. Inter quae praecipuum est humanitas Christi, secundum quod in praefatione dicitur, ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur.* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.82, a.3, ad 2).

<sup>1195</sup> *Respondeo dicendum quod intellectus noster, qui ex creaturis in Dei cognitionem manuducitur, oportet quod Deum consideret secundum modum quem ex creaturis*

Esta misma idea está expresada en el siguiente texto en el que Tomás de Aquino se refiere a la conveniencia de que la persona del Espíritu Santo fuese enviado sensiblemente:

Dios provee a todas las cosas según el modo de ser de cada una. [...] Lo que naturalmente exige el hombre es que las cosas visibles le lleven a lo invisible como llevado de la mano. De este modo, fue necesario que lo invisible de Dios se manifestase al hombre por medio de lo visible<sup>1196</sup>.

En el *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, en referencia a aquello de lo que trata la Filosofía Primera vuelve sobre la misma idea:

La Filosofía Primera es acerca de las primeras substancias que son las substancias inmateriales, acerca de las cuales se especula no solo en cuanto son substancias, sino en cuanto son tales substancias, esto es, inmateriales. Acerca de las cosas sensibles, sin embargo, no se especula en cuanto son tales substancias, sino en cuanto son substancias, o entes, o en cuanto por ellas somos conducidos a las substancias inmateriales<sup>1197</sup>.

Nuevamente aparece clara la enseñanza del Aquinate según la cual para el entendimiento humano es necesario ser conducido a lo invisible por lo visible, a lo espiritual por la realidad material, puesto que su imperfección le impide conocer directamente lo que no tiene materia. Ahora bien, la realidad sensible es el principio exterior por el cual el hombre adquiere la ciencia por sí mismo, como hemos mostrado, y Tomás de Aquino no duda en afirmar que dicha realidad, dicho principio exterior en la génesis de la ciencia, realiza una labor de conducción cuando se trata de acceder a realidades que están por encima de las capacidades propias del intelecto. Ese movimiento por el cual el hombre va de lo sensible a lo espiritual, de lo material a lo puramente inmaterial, es designado por el Aquinate con el término *manuducere*.

Ahora bien, la acción del maestro precisamente tiene su fundamentación en esa radical necesidad de la inteligencia de contar con imágenes recibidas de la realidad sensible, que él puede suministrar al discípulo en virtud de la ciencia que posee. De ahí, que resulte adecuado designar con el término *manuducere* a la actividad por la que el

---

*assumit. In consideratione autem alicuius creaturae, quatuor per ordinem nobis occurrunt* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.39, a.8, in c.).

<sup>1196</sup> *Respondeo dicendum quod Deus providet omnibus secundum uniuscuiusque modum. Est autem modus connaturalis hominis, ut per visibilia ad invisibilia manuducatur, ut ex supra dictis patet, et ideo invisibilia Dei oportuit homini per visibilia manifestari* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.43, a.7, in c.).

<sup>1197</sup> *Prima enim philosophia est de primis substantiis quae sunt substantiae immateriales, de quibus speculatur non solum in quantum sunt substantiae, sed in quantum substantiae tales, in quantum scilicet immateriales. De sensibilibus vero substantiis non speculatur in quantum sunt tales substantiae, sed in quantum sunt substantiae, aut etiam entia, vel in quantum per eas manuducimur in cognitionem substantiarum immaterialium* (TOMÁS DE AQUINO. *In VII Metaph.*, lect.11, n. 26).



maestro presenta a la mente del discípulo la realidad sensible para que por sí mismo realice los actos que le permitan entender dicha realidad.

Además de la cuestión 117 de la *Summa Theologiae*, que citamos más arriba, Tomás de Aquino utiliza la expresión *manuducere* en la cuestión 9 de la obra *De Veritate*, para referirse propiamente a este modo de comunicar la ciencia. Dice en relación a la iluminación angélica:

De otro modo, en la medida en que a alguien se propone algún signo sensible, a partir del cual alguien puede ser llevado como de la mano respecto al conocimiento de algo inteligible. Y así el sacerdote se dice que ilumina el pueblo, según Dionisio, en la medida en que administra y muestra los sacramentos, lo que constituye un llevar de la mano respecto a las cosas divinas inteligibles<sup>1198</sup>.

La acción de conducir referida a la enseñanza dice relación especial a la enseñanza a partir de la realidad sensible, menos universal, más concreta, desde la que se busca elevar al entendimiento del discípulo a realidades más inteligibles. Pero es claro que por este modo de enseñar, como señala Millán Puelles, el maestro no expone la manera en la que hay que pasar de las premisas a las conclusiones, sino que moviéndose principalmente en el orden material y sensible, se limita a dotar y proveer al discípulo de ciertos instrumentos cuyo uso hace posible a este el tránsito deductivo con más facilidad que si careciese de ellos<sup>1199</sup>.

También en la cuestión 8 de la misma obra hace una referencia en la que ahonda sobre esta acción docente y es que sucede en algunos discípulos que, conociendo las causas de algo, conocen inmediatamente los efectos que se siguen de ella. Estos, por tanto, no requieren ser conducidos hacia dicho conocimiento. No obstante, la debilidad del entendimiento de alguno puede impedir que consiga esa mirada sobre las cosas. Por eso enseña Tomás de Aquino:

Se podría decir que, incluso si el conocimiento de las criaturas no pertenece de ningún modo a la bienaventuranza, no se sigue de allí que todo el conocimiento de las criaturas esté desligado de la visión beatífica. Porque, cuando se conoce la causa, algunos efectos son conocidos inmediatamente en ella, mientras que otros todavía siguen siendo bastante ocultos. Por ejemplo, algunas conclusiones pueden extraerse inmediatamente de los principios de la demostración, mientras que otros no pueden ser extraídos sino por medio de numerosos instrumentos o auxilios, y uno

---

<sup>1198</sup> *Alio modo in quantum alicui proponitur aliquod sensibile signum, ex quo quis potest manuduci in alicuius intelligibilis cognitionem. Et sic sacerdos dicitur illuminare populum, secundum Dionysium, in quantum populo sacramenta ministrat et ostendit, quae sunt manuductiones in divina intelligibilia* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.9, a. 1, in c.).

<sup>1199</sup> Cfr. MILLÁN PUELLES, A. *La formación de la personalidad humana*, p. 143.

no puede llegar a conocer esto último por sí mismo, sino que debe ser llevado de la mano a ellos por alguien más<sup>1200</sup>.

Se aprecia en este texto cómo insiste el Aquinate en que la menor perfección de algunos entendimientos supone una ayuda mediante signos o instrumentos sensibles, más apegados a lo material, que le permitan formar imágenes adecuadas al entendimiento del discípulo. “Los hombre torpes (*rudes*) no pueden llegar (*induci*) a la ciencia si no es por medio de ejemplos sensibles”<sup>1201</sup>. Y en esto consiste el conducir de la mano, en ir de lo inferior a lo superior, de lo sensible a lo inteligible, de lo material a lo inmaterial. Dividir la verdad que posee una unidad sintética superior. El maestro debe descender de su especulación puramente intelectual al orden sensible para ir a buscar allí al alumno y llevarlo de la mano hacia el orden inteligible. Dicho de otro modo, la acción de *manuducere* supone la adaptación del maestro a las capacidades del alumno para que de ese modo aquel pueda ser entendido y comprendido por este, adquiriendo así más fácilmente la ciencia. Tomás de Aquino, en relación a esto, enseña que el maestro

al ver que su alumno no puede captar las cosas que él mismo conoce de la misma forma en que él las conoce, hace un esfuerzo especial para distinguir y multiplicar su conocimiento por medio de ejemplos, para que así el alumno pueda comprender lo que se la ha presentado<sup>1202</sup>.

El maestro “hace un esfuerzo especial”, dice Tomás de Aquino, puesto que no puede presentar la realidad tal y como él la posee en su entendimiento, sino que tiene que dividirla, presentarla de un modo apropiado a la capacidad del entendimiento del discípulo, recurrir a ejemplos sensibles, etc., a fin de que el alumno las utilice para entender. Es en este sentido que suele usarse la expresión “maestro pedagógico”, y efectivamente la voz latina *manuducere*, tiene el mismo sentido que la voz griega “pedagogo”, que significa “conducir al niño como de la mano”<sup>1203</sup>.

---

<sup>1200</sup> *Vel dicendum, quod si etiam nullo modo ad beatitudinem pertineret creaturae cognitio, non tamen sequitur quod omnis cognitio creaturae aequaliter se habeat ad visionem beatitudinis. Cognita enim causa aliqua, in promptu est ut aliqui effectus cognoscantur in ipsa, aliqui vero magis lateant; sicut patet quod ex principiis demonstrationis statim aliquae conclusiones eliciuntur, quaedam vero non nisi per multa media; et ad haec cognoscenda non potest quilibet per se, sed oportet quod ab alio manuducatur* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.8, a.4, ad 12).

<sup>1201</sup> *Homines rudes ad scientiam induci non possunt nisi per sensibilia exempla* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.89, a.1, in c.).

<sup>1202</sup> *Et est simile de magistro, qui videt discipulum non posse capere ea quae ipse cognoscit, per illum modum quo ipse cognoscit; et ideo studet distinguere et multiplicare per exempla, ut sic possit a discipulo comprehendere* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.9, a.5, in c.).

<sup>1203</sup> El nombre Pedagogía (de paiz, *paidos*, niño, y *agein*, conducir), significa llevar de la mano al niño por el camino de la enseñanza, hasta que aquél crezca y pueda ya ir por su propio pie (Cfr. MARTÍNEZ, E. *Persona y educación en Santo Tomás de Aquino*, p.31).

Es a este modo de comunicar la ciencia que se refiere el mismo Tomás al comienzo de la *Summa Theologiae* cuando señala quiénes son los destinatarios de la obra:

El Doctor de la verdad católica tiene por misión no sólo ampliar y profundizar los conocimientos de los iniciados, sino también enseñar y poner las bases a los que son incipientes, según lo que dice el Apóstol en 1Cor 3,1-2: *Como a párvulos en Cristo, os he dado por alimento leche para beber, no carne para masticar*<sup>1204</sup>.

El *manuducere*, este primer modo de enseñar, es como dar leche al el párvulo, que por su imperfección todavía no puede gustar de alimentos más nobles y nutritivos.

En la cuestión 11 *De Veritate* y en el capítulo 75 del libro segundo de la *Summa Contra Gentiles*, textos fundamentales en los que se refiere a la acción de enseñar, el Aquinate no utiliza el término *manuducere*, sino que se sirve de expresiones como *ducere*, *deducere* o incluso *inducere*, para expresar la misma acción por la que el maestro conduce o lleva al discípulo hacia la adquisición del saber.

b) *Segundo modo por el que el maestro comunica la ciencia: Confortare*

Junto al *manuducere*, Tomás de Aquino señala otro modo por el que el alumno puede llegar a adquirir la ciencia ayudado por su maestro, tal como lo hemos dicho más arriba: el *confortare*. Este término se obtiene primeramente de la virtud de los cuerpos, pues así como un cuerpo menos perfecto es robustecido con la proximidad local de otro más perfecto, como ocurre con un cuerpo menos cálido que aumenta en calor con la presencia de otro más cálido, del mismo modo es posible usar el término confortar o robustecer para hablar, en términos generales, de la comunicación de una cierta fuerza o vigor de un sujeto a otro.

Así, por ejemplo en la *Summa Theologiae*, refiriéndose a la delectación que acompaña a la operación del entendimiento, sostiene Tomás de Aquino que no solo no la impide, sino que “más bien la refuerza, pues realizamos con más atención y perseverancia aquellas cosas que hacemos deleitablemente<sup>1205</sup>. Igualmente, refiriéndose a los dones del Espíritu Santo sostiene:

---

<sup>1204</sup> *Quia Catholicae veritatis doctor non solum provectos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire, secundum illud apostoli I ad Corinth. III, tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, prooemium).

<sup>1205</sup> *Ad tertium dicendum quod delectatio concomitans operationem intellectus, non impedit ipsam, sed magis eam confortat, ut dicitur, in X Ethic., ea enim quae delectabiliter facimus, attentius et perseverantius operamur* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q.4, a.1, ad 3).

Del temor dice *que frena la mente para que no se enorgullezca de las cosas presentes*, lo cual pertenece al estado presente; y que *sobre las cosas futuras conforta con el alimento de la esperanza*, que también pertenece al estado presente, en cuanto a la esperanza<sup>1206</sup>.

En el primer caso es la delectación, mientras que en el segundo, es el temor, pero en ambos casos se ve que actúan como reforzando una determinada acción, de tal modo que pueda realizarse más perfectamente o con más intensidad. Un sentido similar se observa en el siguiente texto que atribuye, la acción de confortar, al sacerdote:

Luego, que prosiga varonilmente la guerra comenzada, puesta en Dios la confianza. Y para mejor observar esto, dispone que, amenazando la batalla, los conforte el sacerdote prometiéndoles el auxilio divino<sup>1207</sup>.

La acción de confortar en este caso dice relación con animar, con fortalecer el ánimo para que se realice la obra de combatir con más perfección y sin desfallecer. En este sentido se dice que la fe conforta en el sufrimiento<sup>1208</sup>.

Análogamente, la expresión *confortare* la utiliza el Aquinate para significar la acción por la que el entendimiento creado es reforzado, ayudado en su propia actividad, ya sea por Dios mismo o por otro entendimiento. Así, por ejemplo, señala en la *Summa Theologiae* que la luz de la gloria “fortalece el intelecto para que vea”<sup>1209</sup>. Evidentemente no es la luz de la gloria la que le da a nuestro entendimiento la capacidad para ver, sino que le ayuda a que vea más plenamente, le auxilia para que pueda ver aquello que por sí mismo no es capaz.

En la obra *Scriptum super Sententiis* también se refiere el Aquinate a esta posibilidad de que un entendimiento inferior sea fortalecido y como reforzado a ver de modo más perfecto.

En esto difiere lo inteligible de lo sensible, porque lo extraordinariamente sensible destruye al sentido; en cambio lo máximamente inteligible no destruye sino refuerza el entendimiento. Debido a que Dios es por lo tanto lo máximamente inteligible en sí

---

<sup>1206</sup> *De timore vero dicit quod premit mentem, ne de praesentibus superbiat, quod pertinet ad statum praesentem; et quod de futuris cibo spei confortat, quod etiam pertinet ad statum praesentem, quantum ad spem* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q.68, a.6, ad 2).

<sup>1207</sup> *Secundo, instituit ut fortiter bellum susceptum exequerentur, habentes de Deo fiduciam. Et ad hoc melius observandum, instituit quod, imminente proelio, sacerdos eos confortaret, promittendo auxilium Dei* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q.105, a.3, in c.).

<sup>1208</sup> FRANCISCO. *Lumen Fidei*. Ver esta encíclica, puesto que se refiere a la fe como luz y como fortaleza.

<sup>1209</sup> *Unde dicere Deum per similitudinem videri, est dicere divinam essentiam non videri, quod est erroneum. Dicendum ergo quod ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivae potentiae, scilicet lumen gloriae, confortans intellectum ad videndum Deum, de quo dicitur in Psalmo, in lumine tuo videbimus lumen* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.12, a.2, in c.).

mismo, porque es lo primero inteligible, parece que por nuestro entendimiento pueda ser entendido: en efecto no sería impedido a no ser por su excelencia<sup>1210</sup>.

En este texto Tomás de Aquino nos dice que lo máximamente inteligible no destruye al entendimiento humano, sino que lo conforta, lo fortalece para entender mejor. De allí que cuanto mayor sea la inteligibilidad de un ente, más capacidad tiene para fortalecer. En esto se funda la doctrina según la cual es propio de los entendimientos superiores (dotados de mayor inteligibilidad) confortar a los inferiores (dotados de menor inteligibilidad). Cuanta más perfección hay de parte de un entendimiento, su acción sobre el inferior no es destructiva o nociva, sino confortante, fortalecedora.

En la misma obra nos corrobora que efectivamente el fortalecimiento procede de lo superior, cuando nos habla de la aparición sensible de los ángeles. Dice Tomás de Aquino:

Nos instruyen de modo adaptado a nuestra naturaleza, ilustrando nuestra fantasía, fortaleciendo la luz de nuestro intelecto y estimulándonos para considerar algo de una manera mejor<sup>1211</sup>.

La acción del ángel, espíritu superior, no solo fortalece nuestro entendimiento con su propia luz, sino que nos estimula a considerar algo de una manera más perfecta, más adecuada, más próxima a los principios primeros. La mayor perfección en el orden entitativo que poseen los ángeles es lo que hace que puedan fortalecer tanto el entendimiento de otros ángeles menos perfectos, como el entendimiento del hombre. Así dice Tomás de Aquino:

Los ángeles buenos, también pueden imprimir algo directamente en el intelecto, porque según san Agustín, obran en nuestra inteligencia de diversos modos maravillosos. Esto ocurre en cuanto que la luz de nuestro intelecto agente es reforzada por la luz intelectual de los ángeles buenos<sup>1212</sup>.

No obstante todas estas referencias, es en relación con la acción de un ángel sobre otro, que más propiamente utiliza el término Tomás de Aquino y solo desde ahí lo aplica

---

<sup>1210</sup> *In hoc differt intelligibile a sensibili, quia sensibile excellens destruit sensum; intelligibile autem maximum non destruit, sed confortat intellectum. Cum igitur Deus sit maxime intelligibilis quantum in se est, quia est primum intelligibile, videtur quod a nostro intellectu possit intelligi: non enim impediretur nisi propter suam excellentiam* (TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib.1, d.3, q.1, a.1, s.c. 3).

<sup>1211</sup> *Unde hujusmodi apparitiones non omnibus fiunt; sed aliquibus factae sunt ad confirmationem fidei in multis, sicut etiam miracula. Nihilominus tamen per modum nostrum instruunt nos, illustrando phantasmata, et confortando lumen intellectus nostri, et excitando ad aliquid rectius considerandum* (TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. 2, d.11, q. 1, a.1, ad 6).

<sup>1212</sup> *Sed boni Angeli etiam directe in intellectum imprimere possunt: quia, secundum Augustinum, operantur in intelligentias nostras miris quibusdam modis. Hoc autem est in quantum lumen intellectus agentis nostri confortatur per intellectuale lumen ipsorum* (TOMÁS DE AQUINO. *In II Sent.*, d.8, q.1, a.5, ad 6).

a la acción de un hombre sobre otro. En la *Summa Theologiae* refiriéndose a la acción de un ángel sobre otro, dice el Aquinate que, en primer lugar, lo hace confortando, fortaleciendo a través de su virtud activa, porque así como un cuerpo inferior es confortado por uno superior, del mismo modo “la virtud activa de un ángel inferior es confortada por la conversión hacia él de un ángel superior”<sup>1213</sup>. Es este texto, precisamente, al que remite Tomás de Aquino en la cuestión 117, cuando se refiere al modo por el cual un hombre enseña a otro confortando. Y lo mismo hace en *De Veritate*, cuando hablado de la iluminación de un ángel sobre otro, se refiere a esa acción roborativa, de fortalecimiento y luego lo aplica al maestro humano que también conforta al discípulo.

De este modo, vemos cómo la acción de confortar por la que el maestro enseña al alumno no dice relación con una acción como la de *manuducere*, que exigía del maestro un esfuerzo por el que descendía a lo sensible para desde allí elevar al discípulo, sino que se trata de una acción por la que el maestro, en el orden de lo inteligible y desde la plenitud de su ciencia enseña al discípulo en tanto que este posee un entendimiento inferior en perfección. En efecto, por este segundo modo, no se presentan ejemplos sensibles, ni se divide la verdad, sino que “se muestra el nexo entre los principios y las conclusiones”. Si en el *manuducere*, puede decirse, el maestro realiza una acción que va de lo inferior a lo superior, en el *confortare* el maestro fortalece lo inferior desde su ciencia superior.

Tomás de Aquino hablando sobre la necesidad de un conocimiento explícito de la fe enseña que:

Cuando muchas cosas se contienen virtualmente en algo uno, se dice que están implícitamente en aquello, así como las conclusiones están en los principios, en cambio, se contiene de modo explícito en alguna cosa lo que existe en acto en ella. De donde, aquel que conoce algunos principios universales tiene conocimiento implícito de todas las conclusiones particulares, en cambio, quien considera las conclusiones en acto, se dice que las conoce de modo explícito<sup>1214</sup>.

El maestro posee las conclusiones de la ciencia, en la unidad de los principios universales, y cuanto más perfectamente conoce, más unidad hay en su pensamiento. Las conclusiones están presentes en los principios del maestro de modo implícito. El

---

<sup>1213</sup> *Ita virtus intellectiva inferioris Angeli confortatur ex conversione superioris Angeli ad ipsum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.106, a.1, in c.).

<sup>1214</sup> *Unde quando aliqua multa, virtute continentur in aliquo uno, dicuntur esse in illo implicite, sicut conclusiones in principiis. Explicite autem continentur in aliquo quod in eo actu existit: unde ille qui cognoscit aliqua principia universalia, habet implicitam cognitionem de omnibus conclusionibus particularibus: qui autem conclusiones actu considerat, dicitur eas explicite cognoscere* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.14, a.11, in c.).

discípulo, en cambio, teniendo en su entendimiento el conocimiento de los principios de la realidad, no es capaz de ver en ellos las conclusiones de la ciencia. El maestro, a través de sus palabras, es quien debe ayudar al discípulo a que esas conclusiones se hagan explícitas, para lo cual debe presentárselas en acto, tal como él mismo las ve en su entendimiento. El acto educativo, como señala Barrio, no estriba en otra cosa que en “ayudar a hacer explícito lo implícito, lo que en algún sentido ya se sabe, empleando para ello el diálogo, la interacción por medio de la palabra. En esta función el maestro puede contar con más o menos destrezas, pero sobre todo cuenta con lo que sabe y con lo que es”<sup>1215</sup>.

El maestro tiene una conversación consigo mismo sobre los principios de una ciencia, una conversación interior y a ella invita a su discípulo a participar para que, por sí mismo, realice los actos que le permitan adquirir el saber, lo cual tiene lugar con el diálogo. Lo dice Tomás de Aquino con estas palabras: “el que enseña expone al otro, mediante signos, este proceso de la razón que él hace en sí mismo con la razón natural”<sup>1216</sup>. En efecto, aquellos actos intelectuales que el maestro hace en sí mismo, se los manifiesta a través de su palabra al discípulo, pero no solo para que este los memorice, sino para que realice en sí mismo ese mismo razonamiento, como si lo estuviera volviendo a inventar.

Es evidente que solo la mayor perfección del entendimiento del discípulo permitirá enseñar de este modo. Por eso dice en otro lugar: Por la debilidad de su entendimiento “hay quienes no pueden captar la verdad intelectual a no ser que se les explique con todos sus pormenores”<sup>1217</sup>; con estos el maestro deberá ajustar la verdad de modo que la puedan comprender, a través del modo que llamábamos *manuducere*. En cambio, sigue diciendo Tomás de Aquino, “hay quienes, por tener un entendimiento más vigoroso, con pocos principios captan mucho”<sup>1218</sup>. A estos últimos el maestro puede confortar con la presentación de la síntesis de la ciencia tal como él la tiene en su entendimiento.

El acto de *confortare*, por tanto, es un acto que de ninguna manera se contrapone al anterior, sino que es compatible e incluso conviene que lo siga. Por él, el maestro actúa

---

<sup>1215</sup> BARRIO MAESTRE, J.M. *El balcón de Sócrates. Una propuesta frente al nihilismo*, p. 64.

<sup>1216</sup> *Unde et secundum hoc unus alium dicitur docere quod istum decursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, in c.).

<sup>1217</sup> *Sunt enim quidam, qui veritatem intelligibilem capere non possunt, nisi eis particulatim per singula explicetur, et hoc quidem ex debilitate intellectus eorum contingit* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.55, a.3, in c.).

<sup>1218</sup> *Alii vero, qui sunt fortioris intellectus, ex paucis multa capere possunt* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.55, a.3, in c.).

directamente sobre la *virtus collativa* del discípulo, esto es, sobre su capacidad de deducir a partir de principios indemostrables, proponiendo el mismo paso lógico, el orden que hay que seguir, de los principios a las conclusiones. Porque puede ocurrir que, aun habiendo sido preparado para dar este paso, es decir, teniendo los instrumentos convenientes para que sea fácil la inferencia, el discípulo no disponga por sí solo de la concreta capacidad de realizarla, y en esta situación la ayuda que le conviene es la que consiste, justamente en hacerle visible la continuidad de los principios a las conclusiones, desarrollándosela de una manera explícita y sin omitir ninguna de sus fases.

No obstante, esta exposición que realiza el maestro, carece de sentido si el mismo alumno no realiza por sí mismo, en lo más íntimo de su inteligencia, los silogismos que le conducen a la adquisición del saber sobre la realidad. Es el mismo alumno el que causa su ciencia ayudado por la acción confortante del maestro. Por eso, de ninguna manera se puede confundir el acto de enseñanza con el de adoctrinamiento. No se busca que el alumno repita lo que el maestro le comunica, sino que lo sepa él. En este sentido dice Tomás de Aquino de manera magistral:

Toda la certeza de la ciencia nace de la certeza de los principios pues las conclusiones se conocen con certeza cuando se resuelven en los principios; y por eso, esto de que podamos conocer algo con certeza procede de la luz de la razón, impresa por Dios en lo interior, por la que Dios habla en nosotros, y no de un hombre que enseña exteriormente a no ser en cuanto que el que nos enseña resuelve las conclusiones en los principios; sin embargo no recibiríamos por ello la certeza de la ciencia si no habitase en nosotros la certeza de los principios en los que se resuelven las conclusiones<sup>1219</sup>.

En efecto, que podamos adquirir la ciencia, esto es, conocimientos ciertos y universales, procede de la luz de la razón impresa en Dios por nosotros, es este el principio activo que hace que el hombre pueda por sí mismo adquirir la ciencia y que impide que la acción exterior se compare a la del escultor que actúa sobre la materia pasiva. En este sentido, la ciencia no procede “de un hombre que enseña exteriormente”, como la salud no procede tampoco simplemente de un médico que sana exteriormente, a no ser que: 1) el que enseña resuelva las conclusiones en los principios, porque eso es lo que ha de hacer el que investiga: llegar a conclusiones más particulares desde principios universales y necesarios; 2) que el que enseña cuente con

---

<sup>1219</sup> *Ad decimumtertium dicendum, quod certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum: tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia. Et ideo hoc quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus: non autem ab homine exterius docente, nisi quatenus conclusiones in principia resolvit, nos docens: ex quo tamen nos certitudinem scientiae non acciperemus, nisi inesset nobis certitudo principiorum, in quae conclusiones resolvuntur* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, ad 13).



los principios intrínsecos al entendimiento del que aprende, esto es, que ordene su acción a ayudar a que el discípulo forme la ciencia en sí mismo.

En este sentido, la acción del maestro fortalece, conforta, en tanto que causa por su acción la certeza propia de la ciencia al demostrar, por las causas, la necesidad de las proposiciones que se presentan. Pero esto no le evita al alumno la acción de entender. Y es que la intelección del nexo entre los principios y las conclusiones es una operación que corre enteramente a cargo del discípulo y que, por tanto, no solo radica en este, sino que le tiene al mismo tiempo como su agente o causa principal, aunque se apoye en la mostración hecha por el maestro; porque al servirse de ella viene a tomarla como una causa *quasi* instrumental. Sin el poder y el acto intelectual del discípulo, la mostración del modo de articularse las verdades se cancela en sí misma, quedando sin trascender más allá de la mente del maestro. Son, pues, ese poder y ese acto lo que confiere a dicha mostración el decisivo coeficiente que precisa para ser eficaz como enseñanza.

Las palabras del maestro, por tanto, no producirían ninguna ciencia, si el discípulo mismo no empezara por entender su significación. Tales palabras del maestro no tienen en sí mismas una plena y total capacidad para determinar el acto correlativo de entenderlas. Evidentemente, son aptas para poder ser entendidas, pero solo posee una aptitud semántica para quien sabe la conexión con su sentido. De este modo al ser oída o vista, funciona como un signo que remite, por tanto, a su significado. La palabra del maestro al confortar la inteligencia, en modo alguna aleja de la realidad, sino que remite a ella, acerca a ella, introduce en ella, porque en dicha palabra, está la misma realidad pero entendida. Ahora bien, ese remitir, lo mismo que aquel previo dejarse conectar a una determinada significación no son, en realidad, operaciones que la palabra haga como una causa agente única y con relación a las cuales el hombre que la entiende se comporte como un simple objeto receptor. Por el contrario, es sin duda el hombre quien lleva el papel activo en todo ello y quien hace lo decisivo y más fundamental para que las palabras cumplan su oficio<sup>1220</sup>.

El discípulo no puede abdicar de su papel de causa principal, no puede dejar de realizar los actos necesarios para adquirir el hábito de ciencia en sí mismo. Es él quien ha de entender los términos con los que el maestro le habla; pues por mucha elocuencia que este tenga, sus ideas no pasan al discípulo por una especie de transfusión conceptual. El que aprende tiene que ir re-produciendo lo que le va diciendo el que le enseña, y

---

<sup>1220</sup> MILLÁN PUELLES, A. *La formación de la personalidad humana*, p. 145.

este reproducir es un verdadero producir los actos de intelección correspondientes a los que hace el maestro. Así como un médico no puede causar la salud en el enfermo si no lo causa la misma vida del enfermo que tiene la virtualidad de sanarse a sí misma, del mismo modo, la acción del maestro, realizada a través del lenguaje exterior, causará la ciencia en el discípulo si este al escuchar aquel lenguaje puede razonar reproduciendo en sí mismo aquellos razonamientos que se le han propuesto. Se aprecia así, una vez más, como no hay diferencia entre la enseñanza y el método de investigación. Todo método de enseñanza que no consista en ayudar al discípulo a que él entienda, no es propiamente un acto de enseñanza. Esta última solo empieza en cuanto el maestro habla de una manera en que el oyente encuentra el camino de la adquisición propia del saber, formándose en él la virtud intelectual. Enseñar no es sino ayudar a que el discípulo adquiera la ciencia, el conocimiento cierto y verdadero sobre la realidad.

En este sentido es interesante la reflexión que hace Tomás de Aquino y que pone mucha luz sobre las grandes discusiones que se dan actualmente en relación al uso de diversas metodologías que favorezcan una participación más activa de parte del alumno en desmedro de la clase magistral, que estaría asociada a una visión de la enseñanza que exalta el papel del maestro en demasía. Dice Tomás de Aquino refiriéndose al método socrático, el cual supone que el discípulo ya tiene la ciencia en sí mismo y que es preciso educirla a través de preguntas: “Un correcto interrogatorio va de los principios generales, comúnmente conocidos, a los casos concretos. Este procedimiento causa el saber en el alma del que aprende”<sup>1221</sup>.

Evidentemente, la utilización del método socrático o cualquier método similar, por el que el maestro no cuente lo que sabe a su discípulo, sino que a través de preguntas le permita ir descubriéndolo por sí mismo, dice Tomás de Aquino, “causa la ciencia en el que aprende”<sup>1222</sup>. Pero, obviamente, no porque el discípulo recuerde o porque el discípulo pueda construir su conocimiento, sino porque en virtud de las preguntas orientadas del maestro llega a conocer lo que ignoraba. Así lo dice el Aquinate: “Cuando uno responde con precisión a algo que se le pregunta, no es porque lo

---

<sup>1221</sup> *Ad tertium dicendum quod ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per se notis, ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in anima addiscentis* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.84, a.3, ad 3). “La técnica de preguntas y respuestas, basada en la refutación, no transmite conocimiento en un sentido ordinario, didáctico. Pretende provocar en el que responde un proceso de incertidumbre, una indagación que ahonda hasta convertirse en autoprovocación” (STEINER, G. *Lecciones de los maestros*. Madrid: Ediciones Siruela, 2004, p.24).

<sup>1222</sup> *Per talem autem processum scientia causatur in anima addiscentis* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.84, a.3, ad 3).

conociera antes, sino porque es entonces cuando lo conoce por primera vez<sup>1223</sup>. No se trata de preguntar por preguntar, sino de preguntar con la intención de enseñar, de comunicar una verdad que el maestro conoce y quiere que el alumno conozca también. Pero, más allá de los métodos, activos o pasivos, lo cierto es que no hay ciencia si el mismo discípulo no realiza aquellos razonamientos que hacen saber, según hemos dicho, de allí que concluye Tomás de Aquino diciendo:

Por lo demás, da igual que el maestro, al pasar de los principios generales a las conclusiones, lo haga exponiendo (*proponendo*) o preguntando (*interrogando*), porque, en ambos casos, quien le escucha se convence (*certificatur*) de lo posterior por lo anterior.<sup>1224</sup>

En efecto, no importa si se da más o menos protagonismo al alumno, no importa si la clase es magistral o participativa, lo cierto es que en ambos casos el alumno es el que tiene que pasar en su interior, en lo más profundo de sí, de los principios a las conclusiones, de otro modo, no habrá ciencia. Y solo pasará de los principios a las conclusiones en la medida en que sea convenientemente conducido de la mano (*manuducitur*) y confortado (*confortare*) por un buen maestro.

## 5.- La necesidad y la importancia del maestro

Hemos estudiado, a lo largo de este extenso capítulo, la causalidad del maestro y el modo propio en el que ejerce dicha causalidad como causa coadyuvante *quasi* instrumental, que obra externamente en orden a que, desde lo más profundo del discípulo, la luz del entendimiento de este –que es participación de la luz divina–, pueda causar la ciencia en sí mismo. De este modo nos aparece como en una apretada síntesis, la respuesta a aquellas objeciones que hacían parecer que el maestro no ejercía ninguna acción causal y que, por tanto, de algún modo, se podía prescindir de su acción. A continuación intentaremos responder una a una las objeciones planteadas<sup>1225</sup> siguiendo el mismo orden propuesto, a fin de que aparezca con cierta claridad la importancia y la necesidad del maestro en la génesis de la ciencia.

1.- En primer lugar, es preciso señalar en relación con la objeción de san Agustín que, en efecto, Dios es causa de la ciencia en el hombre, es Él el único y verdadero Maestro.

---

<sup>1223</sup> *Cum verum respondet de his de quibus secundo interrogatur, hoc non est quia prius ea noverit; sed quia tunc ea de novo addiscit* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 84, a.3, ad 3).

<sup>1224</sup> *Nihil enim refert utrum ille qui docet, proponendo vel interrogando procedat de principiis communibus ad conclusiones, utrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 84, a.3, ad 3).

<sup>1225</sup> Ver el punto 1.1 de este capítulo séptimo.

Tomás de Aquino es del mismo parecer: “La principalidad del magisterio compete a Dios”<sup>1226</sup>. Pues bien, esto que pudiera significar poner al maestro humano en un lugar secundario en la adquisición de la ciencia por parte del discípulo, en el contexto de la visión tomista del maestro, supone todo lo contrario, dado que el Aquinate afirma con vehemencia la causalidad segunda de las creaturas. En efecto, no solo la causalidad divina de la ciencia no supone la negación de la causalidad de la creatura, puesto que el mismo Dios ha querido que las causas segundas sean verdaderas causas, sino que la misma acción del maestro se ve realzada y ennoblecida al participar de la acción por la que Dios conduce a la creación a su fin último. Dios, siendo Maestro interior y causa última de la ciencia en el discípulo, ha querido que también el maestro sea causa. Así, en el orden del gobierno divino, es posible conjugar la acción causal por la que el hombre genera la ciencia en sí mismo, con la acción de Dios que opera desde el interior de la misma alma, con la acción del maestro humano que, como maestro exterior, ayuda al mismo discípulo a realizar aquellos razonamientos que causan ciencia. Por eso el Aquinate sostiene que lo que postula Agustín, en realidad, no es que el maestro no enseñe la ciencia, sino que no tiene, ni puede tener el maestro humano la principalidad del magisterio, puesto que dicha principalidad solo le compete a Dios:

Que no se llegue a afirmar que la acción docente hace innecesaria la divina o se encuentre en un mismo orden, como si pusiéramos nuestra esperanza en la sabiduría de los hombres y no más bien en aquello que oímos de boca del hombre, confiriéndolo con la verdad divina que habla en nosotros por la impresión de su semejanza y gracias a la cual podemos juzgar de todas las cosas<sup>1227</sup>.

Por eso Tomás de Aquino, explicando el pensamiento de Agustín, afirma que este no pretendía excluir que el hombre pudiera enseñar exteriormente, sino que se limitaba a afirmar que interiormente solo Dios es quien enseña<sup>1228</sup>. Dice el Aquinate concluyendo el artículo 1 de la cuestión 11 *De Veritate*:

Dios puso en nosotros la luz de esta razón por la que estos principios nos son conocidos, a modo de cierta semejanza de la verdad increada, hecha presente en nosotros. Y, como toda enseñanza humana solo puede tener eficacia en virtud de aquella luz, es manifiesto que Dios es el único que enseña interior y principalmente,

---

<sup>1226</sup> *Prohibemur enim hoc modo hominem vocare magistrum, ut ei principalitatem magisterii attribuamus, quae Deo competit* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, ad 1).

<sup>1227</sup> *Ad primum ergo dicendum, quod quia dominus praeceperat discipulis ne vocarentur magistri, ne posset intelligi hoc esse prohibitum absolute. Glossa exponit qualiter haec prohibitio sit intelligenda. Prohibemur enim hoc modo hominem vocare magistrum, ut ei principalitatem magisterii attribuamus, quae Deo competit; quasi in hominum sapientia spem ponentes, et non magis de his quae ab homine audimus, divinam veritatem consulentes, quae in nobis loquitur per suae similitudinis impressionem, qua de omnibus possumus iudicare* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, ad 1).

<sup>1228</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, ad 8.

al igual que la naturaleza es quien interior y principalmente causa la salud. Pero esto no impide que también el hombre cure y enseñe con toda propiedad<sup>1229</sup>.

Hay en el hombre una luz intelectual, participación de la Luz divina, que es la mayor participación de Dios en el hombre, y que posibilita entender que Dios obra interiormente, sin disminuir la acción propia del hombre, de modo que queden conciliadas armónicamente tanto la acción del Maestro divino como la del maestro humano.

En la *Summa Contra Gentiles* vuelve Tomás de Aquino sobre este punto y sostiene que “dicen los teólogos que el hombre enseña prestando su ayuda, y Dios, sin embargo, obrando interiormente, tal como el médico, que al sanar, se llama ministro de la naturaleza. Luego así causa el maestro la ciencia en el discípulo”<sup>1230</sup>. El maestro causa la ciencia en el discípulo, pero contando con la causalidad interior y primera del mismo Dios que comunica la luz del entendimiento agente, sin el que, como hemos dicho, no es posible la adquisición de la ciencia. De esta manera, se aprecia como la afirmación de la enseñanza interior que ejerce Dios, no hace innecesaria la causalidad de la ciencia que realiza el maestro desde el exterior.

2.- En segundo lugar, en relación a la objeción platónica que sostiene que la ciencia preexiste en el alma, tal como lo hemos dicho, hay que contestar siguiendo al mismo Angélico, que la ciencia preexiste en el alma como semillas de ciencia, que es lo que posibilita que el hombre adquiera la ciencia por sí mismo. En el que aprende, dice Tomás de Aquino, “la ciencia preexiste en potencia no puramente pasiva, sino activa; de otro modo, el hombre no podría por sí mismo adquirir ciencia”<sup>1231</sup>. Es en los primeros principios del entendimiento en los que de algún modo está precontenida la ciencia y desde donde se puede avanzar en el conocimiento en la medida en que exista una explicitación de aquellos. Por eso afirma el Aquinate, según dijimos, que “en la luz del entendimiento está toda la ciencia”. Pero está en el alma la ciencia, no porque la haya contemplado en un mundo suprasensible, sino porque “toda ciencia está virtualmente

---

<sup>1229</sup> *Huiusmodi autem rationis lumen, quo principia huiusmodi nobis sunt nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultans. Unde, cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis; constat quod solus Deus est qui interior et principaliter docet, sicut natura interior et principaliter sanat; nihilominus homo et sanare et docere proprie dicitur modo praedicto* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, in c.).

<sup>1230</sup> *Et quia exterior operatio docentis nihil operaretur nisi adesset principium intrinsecum scientiae, quod inest nobis divinitus, ideo apud theologos dicitur quod homo docet ministerium exhibendo, Deus autem interior operando: sicut et medicus dicitur naturae minister in sanando. Sic igitur causatur scientia in discipulo per magistrum, non modo naturalis actionis, sed artificialis, ut dictum est* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.II, cap.75, n.15).

<sup>1231</sup> *Scientia ergo praeexistit in addiscente in potentia non pure passiva, sed activa; alias homo non posset per seipsum acquirere scientiam* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, in c.).

contenida en los principios”<sup>1232</sup>. Esta cierta pre-cognición hace incluso decir al mismo Angélico que “es verdadera la opinión de Platón que afirmó que todo lo que aprendemos lo teníamos ya antes en nuestra noticia”<sup>1233</sup>. Este cierto carácter preexistente de la ciencia es lo que posibilita que el hombre la pueda aprender por sí mismo.

No obstante, que pueda aprenderla por sí mismo porque el hombre posea la ciencia precontenida en su alma, no permite afirmar, ni que tenga la ciencia en acto, ni que el hombre pueda ser llamado maestro de sí mismo, porque siendo la plenitud de la ciencia, como hemos dicho, lo que puede mover esa potencia al acto, el mismo discípulo no puede comunicársela a sí mismo, puesto que no la tiene:

Cuando alguno adquiere la ciencia por un principio intrínseco, lo que es causa agente de la ciencia no posee la ciencia que debe adquirirse sino en parte, en cuanto que posee las razones seminales de la ciencia, que son los principios comunes; y por lo mismo tal causalidad no es suficiente para que se le pueda atribuir con propiedad el nombre de doctor o maestro<sup>1234</sup>.

En efecto, ser maestro supone la comunicación de una ciencia que se posee en plenitud. Una cosa es aprender y otra muy distinta enseñar. Aprender, puede el hombre hacerlo por sí mismo, en virtud de esas semillas de ciencia, pero enseñarse a sí mismo no le es posible en modo alguno, porque dichas semillas no son la plenitud de la ciencia. Y en esto difiere claramente de la postura platónica, para quien el maestro no causa ciencia, sino solo ayuda a recordar lo contemplado. Ahora bien, dado que “aquello que se posee imperfectamente no puede obrar por sí mismo si no es movido por otro”, entonces, el maestro aparece, no como quien ayuda a recordar algo que se tiene en acto pero que no se recuerda, sino como alguien necesario en orden a ayudar al discípulo a adquirir la ciencia en acto, puesto que solo la tiene en potencia. Si la anterior objeción posibilitaba la comprensión de Dios como Maestro interior del hombre, en esta, se aprecia la imposibilidad que tiene el hombre de ser maestro de sí mismo y, por tanto, se refuerza la necesidad del maestro en la vida del discípulo.

Podría, no obstante, mantenerse la objeción en el sentido de que pudiendo el hombre aprender por sí mismo, no son necesarios los maestros. Si efectivamente la ciencia

---

<sup>1232</sup> *Cum tota scientia virtute contineatur in principiis* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.1, a.7, in c.).

<sup>1233</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 667.

<sup>1234</sup> *Quando autem alicui acquiritur scientia per principium intrinsecum, illud quod est causa agens scientiae, non habet scientiam acquirendam, nisi in parte: scilicet quantum ad rationes seminales scientiae, quae sunt principia communia; et ideo ex tali causalitate non potest trahi nomen doctoris vel magistri, proprie loquendo* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.2, in c.).

preexiste en el alma, en cuanto a los principios, no hay razón de poner en el orden humano al maestro. Pero esto no es sostenible de ningún modo, puesto que el hecho de que un hombre pueda adquirir por sí mismo la ciencia, no suprime el hecho verdadero y de experiencia que tal adquisición pueda facilitarse por la acción del maestro.

De hecho, es más natural al hombre, dada la potencialidad de su entendimiento, que esa potencialidad sea actualizada con la acción exterior del maestro que posee en su interior la realidad entendida, que por las mismas cosas exteriores. Aunque el modo de adquisición de la ciencia por invención sea, por parte de quien recibe la ciencia, más perfecto en cuanto que es considerado más hábil para aprender, sin embargo, por parte de quien causa la ciencia es más perfecto el modo de adquisición por la enseñanza porque quien enseña, en tanto que conoce explícitamente toda la ciencia, puede conducir a ella más expeditamente que quien se conduce por sí mismo, ya que este último, solo tiene un preconocimiento de los principios de la ciencia de un modo más bien general<sup>1235</sup>.

Aunque la autoformación sea más perfecta que la enseñanza, en cuanto que el que aprende por sí mismo se muestra más hábil, sin embargo, en la enseñanza, explica Martínez, “el educador posee de tal modo la virtud que se pretende en el educando que puede guiarle más fácilmente hacia ella que lo que puede hacer por cuenta propia”<sup>1236</sup>. Esta inferioridad del educando es lo que conduce a la clara afirmación de la necesidad del educador<sup>1237</sup>. Ciertamente que lo que se busca conocer son las cosas y no las palabras del maestro, pero para conocer esas cosas el maestro es una causa más próxima. Así lo enseña el mismo Angélico:

Las mismas palabras que dice el que enseña, o que se leen en un escrito, en orden a causar la ciencia en el intelecto, obran de la misma manera que las cosas que están fuera del alma, porque de ambas el intelecto toma las intenciones inteligibles; aun cuando las palabras del que enseña son causa más próxima de la ciencia que las cosas sensibles que existen fuera del alma, en cuanto que son signos de las intenciones inteligibles<sup>1238</sup>.

---

<sup>1235</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.2, ad 4.

<sup>1236</sup> MARTÍNEZ, E. *Persona y educación en Santo Tomás de Aquino*, p. 365.

<sup>1237</sup> No obstante, la necesidad del maestro, tal como lo venimos sosteniendo y veremos con más detenimiento en el siguiente capítulo, no se debe solo a dicha inferioridad del educando, sino a la perfección misma del maestro que se ordena a comunicar el bien divino, plenitud del mismo entendimiento.

<sup>1238</sup> *Unde ipsa verba doctoris audita, vel visa in scripto, hoc modo se habent ad causandum scientiam in intellectu sicut res quae sunt extra animam, quia ex utrisque intellectus agens intentiones intelligibiles accipit; quamvis verba doctoris propinquius se habeant ad causandum scientiam quam*

La palabra, dice Petit comentando el texto recién citado, ha de mostrar en el maestro su función superior a la naturaleza, en tanto que al hablar presenta la realidad en tanto que entendida<sup>1239</sup>. En efecto, lo que hace que haya aprendizaje es que el alumno mismo conozca la realidad, forme su inteligencia con juicios que se conformen con lo que las cosas son. Siendo la ciencia adquirida por el hombre desde el exterior, el maestro puede servirse de palabras sensibles para enseñar al discípulo, poniéndose de alguna manera, entre las cosas y el entendimiento del discípulo. Pero, insistimos, no para reemplazar a las cosas, sino para ayudar al discípulo a conocerlas. Las cosas pueden causar en el hombre la ciencia, pero más próximo que las cosas es la acción del maestro, que al haberlas previamente entendido, se las comunica al discípulo fortaleciendo su inteligencia para que las pueda conocer por sí mismo. El maestro, a través de su palabra, lleva al discípulo al conocimiento de la realidad. No hay oposición ni contradicción entre palabras y cosas, entre la enseñanza del maestro y la realidad.

Ahora bien, Tomás de Aquino presenta un texto que podría suponer alguna dificultad: “Es más digno aprender mediante las cosas (realidades sensibles) que por las palabras, porque las primeras son signos de la sabiduría divina y las segundas son signos del pensamiento humano”<sup>1240</sup>. Este texto parece estar en contradicción con el de la cuestión *De Magistro*, que acabamos de citar, según el cual las palabras del maestro son causa más próxima de la ciencia; a la vez que da la impresión que se acercan a ciertos postulados de la pedagogía contemporánea que desconfía del maestro y prefiere poner al alumno en relación directa con las cosas<sup>1241</sup>. No obstante, como señala Enrique Martínez, no hay contradicción puesto que Dios también enseña a través de las creaturas<sup>1242</sup>. En efecto, Dios no solo enseña interiormente, sino que también lo hace exteriormente, sirviéndose de la misma creación y, en ese sentido, sigue siendo necesaria la presencia del maestro en la vida humana, en este caso el Maestro divino. Y es evidente que es más noble ser instruido por Dios que por los hombres. No obstante, esta enseñanza exterior que realiza Dios a través de las cosas

---

*sensibilia extra animam existentia in quantum sunt signa intelligibilium intentionum* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, ad 11).

<sup>1239</sup> PETIT, J.M. “Principios fundamentales de la tarea docente según santo Tomás”, p. 197. Véase también: ALSINA, J.M, *¿Se puede enseñar a ser maestro?* Discurso de Inauguración del Curso Académico 2010-2011, Universitat Abat Oliba-CEU. Madrid: Ediciones CEU, 2010, pp. 7-11.

<sup>1240</sup> *Ad secundum dicendum quod ille qui addiscit ab homine non accipit inmediate scientiam a speciebus intelligibilibus quae sunt in mente ipsius, sed mediantibus sensibilibus vocibus, tanquam signis intellectualium conceptionum. Sicut autem voces ab homine formatae sunt signa intellectualis scientiae ipsius, ita creaturae a Deo conditae sunt signa sapientiae eius, unde Eccli. I dicitur quod Deus effudit sapientiam suam super omnia opera sua. Sicut igitur dignius est doceri a Deo quam ab homine, ita dignius est accipere scientiam per sensibiles creaturas quam per hominis doctrinam* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, III, q.12, a.3, ad 2).

<sup>1241</sup> Ver Primera parte de esta tesis.

<sup>1242</sup> MARTÍNEZ, E. *Persona y educación en Santo Tomás de Aquino*, p. 318.



creadas, se traduce –según nuestro modo de ver–, en el orden humano, en la misma *inventio*. Esto es, Dios nos enseña en tanto que nos comunica la luz por la que podemos entender la realidad y nos da, además, la misma realidad inteligible, por la que incluso podemos elevarnos hasta Él mismo. Pero eso es precisamente lo que hacemos al generar la ciencia por nosotros mismos. De esta manera, no quedaría suficientemente respondida la objeción.

De allí que a dicha argumentación añadimos que es posible sostener que la afirmación de la *Summa Theologiae* está pensada en la línea de la dignidad y perfección que supone adquirir la ciencia por sí mismo y no en el modo como se enseña la verdad a otro. En efecto, es más digno, más perfecto, aprender por sí mismo, puesto que nos habla de un entendimiento más capacitado en orden a conocer la verdad y de un maestro más noble y excelso como es Dios. Pero, tal como dijimos anteriormente, aprender no es enseñar, por lo que el hecho de que sea más perfecto el entendimiento que genera la ciencia por sí mismo que aquel que la recibe de un maestro, no excluye la necesidad del maestro. Y esto porque la palabra del maestro, aun siendo signo del pensamiento humano, comunica la realidad –signo del pensamiento divino–, pero de modo más simple, más adecuado a la naturaleza social del hombre e incluso con menos posibilidad de errores y, lo que no es menos importante, ahorrando mucho tiempo, tal como se dijo. De modo que aun cuando es más perfecto adquirir la ciencia por sí mismo y aun cuando es más perfecto ser instruido por Dios que por un hombre, el maestro humano sigue apareciendo necesario al hombre para adquirir la ciencia.

Por eso, el texto de la *Summa* es semejante solo materialmente a lo que sostenía Rousseau y la pedagogía contemporánea, puesto que Tomás de Aquino al considerar la perfección del entendimiento no ve dificultad en conciliar la palabra del maestro con la potencia activa que tiene el alumno de causar por sí mismo la ciencia.

3.- En tercer lugar, enfrentando la objeción de los filósofos árabes Avicena y Averroes, se aprecia cómo la comunicación de la ciencia no puede serle atribuida a una realidad exterior que actúe excluyendo la acción del maestro y la propia acción divina. El mismo modo por el cual el hombre adquiere la ciencia, según lo hemos mostrado, impide que pueda afirmarse que no es la misma inteligencia del hombre ayudada por el maestro la que causa la ciencia. La enseñanza es una acción personal que, como tal, se realiza de persona a persona, implicando aquello que hay de más íntimo tanto en el educador como en el educando, en el maestro como el discípulo. Afirmar que es un entendimiento separado la causa del conocimiento supone, no solo negar la acción de

enseñar, sino además, negarle al hombre la misma capacidad de generar la ciencia por sí mismo, puesto que la ciencia sería una y estaría en dicho entendimiento separado. Pero la experiencia nos revela que es el mismo hombre el que entiende y el que imagina y siente, por lo que es el hombre el que causa la ciencia en sí mismo en virtud de su propio y personal entendimiento, como se dijo. Así lo confirma el mismo Aquinate, al decir que si alguien insiste en afirmar que el entendimiento no es forma del cuerpo, tendrá que explicar “cómo el entender es una acción de este hombre concreto; pues quien entiende experimenta que él es el que entiende”<sup>1243</sup>. Y más adelante lo explica claramente:

Hay que decir que Sócrates entiende con todo su ser, que es lo que sostuvo Platón al decir que el hombre es el alma intelectual; o hay que decir que el entendimiento es alguna parte de Sócrates. Lo primero no es sostenible [...] puesto que es el mismo hombre que percibe tanto el entender como el sentir. El sentir no se da sin el cuerpo; de ahí que sea necesario que el cuerpo sea alguna parte del hombre. Por lo tanto, hay que concluir que el entendimiento con el que Sócrates entiende, es alguna parte de Sócrates; así como que el entendimiento de algún modo está unido al cuerpo de Sócrates<sup>1244</sup>.

Afirmado y reconocido que quien entiende es el mismo hombre con su propio entendimiento, se concluye que no hay acción de enseñar ni acción de aprender, sin la acción propia de maestro y discípulo, con lo cual vuelve a aparecer como necesaria y fundamental en la vida humana esta dualidad.

4.- Finalmente, después de lo expuesto se aprecia cómo el constructivismo pasa por alto el sentido común y la reflexión filosófica al negar la acción exterior del maestro en el proceso de enseñanza y aprendizaje. Si bien destaca el aspecto interior de la acción, no es suficiente y se queda a medio camino, en tanto que tampoco hay una verdad sobre la realidad que perfeccione el entendimiento del discípulo, porque la misma verdad es construcción y, por tanto, subjetiva. La principalidad de la acción no está en Dios, ni en el maestro, sino en el mismo discípulo que no solamente aprende, sino que construye sus propios conocimientos. La realidad, según el constructivismo, no existe con independencia del sujeto para poder ser contemplada y conocida, sino que, en

---

<sup>1243</sup> *Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quod inveniat modum quo ista actio quae est intelligere, sit huius hominis actio, experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.76, a.1, in c.).

<sup>1244</sup> *Cum igitur dicimus Socratem aut Platonem intelligere, manifestum est quod non attribuitur ei per accidens, attribuitur enim ei in quantum est homo, quod essentialiter praedicatur de ipso. Aut ergo oportet dicere quod Socrates intelligit secundum se totum, sicut Plato posuit, dicens hominem esse animam intellectivam, aut oportet dicere quod intellectus sit aliqua pars Socratis. Et primum quidem stare non potest, ut supra ostensum est, propter hoc quod ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire, sentire autem non est sine corpore, unde oportet corpus aliquam esse hominis partem. Relinquitur ergo quod intellectus quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.76, a.1, in c.).

completa dependencia de la acción del sujeto, existe en la medida en que es construida por el que aprende. El maestro, entonces, queda relegado, oscurecido, en una serie de actividades que nada tienen que ver con la comunicación de la ciencia, sino más bien con el orden emocional y la capacidad de crear ambientes y posibilidades al alumno para que pueda desde sí mismo crear y estructurar la realidad. Tal como lo hemos explicado en la primera parte de esta tesis, no hay transmisión de ciencia.

Tomás de Aquino, según hemos visto claramente, en modo alguno niega la principalidad de la acción del discípulo. A semejanza de lo que dirán los constructivistas sobre el rol activo del alumno en el proceso de enseñanza-aprendizaje, el Aquinate defiende que la acción de este es, no solo imprescindible en la adquisición de la ciencia, sino que es su causa principal. Como dice en varias ocasiones, “La operación del que enseña nada obraría si no estuviera allí el principio intrínseco de la ciencia”<sup>1245</sup>. En este sentido, no puede decirse que sea Tomás de Aquino un representante de lo que las nuevas pedagogías llaman “escuela tradicional”, según la cual el alumno sería completamente pasivo en la adquisición de la ciencia, puesto que tal como lo hemos visto, la causa principal de la ciencia, según el Angélico, es el mismo discípulo.

No obstante lo anterior, y a diferencia del constructivismo, Tomás de Aquino enseña que el discípulo, aun cuando por sí mismo puede causar la ciencia, por su modo de ser, le es más connatural adquirirla con una ayuda que procede desde el exterior, a saber: la palabra del maestro que le facilita, por poseer en sí mismo en acto la ciencia, el acceso a la realidad. En efecto, a pesar de que es verdadero que el hombre puede generar la ciencia por sí mismo contando con la luz de su propio entendimiento y que es más perfecto generar y adquirir la ciencia de ese modo, esto no se opone a la radical necesidad que tiene el hombre de maestros que le ayuden a causar en sí mismo el conocimiento de la realidad. El maestro no es alguien que coarta, suprime, disminuye o lesiona la acción intelectual y propia del mismo educando, sino que es, quien, desde el pleno conocimiento de la ciencia, facilita a otro el acceso al ser de las cosas. No solo facilita instrumentos, sino que comunicando el saber, facilita la misma adquisición de la ciencia, ahorrando esfuerzos inútiles. Por ello afirmar que el discípulo es la causa principal de la ciencia, no significa que sea el único protagonista, ni el único dotado de importancia. El maestro es verdadero protagonista y sumamente importante para que el alumno pueda pasar de no saber a saber.

---

<sup>1245</sup> *Et quia exterior operatio docentis nihil operaretur nisi adesset principium intrinsecum scientiae* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.II, cap.75, n.15).

Queda claro a la luz de lo expuesto que la acción del maestro no se debe a un capricho humano, ni a una excepción cultural que se ha dado en algún momento histórico pero que a raíz de los nuevos tiempos convendría suprimir y, en cambio, aspirar hacia una acción magisterial distinta de la que tradicionalmente se ha tenido. Muy por el contrario, la acción de enseñanza es connatural a la naturaleza humana dado el particular modo de conocer que tiene y la plenitud vital a la que está llamada. Aun cuando Dios sea Maestro interior dando a participar su luz al hombre, aun cuando el hombre, por esa misma luz participada pueda adquirir la ciencia por sí mismo, aun cuando sea más excelente alcanzar la ciencia a través de las creaturas sensibles que mediante las enseñanzas de los hombres, es necesario que el hombre en su indigencia busque un maestro a quien oír y que le guíe por los caminos de la ciencia y de la virtud<sup>1246</sup>, puesto que la acción del maestro, en tanto que conoce la ciencia y conduce y fortalece la inteligencia del discípulo, puede causar la ciencia más perfectamente de lo que el hombre por sí mismo lo haría.

Pero, más que lo anterior, es necesaria la existencia de maestros en la vida humana por la misma plenitud de la vida intelectual del hombre, puesto que al ser semejante a Dios, está llamado también a comunicar a otros aquello que él ha conocido y aprehendido de la realidad. Más perfección hay en iluminar que en lucir, por lo que será más perfecto comunicar lo conocido, que solo conocer. Esto es lo que consideramos que se aprecia más propia y claramente a la luz de la participación en el gobierno divino, tal como lo veremos en el siguiente capítulo.

\*\*\*

Conviene llegados a este punto, realizar una síntesis de lo que hemos conseguido en este capítulo. De modo particular, hemos analizado la acción del maestro según la doctrina de Tomás de Aquino, para poder determinar la naturaleza de la acción que está considerada en el orden del gobierno divino. Se ha visto cómo el maestro es verdadera causa de la ciencia en su discípulo, en tanto, lo mueve verdaderamente de no saber a saber. Hemos visto, también, cómo esa causalidad, no obstante, no es principal, sino subsidiaria, coadyuvante de la acción del discípulo. Este no es como el mármol frente al cincel del artista, sino que posee una virtud activa que le posibilita adquirir por sí mismo el conocimiento de la realidad, por lo que es siempre él, la causa

---

<sup>1246</sup> “No habéis sido hechos para vivir como brutos, sino para vivir conforme a virtud y conocimiento”. ALIGHIERI, DANTE. *La divina comedia, Obras Completas* (Tr. Nicolás González Ruiz). 5ª ed., Madrid: BAC, 2002, Canto XXVI, vv. 118-120.

principal de su conocimiento. De allí que analizáramos en profundidad esa acción por la que el hombre es capaz de causar la ciencia en sí mismo.

El hombre cuenta, para generar la ciencia, con un principio intrínseco, que es la luz del entendimiento agente, en el que están contenidos los principios de las ciencias pero no le es suficiente para causar el conocimiento cierto de la realidad, puesto que dada su naturaleza corpórea, necesita traer las cosas exteriores hacia sí mismo, hacia su interioridad, por lo que además de la luz del entendimiento requiere de un principio externo, que no es otro que el que suministran los sentidos. Es esta estructura de conocimiento, es este modo propio de conocer la realidad, lo que permite que el hombre pueda ser ayudado a adquirir el conocimiento desde el exterior mediante signos sensibles, para que se conozca más fácilmente la realidad. El maestro aparece, entonces, como aquel que ayuda exterior y realmente al discípulo para que realice en sí mismo los razonamientos que le posibiliten la generación de la ciencia. En efecto, la luz del entendimiento agente que causa la ciencia desde el interior del alma del discípulo, requiere de las imágenes para ejercer su virtud iluminativa, y estas no solo pueden ser suministradas por las mismas cosas, sino por la palabra del maestro. Así este puede ayudar a su discípulo llevándolo de la mano (*manuducere*) a través de ejemplos, explicaciones, etc., o confortando su entendimiento (*confortare*), para que pueda deducir, por sí mismo, los principios de las conclusiones.

El maestro de este modo ocupa un lugar intermedio entre las cosas y el entendimiento del discípulo. El hombre puede conocer con certeza por sí mismo la realidad, pero entre uno y otro es posible ubicar al maestro, no como un obstáculo, sino como quien facilita dicho conocimiento, ayudando al discípulo a alcanzar su plenitud intelectual. Su acción se asemeja a la del médico, tal como lo hemos explicado, y en este sentido, se puede apreciar la necesidad que existe en la vida humana de uno y otro. Así como no es posible prescindir de médicos de modo absoluto en orden a conservar la salud, tampoco es posible prescindir de maestros para poder adquirir aquel saber al que por naturaleza estamos ordenados.

En efecto, la acción del maestro, aun siendo exterior, es más cercana a la luz del entendimiento del discípulo porque con su palabra, que contiene la realidad de las cosas en tanto que entendidas, fortalece dicho entendimiento para que desde su mismo interior genere los silogismos que hacen saber. Sin ser interior, es más interior que la acción del médico porque colabora subsidiaria, pero activamente con la acción, no solo del Maestro divino, sino con la del mismo discípulo, a generar la ciencia; siendo

exterior, es menos exterior que la realidad sensible, porque posee la realidad en su propio entendimiento. De manera que la acción del maestro no consiste simplemente en permitir que el discípulo recuerde una ciencia que ya tiene en su interior y que ha olvidado, ni facilitar medios o instrumentos para que el alumno aprenda por sí mismo, ni tampoco ayudarlo a ponerse frente a las cosas para que en la interacción con ellas se realice el aprendizaje; sino que es con su acción verdadera causa, verdadero motor, el cual contribuye positivamente a generar en el discípulo un conocimiento cierto, conduciéndolo de la mano (*manuducere*) o fortaleciéndolo (*confortare*) desde la plenitud de su ciencia para que pueda alcanzar el conocimiento de la realidad que ignoraba. Por esto, la causalidad del maestro es verdadera causa, sin negar la causalidad del discípulo, ni la causalidad divina. De esta manera, es posible ubicarla en un orden mayor, en el orden de la moción de las creaturas, por lo que no solo aparece el maestro como necesario y conveniente a la adquisición de la ciencia por parte del discípulo, sino como querido por Dios en el gobierno del mundo. Dios se sirve de los maestros para conducir a la creación hacia su fin último. Habiendo visto el orden de la providencia y la acción causal del maestro, resta ver toda la fecundidad que esta acción puede tener al ser considerada como participando en ese orden.

## VIII. LA ACCIÓN DE ENSEÑAR COMO LOCUCIÓN ILUMINATIVA EN EL ORDEN DEL GOBIERNO DIVINO

Después de haber estudiado cómo el maestro es realmente causa de la ciencia en su discípulo, cómo verdaderamente el que enseña mueve al alumno de no saber a saber, ya sea confortándolo (*confortare*) o conduciéndolo como de la mano a adquirir la ciencia (*manuducere*), y habiendo estudiado el orden en el que Tomás de Aquino coloca esta acción, esto es, el orden de la providencia y del gobierno divino, corresponde ahora ver toda la fecundidad que aporta a la comprensión de la acción docente el orden mismo en el que está situada. Toda la riqueza de la reflexión sobre la acción del maestro que realiza Tomás de Aquino y que, como se ha estudiado, ha permanecido inalterable durante todos los años de su vida académica se ve profundamente acrecentada por el lugar nuevo en el que, en la *Summa Theologiae*, ha puesto la acción de enseñar.

El olvido actual de la consideración metafísica y sapiencial en el estudio del tema planteado hace que no se tenga suficientemente presente que *sapientis est ordinare* y que lo que de manera principal intenta un filósofo como el Doctor Angélico es el orden. Sin el orden las afirmaciones sobre cada tema, aun siendo verdaderas, no alcanzan ni la adecuada justificación ni la debida dependencia, de modo que el saber permanece fragmentado. Por ello, al comprender la acción de enseñar en ese orden superior se puede apreciar más la dignidad del maestro humano y la nobleza de su acción como causadora de ciencia en el discípulo.

Para mostrar esa fecundidad, siguiendo a Tomás de Aquino, seguiremos la línea de la manifestación y comunicación de la verdad, esto es, la línea de la iluminación. La razón por la cual procedemos de este modo se debe a que el orden del gobierno divino, en la mente del Aquinate, no solo supone la comunicación y difusión de la bondad, sino que está pensado, como mostraremos, según una visión ejemplarista y descendente de comunicación de la luz, por el cual Dios conduce a toda la creación a su fin último, que no es sino la misma manifestación de la Verdad. De esta manera, la acción de enseñar, entendida como la acción por la que se causa ciencia en otro, se entiende más perfectamente si se la considera como participación de este orden superior, pero a la vez, posibilita entender más claramente por qué es la única acción considerada por Tomás de Aquino en dicho orden.

En este capítulo se estudiará:

- 1) En primer lugar, la noción de luz y de iluminación en santo Tomás de Aquino (apartado 1);
- 2) En segundo lugar, el modo como Dios gobierna toda la creación y la relación que guarda dicho gobierno con la acción iluminativa (apartado 2);
- 3) En tercer lugar, cómo Dios se sirve en la ejecución de la providencia de causas segundas, que también mueven a través de una acción iluminativa, deteniéndose de un modo especial en la acción del hombre, a fin de apreciar si su acción de enseñar es iluminativa (apartado 3);
- 4) En cuarto lugar, demostrada la acción iluminativa del maestro humano, se estudiará cómo toda iluminación es una locución (apartado 4);
- 5) En quinto lugar, cómo el maestro ilumina por una palabra exterior que es manifestación de la ciencia formada en su interioridad (apartado 5);
- 6) Finalmente, cómo la acción de enseñar es entendida en el orden del gobierno divino como la más perfecta acción de un hombre sobre otro (apartado 6).



## 1.- La noción de iluminación en Tomás de Aquino

A fin de mostrar que la acción de enseñar participa del orden del gobierno divino como una acción iluminativa, es preciso dejar claramente establecido qué entiende Tomás de Aquino por “iluminación”. Para lo cual haremos una breve reflexión sobre la naturaleza de la luz para, posteriormente, abordar la acción iluminativa.

### 1.1.- Antecedentes generales sobre la luz y la iluminación.

La luz es para nosotros, por el modo propio que tenemos de conocer, luz física, la luz del sol. No obstante, desde siempre, la luz ha sido aplicada también al orden espiritual. La noción de “luz” y de “iluminación” referidas a las sustancias espirituales y a la acción del entendimiento no es, en modo alguno, original de Tomás de Aquino, sino que ya estaba presente en filósofos antiguos como Heráclito, quien ve el principio primordial del mundo en el fuego, un fuego que como él mismo señala: “es al mismo tiempo humo ardiente, razón universal, Zeus, ley universal”<sup>1247</sup>; como Platón, que considera la idea del Bien para el mundo inteligible lo que el sol para el mundo sensible<sup>1248</sup>; como Aristóteles, quien sostiene que la acción del entendimiento agente es como la acción de la luz<sup>1249</sup>; o como Plotino, quien considera que la luz es algo incorpóreo, *logos, eidos*; más aún, según este la luz es la imagen preferida para ilustrar la esencia de lo “Uno”<sup>1250</sup>, etc. Pero más allá de esta reflexión filosófica, de manera especial aparece la reflexión sobre la luz y la iluminación como un tema central en toda la tradición cristiana desde sus mismos orígenes.

---

<sup>1247</sup> KIRK, G.S. – RAVEN, J.E. – SCHOFIELD, M. *Los filósofos presocráticos* (Tr. Jesús García Fernández). 2ª ed., Madrid: Gredos, 1994, p. 117; EGGERS, C. – JULIÁ, V. *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos, 1981, p. 22.

<sup>1248</sup> PLATÓN. *La República*, VI, 508 b-c, 509 b.

<sup>1249</sup> “Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto” (ARISTÓTELES. *Acercas del alma*, 430 a, 14-20).

<sup>1250</sup> “El fondo de cada cuerpo es la materia. Y por eso también es toda opaca, porque la luz es la razón. Pues también la inteligencia es razón; por eso, al ver la razón superpuesta a cada cuerpo, tiene por opaco lo de abajo, cual por debajo de la luz, lo mismo que el ojo, siendo luminiforme, al lanzar su mirada a la luz y a los colores, que son luz, declara que lo que está por debajo de los colores es opaco y material, ocultado por los colores” (PLOTINO. *Enéadas*. (Tr. IGAL, J.). Barcelona: Planeta-De Agostini, 1996, II, 4, 5-7). Sobre Plotino afirma Ratzinger que la pregunta de por qué existe, en general, ser alguno fuera del Uno, ha sido calificada con razón por Emile Bréhier como la *questio vexata* del sistema plotiniano. En última instancia, Plotino no conoce mejor respuesta que la comparación con la luz, que desborda sin envidia, que derrama su brillo sin que ello implique merma de sí misma (RATZINGER, J. *Obras completas*. Madrid: BAC, 2013, Tomo II, p. 642).

En el Antiguo Testamento aparece en diversos lugares esta idea de Dios como luz: El profeta Miqueas afirma: “Dios es mi Luz”<sup>1251</sup>. El profeta Isaías invita a la casa de Jacob a caminar “en la luz del Señor”<sup>1252</sup>. Los Salmos presentan una abundancia de referencias a la luz de Dios: este es presentado como “vestido de luz como de un manto”<sup>1253</sup>; el rostro divino es luz que ilumina y salva<sup>1254</sup>; se pide con insistencia que envíe su luz y su verdad<sup>1255</sup>. Esa luz que es Dios quiere manifestarse a todas las naciones, traspasar los límites del pueblo de Israel. De allí que afirme Isaías: “Las naciones caminarán en tu luz”<sup>1256</sup>. Y en otro lugar: “Para restaurar las tribus de Jacob y reconducir a los sobrevivientes de Israel. Te hago luz de las naciones para que lleves mi salvación a los confines de la tierra”<sup>1257</sup>. No solo Dios es Luz, sino que es una Luz salvadora que ilumina al pueblo y le guía en el camino de la virtud y la plenitud.

En el Nuevo Testamento, Jesucristo aparece como Luz del mundo que ilumina a todo hombre, pero que a su vez permite que los hombres también sean luminosos. Cristo es la Luz que ilumina de tal modo que comunica la capacidad de iluminar también a los hombres. Mientras tenéis luz, dice el Señor, “creed en la luz para que seáis hijos de la luz”<sup>1258</sup>. San Mateo en el sermón de la Montaña recoge la misma verdad de labios de Jesús: “Vosotros sois la luz del mundo”<sup>1259</sup>. El hombre es iluminado por Dios e ilumina a los demás hombres. Toda la Escritura está de algún modo impregnada en esta idea fundamental según la cual Dios es el Dios de la Luz y los hombres participan de esa iluminación.

No obstante, es el Evangelio de san Juan, sin duda, el que nos ofrece una profunda reflexión sobre la luz de Dios. Allí se afirma que Dios, en su Verbo, es como una fuente de vida espiritual, como una vida iluminante que prepara y conduce por el camino de retorno a Dios. Refiriéndose al Verbo de Dios afirma el discípulo amado: “En Él estaba la vida y la vida era la luz de los hombres”<sup>1260</sup>. Queda así perfectamente delineada en la Escritura esta idea de un Dios como fuente de luz en la cual todas las creaturas participan de diversos modos. De manera perfecta esta luz estará participada en las creaturas racionales que, por el privilegio de su inteligencia, pueden conocer la

---

<sup>1251</sup> Miq 7, 8.

<sup>1252</sup> Is 2,5.

<sup>1253</sup> Ps 103, 2.

<sup>1254</sup> Ps 35, 10; Ps 78.

<sup>1255</sup> Ps 42,3.

<sup>1256</sup> Is 60, 3.

<sup>1257</sup> Is 49, 6; 42, 6.

<sup>1258</sup> Lc 16, 8; I Tes. 5.

<sup>1259</sup> Mt 5, 14.

<sup>1260</sup> Jn 1, 4.

presencia de lo divino y, más aún, llegar a participar de la misma vida de Dios haciéndose, de esa manera, luz. En el capítulo octavo leemos: “Yo soy la Luz del mundo, el que me sigue no anda en tinieblas, sino que tendrá luz de vida”<sup>1261</sup>. El Verbo no solo es luz, sino que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. Lo cual nos sugiere la idea de que los hombres participan de esa iluminación divina. Vida y luz informan todo el relato de san Juan. El mismo apóstol en su primera carta afirma con claridad: “Y este es el mensaje que hemos escuchado de Él y os anunciamos: que Dios es Luz”<sup>1262</sup>. Aquel discípulo para el cual Dios es Amor, también define a Dios como Luz, identificando su Ser con su Luz. Ahora bien, esa Luz que es Dios se comunica a los hombres para que, participando de la misma, alcancen la verdadera vida: “Si caminamos en la luz (...), tenemos comunión con Él”<sup>1263</sup>. Los apóstoles, como todos los hombres, están llamados a comunicar esa misma luz recibida de quien es Luz verdadera de Luz verdadera.

Esta aplicación del término “luz” al orden espiritual continuará presente no solo en el arte, la liturgia y diversas tradiciones cristianas, sino en la más profunda reflexión de los Padres y Doctores de la Iglesia, especialmente en san Agustín<sup>1264</sup>, pero también en Pseudo Dionisio<sup>1265</sup>, san Ambrosio<sup>1266</sup>, san Buenaventura<sup>1267</sup>, etc., quienes van

<sup>1261</sup> Jn 8,12.

<sup>1262</sup> 1 Jn 1,5.

<sup>1263</sup> 1 Jn 1,7.

<sup>1264</sup> Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA. *Confesiones*, XII; *Soliloquios*. L. I, c.1, n.3; *De Trinitate*. L. 15; *De Civitate Dei*. L. VIII, c.7; entre otras obras. Sobre Agustín comenta Ratzinger: “Tampoco Cristo es llamado luz de la misma manera como es llamado piedra angular, sino que lo primero está dicho en sentido propio, y lo segundo, en sentido figurado. Esto significa que “luz” no es una mera metáfora para designar algo en sí mismo inefable, sino un concepto que denomina con precisión y acierto la realidad inteligible. Las realidades inteligibles son “luz” en sentido real, y no solo en sentido figurado. De esta manera, la alegoría de la luz se ha convertido en una real metafísica de la luz en el pleno sentido del concepto. Lo llamativo es que Agustín no quería ver diferencia alguna entre “luz” y “palabra”, sino que las unió con un signo de igualdad, como cuando habla del *verbum quod intus lucet*, de la palabra que *videndo intus dicimus*” (RATZINGER, J. *Obras completas*, p. 660). Más adelante afirma: “El dios que ilumina el alma en Agustín es un Dios personal, un Dios que quiere, y no una luz que se difunde involuntariamente pero que, difundándose, permanece. La equiparación entre palabra y luz fue asumida sin modificaciones por la Edad Media” (Ibidem, p. 661).

<sup>1265</sup> Ver PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA. “La jerarquía celeste”, *Obras Completas*. Madrid: BAC, 2002: “Invoquemos, pues, a Jesús, la Luz del Padre, “la luz verdadera que viniendo a este mundo, ilumina a todo hombre”, “por quien hemos obtenido acceso” al Padre, la luz que es fuente de toda luz. Fijemos la mirada lo mejor que podamos en las luces que los Padres nos transmiten por las Sagradas Escrituras”. Ver también: PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA. “Los nombres de Dios”: “Si alguien saca una lámpara de la casa, juntamente saldrá toda su propia luz, sin llevarse nada de las otras lámparas ni dejarles nada de la luz propia. Como queda dicho, la fusión de aquellas luces era total y perfecta, sin que por ello hubiese desaparecido la propia individualidad ni se diera la menor confusión. Se trata aquí de un aire corporal y una luz producida por un fuego material”.

<sup>1266</sup> AMBROSIO DE MILÁN. *Hexaemeron*, 1, 1 c. 9, n. 34, PL 14, 154: “La naturaleza de la luz es tal, que no en número ni en medida ni en peso, como en otras cosas, sino en todo su aspecto es gracia”. *De Virginibus*, L. III, c. 4, n. 18; PL 16, col. 237. TOMÁS DE AQUINO. *Super Ioannem*, cap. 1, lect. 3, n. 96.

<sup>1267</sup> BUENAVENTURA. *De triplici via*, III, 1; *In Sapiencia*, 7, 10. La luz es la naturaleza común que se encuentra en todo cuerpo, ya sea celeste o terrenal. [...] La luz es la forma sustancial de los cuerpos,

configurando una verdadera metafísica de la luz, que llega hasta el mismo Tomás de Aquino, quien consigue una síntesis integradora y superadora que posibilita por su riqueza y profundidad una mejor comprensión de las realidades espirituales, entre las que se encuentra la acción de enseñar.

### 1.2.- La luz en el pensamiento de Tomás de Aquino

Para poder hablar acerca de la acción de iluminar, es preciso primeramente establecer qué entiende Tomás de Aquino por “luz”, puesto que si bien, como hemos visto, metafóricamente se ha usado en relación al orden espiritual, es necesario precisar si es una metáfora que impide una utilización propia y rigurosa en el orden intelectual o, por el contrario, es posible hablar de luz y de iluminación en un sentido estricto en relación a las acciones intelectuales, posibilitándonos así fundamentar sobre ella lo que planteamos en esta tesis, esto es, que la acción de enseñar se entiende en el orden del gobierno divino como una iluminación. De allí la necesidad que tenemos de estudiar la naturaleza de la luz antes de abordar el tema de la iluminación.

#### 1.2.1.- La luz física

La experiencia común, aquella misma desde la que parte Tomás de Aquino, nos muestra que la luz es primeramente la luz del sol. De allí que no sea difícil pensar que la luz sea un cuerpo o algo material. Tomás de Aquino, sin embargo, se plantea esta cuestión y responde que “es imposible que la luz sea cuerpo”<sup>1268</sup>, dando tres razones fundamentales para ello: por relación al lugar, por relación al movimiento y finalmente, por relación a la generación y a la corrupción:

1.- En cuanto a lo primero, en relación al lugar, es imposible que la luz sea cuerpo porque dos cuerpos, cualesquiera que estos sean, no pueden estar a la vez en uno y el mismo lugar, pero la luz y el aire lo están.

2.- En segundo lugar, por relación al movimiento, tampoco es posible que la luz sea corpórea, puesto que, en este caso, la iluminación sería el movimiento local del cuerpo. Pero, dice el Aquinate: ningún movimiento local de un cuerpo es instantáneo; porque todo lo que se mueve localmente es necesario que antes llegue al medio que al final.

---

que poseen tanto más real y dignamente el ser cuanto más participan de ésta». *Commentarii in quator libros Sententiarum Petri Lombardi*, II, 12, 1 y II, 13, 2.

<sup>1268</sup> *Respondeo dicendum quod impossibile est lumen esse corpus* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.67, a.2, in c.).

No obstante, la iluminación es instantánea<sup>1269</sup>. A esto añade que, en el caso del movimiento, hay que tener presente que este posee una dirección determinada, pero que en el caso del movimiento de la iluminación se extiende a todas partes, tanto en línea recta como circular.

3.- Finalmente, en tercer lugar, en relación a la generación y a la corrupción, señala que la luz no puede ser cuerpo, puesto que de ser así, “cuando el aire se oscureciera por falta de iluminación, se seguiría que el cuerpo de la luz se corrompería y que su materia tomaría otra forma”<sup>1270</sup>. Pero es claro que esto no sucede, a no ser que alguien sostenga que también las tinieblas son cuerpo.

De esta manera, el Aquinate descarta toda posición materialista con respecto a la naturaleza de la luz, hasta el punto de rechazarlas como “contrarias, no solo a la razón sino al sentido”<sup>1271</sup>. Acepta, sin embargo, que el lenguaje común adopta sin inconvenientes expresiones que hacen alusión a una cierta corporalidad como cuando se dice que la “luz transita por el aire”, o que “la luz es llevada”, “dividida”, “reflejada”, etc., todas designaciones que son propias de los cuerpos. No obstante, es claro en afirmar que estas denominaciones se predicán de un modo metafórico<sup>1272</sup>. Así lo afirma, no solo en la *Summa Theologiae*, sino también en los comentarios al libro *De Anima* de Aristóteles. Dice explícitamente en esta obra que “lo que se dice respecto del movimiento de la luz o de la reverberación de la misma se ha dicho metafóricamente”<sup>1273</sup>. De este modo, rechaza rotundamente las ideas según las cuales la luz pueda ser un cuerpo, acercándose más a posturas que predicán la luz en sentido propio de las sustancias espirituales<sup>1274</sup>.

Ahora bien, aun cuando no sea un cuerpo, no deja de ser una realidad sensible y, por tanto, Tomás de Aquino se aboca en la misma cuestión 67 a dejar bien establecida la naturaleza de la luz física. Se pregunta en el artículo 3 si es una cualidad de los cuerpos y responde que, en efecto, “la luz es una cualidad activa consecuencia de la

---

<sup>1269</sup> *Nullus autem motus localis corporis potest esse in instanti, quia omne quod movetur localiter, necesse est quod prius perveniat ad medium magnitudinis quam ad extremum. Illuminatio autem fit in instante* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 67, a.2, in c.).

<sup>1270</sup> *Si enim lumen esset corpus, quando aer obtenebrescit per absentiam luminis, sequeretur quod corpus luminis corrumperetur, et quod materia eius acciperet aliam formam* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 67, a.2, in c.).

<sup>1271</sup> *Quia ergo omnia haec non solum rationi, sed sensui etiam repugnant* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 67, a.2, in c.).

<sup>1272</sup> *Ad tertium dicendum quod omnia illa attribuuntur lumini metaphorice, sicut etiam possent attribui calori* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 67, a.2, ad 3).

<sup>1273</sup> *Quod autem dicitur de motu luminis, aut reverberatione ipsius, metaphorice dictum est* (TOMÁS DE AQUINO. *In II De Anima*, lect. 14, n.16).

<sup>1274</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 67, a.2, in c.

forma sustancial del sol o de cualquier otro cuerpo con luz propia”<sup>1275</sup>. La luz física<sup>1276</sup> no es una sustancia, sino un accidente<sup>1277</sup>, más propiamente una cualidad de los cuerpos celestes o de los cuerpos que brillan, pero es una cualidad activa. La luz dice razón de actualidad, de principio activo. El sol no es la luz, sino un cuerpo luminoso (*corpus lucidum*)<sup>1278</sup>, pero es un cuerpo que está íntimamente ligado a ella. Esta vinculación se hace explícita en el *Scriptum super Sententiis*. Allí, Tomás de Aquino se refiere a esta luz corporal señalando que es aquello que “consideramos que actualmente y en realidad está en el cuerpo lúcido, el cual ilumina a otros, es decir, los hace luminosos, por ejemplo, el sol”<sup>1279</sup>. Aparece otra vez la razón de actualidad, de una perfección actual que posee un cuerpo y en virtud del cual son luminosos. Ahora bien, al manifestar esa perfección, esta luz es recibida en otros cuerpos. De este modo, la luz no solo puede ser considerada en el cuerpo lúcido, sino también en aquellos que participan de ella: lo diáfano iluminado. Y así lo enseña expresamente el Angélico:

La luz puede ser considerada de dos modos: o en cuanto se encuentra en el mismo cuerpo lúcido y así se relación con el aire como principio eficiente y no ilumina sino por la forma de la luz infuida a lo mismo diáfano iluminado; o como se encuentra en lo diáfano iluminado y así es forma de él, porque formalmente es lúcido<sup>1280</sup>.

Esta consideración de la luz como recibida en el cuerpo iluminado recibe el nombre de “*lumen*”. Mientras que la luz es “la claridad propia de un cuerpo celeste, así como lo

<sup>1275</sup> *Lux est qualitas activa consequens formam substantialem solis, vel cuiuscumque alterius corporis a se lucentis, si aliquod aliud tale est* (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.67, a.3, in c.). También lo dice expresamente en el comentario al libro *De Anima: Ita lux est qualitas activa corporis caelestis, per quam agit* (TOMÁS DE AQUINO. *In II De Anima*, lect. 14, n.22).

<sup>1276</sup> Sobre ella dice Polo: “La luz es la anulación de la distancia según la actualidad; la luz presenta y eso es anular la distancia” (POLO, L. *Curso de Teoría del conocimiento*. Pamplona: EUNSA, 2004, Tomo I, p. 159). “La luz me pone en situación actual lo que está lejos; se trata, pues, de la actualidad que anula el espacio. Pero no hace aquello que estoy viendo contemporáneo con el ver (eso sólo lo hace el ver): no anula el tiempo. Por mucho que sea su parecido con el conocimiento, la luz pertenece a lo intra mundano, es, inexorablemente, progresiva. La luz física entraña distención temporal, no es una forma del todo unitaria. La superación física absoluta del espacio y el tiempo sería la pura actualidad física del mundo. Esa actualidad física no existe” (*Idem*, p. 160).

<sup>1277</sup> *Ad primum ergo dicendum, quod fides dicitur substantia, non quia sit in genere substantiae, sed quia quamdam proprietatem habet substantiae: sicut enim substantia est fundamentum et basis omnium aliorum entium, ita fides est fundamentum totius spiritualis aedificii. Et per hunc modum dicitur etiam quod lux est hypostasis coloris, quia in natura lucis omnes colores fundantur* (TOMÁS DE AQUINO. *In III Super Sent.*, d. 23, q. 2, a.1, ad 1).

<sup>1278</sup> *His ergo visis, sciendum est, quod circa naturam lucis et luminis est multiplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod lux est corpus, quod est ipsa substantia solis, ex quo fluunt quaedam corpora, et illa corpora dicuntur lumen vel radius. Haec autem positio multipliciter a philosophis improbata est* (TOMÁS DE AQUINO. *In II Super Sent.*, d. 13, q. 1, a.3, in c.).

<sup>1279</sup> *Lux dicitur, secundum quod est in aliquo corpore lucido in actu, a quo alia illuminantur, ut in sole* (TOMÁS DE AQUINO. *In II Super Sent.*, d.13, q.1, a.3, in c.).

<sup>1280</sup> *Similiter dicendum de luce, quod lux potest dupliciter considerari. Vel prout est in ipso corpore lucido; et sic se habet ad illuminationem aeris ut principium efficiens, nec illuminat nisi per formam luminis influxam ipsi diaphano illuminato: vel prout est in diaphano illuminato; et sic est forma ipsius, quia formaliter est lucidum. Deus autem dicitur esse illuminans lux per modum lucis quae est in ipso corpore lucenti per se, et non per modum quo illuminatum formaliter illuminatur a forma lucis in ipso recepta* (TOMÁS DE AQUINO. *In I Super Sent.*, d. 17, q. 1, a.1, ad 2).

cálido y lo frío, lo húmedo y lo seco, son cualidades propias de los elementos”<sup>1281</sup>, la luminosidad o *lumen* es “la luz en cuanto que la consideramos recibida en el cuerpo diáfano en el acto de estar iluminado”<sup>1282</sup>. La luz (*lux*) propiamente dice razón de principio activo, mientras que la luminosidad (*lumen*) dice razón de principio pasivo o recibido o, mejor, participado. No obstante, es la misma luz diversamente considerada. De allí que, para referirse a la misma realidad, en algunas ocasiones Tomás de Aquino utiliza *lux* y otras veces, *lumen*. Tal es el caso de la luz del entendimiento agente<sup>1283</sup> o de la luz de la gloria<sup>1284</sup>. Entendida esta distinción, en lo que resta de la tesis utilizaremos el término “luz” para referirnos indistintamente a *lux* o *lumen*.

Junto a las nociones de cuerpo lúcido, *lux* y *lumen*, Tomás de Aquino, con la finalidad de precisar más lo que sea la luz, se refiere también a las nociones de: “rayo de luz” y “esplendor”. De manera sintética explica así el Aquinate estos conceptos:

Pero el rayo [*radius*] se denomina iluminación en cuanto línea directa hacia el cuerpo lúcido; y por esto, dondequiera que haya rayo, hay luminosidad [*lumen*]; pero no [es verdad] lo contrario; en efecto, sucede que la casa puede estar alumbrada por reflejo de los rayos del sol, si bien no por oposición directa, porque hay algún cuerpo interpuesto. En cambio el resplandor [*splendor*] se da por reflejo del rayo sobre algún cuerpo terso y pulido, así como el agua y la plata, o algo semejante; por este reflejo también los rayos son proyectados<sup>1285</sup>.

De este modo, se aprecia mejor el sentido que tiene para el Aquinate el término “luz” en su primerísimo sentido físico y sensible y su distinción de otras realidades semejantes o

<sup>1281</sup> *Claritas corporis caelestis propria, ita calidum et frigidum, et humidum et siccum, sunt propriae qualitates elementorum* (TOMÁS DE AQUINO. In *IV Super Sent.*, d. 48, q. 2, a. 4, arg. 1).

<sup>1282</sup> *Lumen autem dicitur, secundum quod est receptum in corpore diaphano illuminato* (TOMÁS DE AQUINO. In *II Super Sent.*, d.13, q.1, a.3, in c.).

<sup>1283</sup> En la mayoría de los casos utiliza la expresión *lumen* para referirse al entendimiento agente, no obstante, también le atribuye el nombre de *lux*: *Intellectus creatus ad intellectualem divinae substantiae visionem extollitur, congrue lux gloriae dicitur: non propter hoc quod faciat intelligibile in actu, sicut lux intellectus agentis; sed per hoc quod facit intellectum potentem actu intelligere* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. III, cap. 53); *Ad septimum dicendum, quod colores moventes visum sunt extra animam; sed phantasmata, quae movent intellectum possibilem, sunt nobis intrinseca. Et ideo, licet lux solis exterior sufficiat ad faciendum colores visibiles actu, ad faciendum tamen phantasmata intelligibilia esse actu, requiritur lux interior, quae est lux intellectus agentis* (TOMÁS DE AQUINO. In *De Anima*, a.5, ad 7).

<sup>1284</sup> En la mayoría de los casos utiliza *lumen* para referirse a la luz de la gloria, sin embargo también emplea el término “*lux*”: *Intellectus creatus ad intellectualem divinae substantiae visionem extollitur, congrue lux gloriae dicitur* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. III, cap. 53); *Si ergo intellectus elevetur ad videndum Deum, oportet quod illustretur aliqua luce ad huiusmodi visionem proportionata. Sed lux talis non est aliud quam lux gloriae, de qua in Psal. in lumine tuo videbimus lumen. Ergo Deus per essentiam videri non potest nisi ab intellectu beato* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.13, a. 2, arg. 1).

<sup>1285</sup> *Radius autem dicitur illuminatio secundum directam lineam ad corpus lucidum; et ideo ubicumque est radius, est lumen; sed non convertitur; contingit enim lumen esse in domo ex reflexione radorum solis, quamvis non ex directa oppositione, propter aliquod corpus interjacens. Splendor autem est ex reflexione radii ad aliquod corpus tersum et politum, sicut ad aquam, et ad argentum, vel ad aliquod huiusmodi; ex qua reflexione etiam radii projiciuntur* (TOMÁS DE AQUINO. In *II Super Sent.*, d.13, q.1, a.3, in c.).

íntimamente ligadas con ella. La luz no es ni el cuerpo luminoso, ni el rayo, ni el esplendor, sino que nos aparece en el orden material, como una cualidad activa sensible del cuerpo lúcido, de modo especial el sol y la luna<sup>1286</sup>. En la Sagrada Escritura, explica el Aquinate, se llama al sol y a la luna “las dos grandes luminarias” por la mayor eficacia de su luz sobre la tierra<sup>1287</sup>. ¿Cuál es esa eficacia de la luz? ¿Qué utilidad o beneficio supone para los hombres? Lo responde Tomás de Aquino en dos lugares. El primero, en la cuestión 70 de la *prima pars* de la *Summa Theologiae*, donde dice que es grande su utilidad para los hombres y los animales “ya que pueden ver, orientando así sus obras, y es fundamental para conocer las cosas. Y en este sentido dice: *Luzcan en el firmamento e iluminen la tierra*”<sup>1288</sup>. El segundo lugar es la cuestión 67, dice allí: “La luz, en virtud de los cuerpos celestes, coopera *quasi instrumentaliter* en la producción de formas sustanciales y también en hacer que los colores sean visibles”<sup>1289</sup>. En efecto, por una parte la luz coopera en la generación de la vida, pero, por otra parte, posibilita por su acción hacer visible la realidad sensible.

### 1.2.2.- De la luz física a la luz cognoscitiva

La luz es una realidad sensible, una cualidad activa material de los cuerpos. No obstante, es en virtud de esa materialidad que es posible hacer visible la realidad del color. En efecto, esa cualidad física lo manifiesta al cognoscente, posibilitando así su conocimiento. Por ella, por la luz, se manifiesta lo cognoscible. En este sentido, dice Tomás de Aquino, “la luz es el medio por el que vemos, aquello por lo que se ve”<sup>1290</sup>. Esta íntima relación entre luz física y visión sensible, entre luz y conocimiento, será el fundamento de la analogía que permita al Aquinate explicar la verdadera naturaleza de la luz, por cuanto, aunque de naturaleza corporal, la vista es, de todos los sentidos, el

---

<sup>1286</sup> No consideraremos aquí las aportaciones posteriores de la ciencia experimental que darán más precisión a las consideraciones tomistas sobre la luz de los cuerpos.

<sup>1287</sup> *Ad quintum dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, dicuntur duo luminaria magna non tam quantitate, quam efficacia et virtute. Quia etsi aliae stellae sint maiores quantitate quam luna, tamen effectus lunae magis sentitur in istis inferioribus* (TOMÁS DE AQUINO *Summa Theologiae*, I, q.70, a.1, ad 5).

<sup>1288</sup> *Et quantum ad hoc, dicit, ut luceant in firmamento, et illuminent terram* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.70, a.2, in c.).

<sup>1289</sup> *Sicut calor agit ad formam ignis quasi instrumentaliter in virtute formae substantialis, ita lumen agit quasi instrumentaliter in virtute corporum caelestium ad producendas formas substantiales, et ad hoc quod faciat colores visibiles actu, in quantum est qualitas primi corporis sensibilis* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 67, a.3, ad 3).

<sup>1290</sup> *Lumen autem corporale est medium quo videmus; et servit nostro visui in duobus: uno modo in hoc quod per ipsum fit nobis visibile actu quod erat potentia visibile; alio modo in hoc quod visus ipse confortatur ad videndum ex luminis natura; unde et oportet esse lumen in compositione organi* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.9, a.1).



más sutil y más cercano a lo espiritual<sup>1291</sup>. Dicho de otro modo, si bien la luz es una cualidad de un cuerpo, es una cualidad que posibilita la visión sensible, por lo cual permite elevar su significación al orden cognoscitivo.

Ahora bien, junto con ser aquello por lo que se ve, “*medium quo videmus*”, Tomás de Aquino enseña que la luz sirve a nuestra vista en dos sentidos: de un modo, permitiendo que por ella se haga visible en acto lo que era visible en potencia<sup>1292</sup>, es decir, se manifiesta el objeto que puede ser captado por la vista; pero junto a ello, de otro modo, la luz nos sirve en aquello en lo que “la visión misma es reforzada para ver por la naturaleza de la luz; de ahí que también sea necesaria la luminosidad [lumen] en la composición del órgano”<sup>1293</sup>. Junto con hacer visible, la luz conforta, vigoriza la misma luz del órgano corporal (*lumen naturalis*) para que sea capaz de ver más. Cuanta más luz haya, la potencia estará más vigorizada para ver. Así, la luz no solo dice relación con el objeto cognoscible, sino con el mismo fortalecimiento de la potencia visiva.

De este modo es necesario distinguir la luz natural, que es la misma luz del órgano, y la luz corporal, la cual, por una parte, hace visible los objetos, pero a la vez vigoriza la misma luz natural para que vea más. Si bien el órgano posee su propia luz, esta no puede hacer a los objetos materiales luminosos en sí mismos. Resulta, por consiguiente, que la luz corporal es medio (*medium quo*) por el que vemos ya sea porque hace a objetos materiales capaces de inmutar el órgano y ser vistos por el ojo o porque conforta a la luz del órgano para que este pueda ver los objetos iluminados.

De acuerdo con lo dicho, podemos distinguir en relación con la naturaleza de la luz, entre: 1.- La luz física o material que designa el ser de la luz como cualidad; y 2.- la luz cognoscitiva que es la luz en cuanto manifestativa de lo cognoscible. Ambas están íntimamente ligadas porque, como enseña Tomás de Aquino, la luz es “todo aquello que permite que la vista vea”<sup>1294</sup>, pero se distinguen claramente: Una cosa es la razón entitativa de la luz, esto es, la cualidad propia de los cuerpos luminosos y otra cosa, su

---

<sup>1291</sup> *Quod autem lumine et his quae ad visum pertinent, utitur in rebús spiritualibus, contingit ex nobilitate sensus visus, qui est spiritualior omnes sensus* (TOMÁS DE AQUINO. *De Anima*, Lib. 2, lect. 14, n. 19).

<sup>1292</sup> *In hoc quod per ipsum fit nobis visibile actu quod erat potentia visibile* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.9, a.1, in c.).

<sup>1293</sup> *In hoc quod visus ipse confortatur ad videndum ex luminis natura; unde et oportet esse lumen in compositione organi* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.9, a.1, in c.).

<sup>1294</sup> *Sicut patet in nomine visionis, quod primo impositum est ad significandum actum sensus visus* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 67, a.1).

razón manifestativa, que no es sino la manifestación que esa cualidad posibilita<sup>1295</sup>. De este modo la luz es la que causa la visión, no porque ella sea lo que ve, ni lo que se ve, sino porque ella hace aparecer lo visible.

El origen de esta noción, dice García González, “está en Aristóteles, cuando define la luz en *De anima* como “la actualidad de lo transparente”, o de lo diáfano. Según este enfoque, la luz no es lo que se ve, ni algo visto; sino el medio para ver o la causa de lo que se ve”<sup>1296</sup>. Esta significación entitativa se dice en sentido propio de la vista y en sentido metafórico del resto de los sentidos, como cuando se dice: “mira lo que dice” o “¿has visto qué suave?”; y también se dice metafóricamente del conocimiento intelectual, como cuando se dice: “lo he visto claro”. Al ser puramente sensible, esta luz no puede predicarse en sentido propio de los entes inmateriales, porque repugna a lo espiritual la posibilidad de ser sentido. La luz es una cualidad sensible y, por tanto, capaz de ser captada por el sentido de la vista, de modo que solo podrá decirse de las cosas espirituales o intelectuales metafóricamente, puesto que:

Nada sensible por sí mismo conviene a las cosas espirituales sino metafóricamente, porque, aunque algo común pueda hallarse analógicamente en los seres espirituales y corporales, no se halla sin embargo en las cosas espirituales algo sensible por sí mismo, como es manifiesto en el ente y en el calor<sup>1297</sup>.

Pero es diverso lo que ocurre en relación con la razón significativa que alude a la manifestación, pues esta sí que es plenamente común a lo sensible y a lo espiritual, de manera que se hace posible la utilización de la expresión “luz” análogamente para referirse a cualquier tipo de conocimiento<sup>1298</sup>, posibilitando así una significación propia para el orden espiritual. No hay aspectos sensibles en lo espiritual, pero sí que hay manifestación de la realidad. “Si se asume [el nombre de luz] según lo que es el uso de los que hablan, se extiende a toda manifestación; así propiamente se dice de las realidades espirituales”<sup>1299</sup>. En efecto, la manifestación de lo inteligible es la que causa

---

<sup>1295</sup> Cfr. FOSBERY, A. *La doctrina de la iluminación y el medioevo*. 2ª ed. Mar del Plata: FASTA Ediciones, 2011.

<sup>1296</sup> GARCÍA GONZÁLEZ, J.A. “La doctrina de Polo acerca de la luz y su papel en el universo y para la vida”, *Studia Poliana*, n.11, 2009, p. 72.

<sup>1297</sup> *Dicitur enim lux in spiritualibus illud quod ita se habet ad manifestationem intellectivam sicut se habet lux corporalis ad manifestationem sensitivam. Manifestatio autem verius est in spiritualibus; et quantum ad hoc, verum est dictum Augustini, quod lux verius est in spiritualibus quam in corporalibus, non secundum propriam rationem lucis, sed secundum rationem manifestationi* (TOMÁS DE AQUINO. *In II Sent.*, d.13, q.1, a.2, in c).

<sup>1298</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *In II Sent.*, d.13, q.1, a.2, in c.

<sup>1299</sup> *Et similiter dicendum est de nomine lucis. Nam primo quidem est institutum ad significandum illud quod facit manifestationem in sensu visus, postmodum autem extensum est ad significandum omne illud quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem. Si ergo accipiat nomen luminis secundum suam primam impositionem, metaphorice in spiritualibus dicitur* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.67, a.1, in c.).

una visión inteligible, pero en el origen de esa manifestación es necesario poner una luz que en este caso ha de ser espiritual. En consecuencia, según el Doctor Angélico, puede considerarse como luz intelectual en sentido propio, no sólo metafórico<sup>1300</sup>, a "la misma capacidad de la mente y también cualquier medio por el cual conocemos algo"<sup>1301</sup>. De este modo, la luz cognoscitiva, no solo es luz en el orden sensible, sino también luz intelectual.

La luz, por tanto, se impone primeramente para significar cierta cualidad sensible; sin embargo, posteriormente se extiende a significar todo aquello que manifiesta algo, ya sea en el orden sensible o en el orden inteligible. Y así, el término luz se dice no de manera metafórica, sino de manera propia de la luz intelectual. Se trata de una analogía de proporcionalidad, porque así como se comporta la luz corporal para el conocimiento corporal, así hace también la luz espiritual para el conocimiento espiritual. Se trata de una semejanza de relaciones: entre el objeto conocido por la vista y la luz que hace visible el objeto, hay una relación de semejanza (propia, no metafórica) similar a la que se establece entre la cosa entendida y el principio que lo hace inteligible:

De cualquier cosa que se diga el nombre de luz, se refiere a su manifestación, sea que esa manifestación esté en los inteligibles, sea en las sensibles. Si entonces son comparadas como manifestación en cosas inteligibles y en sensibles, según naturaleza se encuentra primero la luz en lo espiritual<sup>1302</sup>.

Es la razón de manifestación lo que posibilita esta predicación propia de la luz referida a los entes espirituales. No obstante, agrega a continuación algo similar a lo que destacaba en la *Summa Theologiae*, a saber, que:

Para nosotros que ponemos los nombres de las cosas a partir de aquellas propiedades conocidas por nosotros, primero se halla en los sensibles, porque primero fue impuesto por nosotros este nombre para significar la luz sensible, antes que la inteligible, aunque según la virtud, primeramente y más verdaderamente conviene a las espirituales que a las sensibles<sup>1303</sup>.

---

<sup>1300</sup> Guillet después de analizar varios textos de Tomás de Aquino, sostiene que el concepto de luz se aplica a la inteligencia, no como una metáfora, sino como una verdadera analogía. Del mismo modo, Maquart respondiendo a Maréchal, para quien la luz era solo una metáfora, dice que el término *lumen* aplicado al entendimiento agente esconde un profundo valor metafísico, lejos de tratarse de una simple metáfora impropia (Cfr. GARCÍA CUADRADO, J.A. *La luz del entendimiento agente. Estudio desde la metafísica de Bañez*. Pamplona: EUNSA, 1998, p. 189).

<sup>1301</sup> (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.67, a.1, in c.).

<sup>1302</sup> *Sed in hoc non est magna vis facienda: nam de quocumque nomen lucis dicatur ad manifestationem refertur, sive illa manifestatio sit in intelligibilibus, sive in sensibilibus. Si ergo comparentur manifestatio intelligibilis et sensibilis, secundum naturam prius invenitur lux in spiritualibus* (TOMÁS DE AQUINO. *Super Ioannem*, cap. 1, lect. 3).

<sup>1303</sup> *Sed quoad nos, qui nomina rebus imponimus ex earum proprietatibus nobis notis, prius invenitur in sensibilibus, quia prius impositum est a nobis hoc nomen ad significandum lucem sensibilem, quam*

Es posible una predicación propia de la luz referida al orden sensible, en razón de su misma naturaleza entitativa, como también es posible, sin contradicción alguna, predicar el término “luz” en sentido propio del orden espiritual, pero esta vez en razón de la manifestación. No obstante, como dice claramente Tomás de Aquino, “primera y más verdaderamente conviene a las espirituales que a las sensibles”<sup>1304</sup>, y es que, en efecto, llamamos “luz” primeramente a la luz física y hacemos la analogía con las realidades espirituales, en razón de nuestra manera propia de conocer que va de lo sensible a lo inteligible. Pero pensadas las cosas según su orden propio y siguiendo estos textos del Angélico, es posible afirmar que el término “luz” no hace referencia primera y principalmente a la luz del sol, a esa cualidad propia de los cuerpos luminosos que posibilita que nuestra vista vea, pues esa es esa la más débil y precaria participación de la luz en las cosas creadas. En efecto, no es que lo real sea la luz física y nos sirvamos de ella como metáfora para referirnos al orden de las cosas espirituales, sino que la luz en sentido propio y pleno es la luz intelectual, y la luz física es el modo débil e imperfecto de participar, en tanto que, como cualidad, solo posibilita el conocimiento sensible, ya sea haciendo visible el objeto, ya sea fortaleciendo el órgano para que vea más perfectamente.

Báñez, comentando al Aquinate, profundiza sobre esta idea, sosteniendo que no se utiliza el término “luz” como metáfora para referirse a las realidades espirituales sino que es una verdadera analogía<sup>1305</sup>. Según el pensador salmantino, la razón significativa de la luz se extiende a toda virtud manifestativa de alguna cosa y, en cuanto a esto, se encuentra propiamente en las cosas espirituales.

### 1.2.3.- La luz intelectual

Habiendo explicado cómo desde la luz física es posible elevarse, en razón de la manifestación, a la luz intelectual, corresponde ahora referirnos brevemente a dicha luz

---

*intelligibilem; quamvis secundum virtutem prius et verius conveniat spiritualibus quam sensibilibus* (TOMÁS DE AQUINO. *Super Ioannem*, cap. 1, lect. 3).

<sup>1304</sup> *Nomen lucis magis proprie dicitur in spiritualibus quam in sensibilibus. Si ergo comparetur maiestatio intelligibilis et sensibilis, secundum naturam prius invenitur lux in spiritualibus* (TOMÁS DE AQUINO. *Super Ioannem*, cap. 1, lect. 3). Según Leonardo Polo, no es la luz intelectual metáfora de la luz física, sino más bien a la inversa: Luz es conocimiento y, paradigmáticamente, el conocimiento intelectual. Lo derivado y metafórico quizá sea hablar de luz física; y así Polo dice expresamente que la luz es una metáfora física del conocimiento. Y es que –nos dice– la luz intelectual no se deja entender, ciertamente mediante metáforas sacadas de la luz física; por cuanto esta última carece de esa insistencia de la claridad de ese “vivir alguien en la luz”, en virtud del cual la luz misma encuentra su propio carácter de tal. Esa declaración de la luz que se llama ver es lo propiamente luminoso” (La doctrina de Polo acerca de la luz y su papel en el universo para la vida).

<sup>1305</sup> Cfr. GARCÍA CUADRADO, J.A. *La luz del entendimiento agente. Estudio desde la metafísica de Báñez*, p. 191.

intelectiva. En efecto, la luz pertenece al orden del conocimiento. Así lo señala de modo explícito Tomás de Aquino en *Super Evangelium S. Ioannis* cuando, refiriéndose a los grados de vida, sostiene: “Algunas cosas viven pero sin luz, porque no tienen conocimiento, como son las plantas, de ahí que la vida no es luz de ellas”<sup>1306</sup>. Las plantas no tienen luz, no porque no sean un cuerpo que brille, sino porque no tienen conocimiento. El Angélico está puesto en otro orden. No en el de la cualidad sensible, sino en el de la plenitud de vida, en el orden de la manifestación<sup>1307</sup> y allí las plantas no tienen luz porque no conocen, porque no participan del ser de tal modo pleno que les permita poseer la realidad. La luz está aquí íntimamente ligada con el conocimiento. Por eso dice más adelante: La luz, no obstante, se da más propiamente en los seres que:

Viven y conocen no solo lo verdadero mismo sino la razón de la Verdad misma, como son las creaturas racionales a las que no solo se les manifiesta esto o aquello, sino la Verdad misma que es manifestable y manifestadora de todas las cosas<sup>1308</sup>.

El conocimiento es luz plena en el orden intelectual, puesto que el entendimiento por su propia naturaleza es manifestativo de lo que entiende, siendo dicha manifestación la misma verdad del entendimiento. Si bien la verdad se identifica en la realidad con el ser, en el entendimiento, donde formalmente se encuentra la verdad, se equipara la verdad con la manifestación y así dice Tomás de Aquino: “lo verdadero, según que está en el entendimiento, se convierte con el ente, como lo manifestativo con lo manifestado”<sup>1309</sup>. En este sentido, la verdad puede ser definida de diversas maneras, entre ellas, menciona el Aquinate la de san Agustín en los *Soliloquios*, según la cual la verdad es lo que es<sup>1310</sup>; pero también la de san Hilario, quien afirma que lo verdadero es lo que declara y manifiesta el ser<sup>1311</sup>. De modo que existe una íntima relación entre luz y verdad. “Todo lo que se manifiesta es luz” y “la verdad es manifestación del ser”. Será en la cuestión 106, donde el Aquinate vincula definitivamente luz y verdad en una perfecta síntesis al sostener que en lo que se refiere al entendimiento “la luz no es más

---

<sup>1306</sup> *Quaedam namque vivunt, sed absque luce, quia nullam cognitionem habent, sicut sunt plantae: unde vita earum non est lux* (TOMÁS DE AQUINO. *Super Ioannem*, cap. 1, lect. 3).

<sup>1307</sup> *Sed in hoc non est magna vis facienda: nam de quocumque nomen lucis dicatur ad manifestationem refertur, sive illa manifestatio sit in intelligibilibus, sive in sensibilibus* (TOMÁS DE AQUINO. *Super Ioannem*, cap. 1, lect. 3).

<sup>1308</sup> *Quaedam vero vivunt et cognoscunt; sed tamen eorum cognitio, cum sit sensus tantum, non est nisi particularium et materialium, sicut est in brutis: et ideo haec et vitam habent et lucem quamdam, sed non lucem hominum qui vivunt et cognoscunt non solum ipsa vera, sed ipsius veritatis rationem, sicut sunt creaturae racionales, quibus non solum manifestatur hoc vel illud, sed ipsa veritas quae manifestabilis est et manifestativa omnium* (TOMÁS DE AQUINO. *Super Ioannem*, cap. 1, lect. 3).

<sup>1309</sup> *Sed verum quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.16, a.3, ad 1).

<sup>1310</sup> *Et sic Agustinus definit in lib. Solil. (c. V): Verum est id quod est* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.1, a.1, in c.).

<sup>1311</sup> *Et sic definit Hilarius, quod verum est manifestative cum et declarativum esse* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.1, a.1, in c.).

que cierta manifestación de la verdad”<sup>1312</sup>. El entendimiento es luz en tanto que manifiesta intimísimamente la verdad para sí mismo en una palabra o verbo interior<sup>1313</sup>.

Ahora bien, como enseña Tomás de Aquino: “cuanto más alta es una naturaleza, tanto más íntimo es lo que de ella emana”<sup>1314</sup>, de lo que se sigue que cuanto más íntimamente manifieste el entendimiento la verdad, más luminoso será. La verdad es la luz del entendimiento, por lo que cuanto más verdadero sea el entendimiento, más luminoso. Es evidente que esto se alcanza en Dios en grado sumo, en tanto que es Él el *Ipsum Esse Subsistens*, en quien el Entender es su mismo Ser, máximo grado de vida y de conocimiento. Por ello es posible aplicarle a Él en sentido propio aquella definición de san Juan: Dios es Luz. En efecto, siendo Dios Acto primero y perfectísimo, se da en él la más plena e íntima fecundidad manifestativa, puesto que esta pertenece al entender en cuanto es acto y en virtud de la naturaleza comunicativa y expresiva del acto en cuanto tal<sup>1315</sup>. Por ser acto perfecto, Dios es perfecta manifestación y claridad de su Ser: Luz perfectísima, que ilumina todas las cosas por medio del Verbo, resplandor de la claridad divina:

En efecto así como la luz no sólo es visible en y por sí misma, sino también todas las demás cosas por ella pueden ser vistas, así la Palabra de Dios no sólo es luz en sí misma, sino también manifiesta todas las cosas que son manifestadas. En efecto, debido a que cada cosa se manifiesta y es conocida por su forma, pero todas las cosas que son formas son formas por el Verbo, que es arte pleno de las razones de los vivientes: es por lo tanto luz (lumen) no sólo en sí, sino que manifiesta todas las cosas; Ef. V, 13: todo lo que se manifiesta, es luz (lumen)<sup>1316</sup>.

Sobre este resplandor de la claridad divina que es el Verbo, reflexiona Tomás de Aquino en *Super Epistolam ad Hebraeos*, sosteniendo que es semejanza del Padre en tanto que resplandor de su gloria. Por “gloria” de Dios hay que entender el conocimiento clarísimo que Dios tiene de sí mismo, que en su absoluta inmaterialidad puede volver perfectamente a su propia Esencia: “Solo el conocimiento que Dios tiene de sí mismo

---

<sup>1312</sup> *Ad cuius evidentiam, considerandum est quod lumen, secundum quod ad intellectum pertinet, nihil est aliud quam quaedam manifestatio veritatis* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.106, a.1, in c.).

<sup>1313</sup> Cfr. CANALS, F. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, pp. 202-204.

<sup>1314</sup> *Et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.IV, cap.11, n.1).

<sup>1315</sup> “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 diafaneidad de una forma no hundida en la materia” (CANALS, F. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, p. 127).

<sup>1316</sup> *Nam sicut lumen non solum in seipso et per se visibile est, sed etiam omnia alia per ipsum videri possunt, ita Verbum Dei non solum in se lumen est, sed etiam est omnia manifestans quae manifestantur. Cum enim unumquodque manifestetur per suam formam et cognoscatur, omnes autem formae sint formae sint per Verbum, quod est ars plena rationum viventium: est ergo lumen, non solum in se, sed omnia manifestans; Eph. V, 13: omne quod manifestatur, lumen est* (TOMÁS DE AQUINO. *Super Ioannem*, cap.1, lect. 4).

se denomina perfectamente gloria, porque tiene noticia perfecta y clarísima de sí mismo”<sup>1317</sup>. Esa máxima manifestación de sí mismo para sí mismo, esa presencia de sí, que es el conocimiento propio del entendimiento que vuelve sobre sí mismo y se entiende, no es otra cosa que la Luz divina. Esta claridad o gloria de Dios es resplandeciente y este resplandor divino es el Verbo pronunciado eternamente por el Padre, en el que se dice a sí mismo:

Pero debido a que el resplandor es aquello que es emitido en primer lugar por aquello que brilla, mientras la sabiduría es alguna cosa que resplandece Ecc. VIII, 1: la sabiduría del hombre reluce en su rostro, de ahí que la primera concepción de la sabiduría sea casi cierto resplandor. Por lo tanto el Verbo del Padre, que es cierto concepto de su entendimiento, es el resplandor de la sabiduría, por la cual se conoce a sí mismo. Y de ahí que el Apóstol llame al Hijo resplandor de la gloria, esto es, clara noticia divina. En esto manifiesta que no sólo es sabio, sino Sabiduría engendrada<sup>1318</sup>.

Por eso que solo desde la infinita y perfecta luminosidad de Dios, puede entenderse más plenamente, el sentido de la noción de “luz” y el modo como esa luz se da en las diversas creaturas.

Esto acontece según la capacidad que tiene cada cosa de participar de la bondad Divina. En efecto, algunas, la participan de una manera totalmente perfecta, según lo posible a la creatura, por esta razón, [Dionisio] dice que a éstas la bondad Divina es totalmente presente. Otras, en cambio, son privadas de esta participación perfecta, alejándose de ella según el más y el menos, como es patente en los diversos grados de los entes y, sobre todo, en las criaturas vivientes. Otras, por otra parte, tienen una participación más oscura del Bien, como las criaturas corpóreas y, principalmente, las no vivientes, en las que, por su materialidad y su corrupción, se oscurece, de algún modo, la claridad de la bondad divina; de ahí que *su oscuridad se manifiesta en el hecho de que no son inteligibles en acto, sino sólo en potencia*<sup>1319</sup>.

Según el orden propio de la creación, a medida que descendemos en la escala de los seres, la luz se vuelve más débil e imperfecta. Es participada por las creaturas espirituales como luz intelectual –manifestación de la verdad en sus diversos modos- y

---

<sup>1317</sup> *Sola cognitio Dei de seipso perfecte dicitur gloria, quia perfectam notitiam habet et clarissimam de seipso* (TOMÁS DE AQUINO. *Super Heb.*, cap. 1, lect. 2).

<sup>1318</sup> *Quoniam autem splendor est illud quod a fulgente primo emittitur, sapientia vero est quiddam fulgens Eccli. VIII, 1: sapientia hominis lucet in vultu eius, inde est quod prima conceptio sapientiae est quasi quidam splendor. Verbum ergo Patris, quod est quidam conceptus intellectus eius, est splendor sapientiae, qua se cognoscit. Et ideo Apostolus Filium vocat splendorem gloriae, id est, divinae clarae notitiae. In quo ostendit ipsum non solum sapientem, sed Sapientiam genitam* (TOMÁS DE AQUINO. *Super Heb.*, cap. 1, lect. 2).

<sup>1319</sup> *Et hoc quidem contingit secundum possibilitatem uniuscuiusque ad participandam divinam bonitatem. Quaedam enim omnino perfecte secundum modum possibilem creaturae participant divinam bonitatem, propter quod dicit quod eis divina bonitas totaliter praesens est. Alia vero privantur ista perfecta participatione, recedendo ab ea secundum magis et minus, ut patet in diversis gradibus entium et maxime in creaturis viventibus. Alia vero habent obscuriorem participationem boni, sicut creaturae corporales et praecipue non viventes, in quibus obscuratur quodammodo divinae bonitatis claritas, propter eorum materialitatem et corruptionem; unde eorum obscuritas in hoc attenditur quod non sunt intelligibilia actu, sed secundum potentiam tantum* (TOMÁS DE AQUINO. *In De divini nominibus* cap.4, lect.16. *La cursiva es nuestra*).

por las corporales, como luz sensible, como es el caso del sol. Y si existen seres, como las plantas o las piedras, que no poseen luz, no es porque en sí mismas, por su ser, no sean luminosas, sino porque su participación en el orden del ser es débil e imperfecta<sup>1320</sup>. Esta jerarquía de los seres fundada en la luz aparece de modo claro en el comentario a la obra *De Divinis nominibus* del Pseudo Dionisio: Dice allí el Aquinate:

Esto acontece según la capacidad que tiene cada cosa de participar de la bondad divina. En efecto, algunas la participan de una manera totalmente perfecta, según lo posible a la creatura; por esta razón, [Dionisio] dice que a estas la bondad divina es totalmente presente. Otras, en cambio, son privadas de esta participación perfecta, alejándose de ella según el más y el menos, como es patente en los diversos grados de los entes y, sobre todo, en las criaturas vivientes. Otras, por otra parte, tienen una participación más oscura del Bien, como las criaturas corpóreas y, principalmente, las no vivientes, en las que por su materialidad y su corrupción se oscurece, de algún modo, la claridad de la bondad divina; de ahí que su oscuridad se manifiesta en el hecho de que no son inteligibles en acto, sino sólo en potencia<sup>1321</sup>.

Cuanto más cercana esté la creatura a la bondad inmaterial del Ser divino, más luminosidad y más inteligibilidad, cuanto más cercana, por su parte, a la pura materialidad, más oscuridad y menos inteligibilidad. La luz del ser, afirma Alcorta, “es la luz de la presencia del ser, la cual, siendo omnímoda, y estando en todos los seres que son, es luz de luz. Luz trascendental que penetra en todos los entes que son y que los hace inteligibles en la medida que son”<sup>1322</sup>. Se entiende, entonces, que siendo el entendimiento humano el menos perfecto en el orden de los seres intelectuales, sea por sí mismo luminoso, aunque sea el que posee una luz más tenue.

### 1.3.- La iluminación en Tomás de Aquino

Fundados en la noción de luz que acabamos de establecer, según la cual la luz es

---

<sup>1320</sup> En su Comentario a Tomás de Aquino, Báñez profundiza sobre la comparación que hace Tomás de Aquino entre la esencia y el *esse* como lo diáfano y la luz: “En definitiva, decimos que las causas particulares solo pueden disponer y determinar al sujeto, que está adecuadamente preparado para recibir la existencia a través de la forma. Dios es quien extrínsecamente causa la existencia”. Según este ejemplo se compara la esencia con lo diáfano y el *esse* con la luz que ilumina lo diáfano; por ejemplo el aire, de cuya esencia o diafaneidad no dimana la luz, sino que es luminoso solo en potencia en razón de su diafaneidad. De este modo, para Báñez Dios es fuente de luz que ilumina a todas las criaturas (al comunicarles el *esse*), haciendo posible que estas iluminen. Si cesara su luz, nada estaría iluminando. De esta manera, la luz que hay en las criaturas, en todas las criaturas, es una participación de la Luz del Entendimiento Divino (Cfr. GARCÍA CUADRADO, J. A. *La luz del entendimiento agente. Estudio desde la metafísica de Báñez*, p. 205).

<sup>1321</sup> *Et hoc quidem contingit secundum possibilitatem uniuscuiusque ad participandam divinam bonitatem. Quaedam enim omnino perfecte secundum modum possibilem creaturae participant divinam bonitatem, propter quod dicit quod eis divina bonitas totaliter praesens est. Alia vero privantur ista perfecta participatione, recedendo ab ea secundum magis et minus, ut patet in diversis gradibus entium et maxime in creaturis viventibus. Alia vero habent obscuriorem participationem boni, sicut creaturae corporales et praecipue non viventes, in quibus obscuratur quodammodo divinae bonitatis claritas, propter eorum materialitatem et corruptionem; unde eorum obscuritas in hoc attenditur quod non sunt intelligibilia actu, sed secundum potentiam tantum* (TOMÁS DE AQUINO. *In De divinis nominibus*, cap. 4, lect. 16).

<sup>1322</sup> ALCORTA, J.I. *El ser. Pensar trascendental*. Madrid: Ediciones Fax, 1961, p. 303.



primeramente luz intelectual y, por tanto, referida en sentido propio al orden del conocimiento intelectual, corresponde ahora precisar la noción de “iluminación” según entiende el Doctor Angélico, para lo cual seguiremos el mismo orden que hemos utilizado en la exposición sobre la luz, esto es, iremos de lo sensible a lo inteligible.

En el orden sensible la acción de iluminar aparece como el obrar de la luz física. Así lo sostiene el mismo Aquinate: “Iluminar es acción del cuerpo lúcido conforme a las leyes de su naturaleza y por lo mismo es necesario que él ilumine a todos los cuerpos que se pongan al alcance de su influencia”<sup>1323</sup>. De esta manera, como sostiene Polo siguiendo a Tomás de Aquino: “una cosa es la luz como foco, otra como rayo y otra como iluminación: la luz en el medio (que sin luz estaría oscuro en sentido estricto)”<sup>1324</sup>. Aparece aquí, claramente, la distinción entre luz y rayo, ya comentada, pero se agrega la iluminación entendida como el efecto que produce la misma luz en el medio. Por esto, lo más propio de la luz es iluminar, es producir la iluminación. La luz, en tanto que acto y perfección del cuerpo lúcido, por su misma actualidad tiende a comunicarse, siendo dicha comunicación de la luz lo que recibe el nombre de iluminación.

Iluminar, entonces, en su dimensión sensible y material, supone comunicar luz, comunicar aquella cualidad activa de los cuerpos que brillan, haciendo posible no solo que se haga manifiesta la realidad sensible, sino que se vigorice la potencia del órgano con el que se ve. Pero, tal como lo hemos señalado, podemos referirnos también a la luz en relación a los entes espirituales, de modo que la iluminación aparece en este orden como un acto por el que se comunica luz intelectual, que fortalece para entender o manifiesta lo inteligible. En este sentido, se ve que la iluminación, predicada en sentido propio de los entes espirituales, no dice relación con la razón entitativa de luz como cualidad, sino con su razón significativa, esto es, con la manifestación. Esta manifestación, creemos, es doble: Por una parte, puede ser inmanente, como cuando el entendimiento dice para sí lo que tiene como entendido y, en ese sentido, se dice que el entendimiento es manifestativo; por otra parte, puede ser transeúnte, como cuando un entendimiento manifiesta o hace presente algo a otro. En uno y otro caso, el entendimiento es luminoso, según aquello de san Pablo: “Todo lo que se manifiesta es luz” (Ef, 5).

No obstante, para nuestra tesis que supone la comprensión de la acción del maestro en

---

<sup>1323</sup> *Illuminare est actio a corpore lucente proveniens secundum necessitatem naturae; et ideo oportet quod semper illuminet corpora sibi directe opposita* (TOMÁS DE AQUINO. *In II Super Sent.*, d.13, q.1, a.4, ad 3).

<sup>1324</sup> POLO, L. *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo I, p. 245.

el orden del gobierno divino, es decir, en el orden de la moción de las creaturas al fin último de todo el universo, nos interesa especialmente el segundo de los sentidos indicados: la manifestación a otro. A la manifestación de la verdad que ocurre en la intimidad del entendimiento Tomás de Aquino la llama más comúnmente “luz” o “esplendor”, como señalamos en el apartado anterior, y en menor medida le atribuye el término “iluminación”<sup>1325</sup>. Por el contrario, cuando Tomás de Aquino considera la realidad en el orden de la providencia y del gobierno divino, al referirse a la acción de un ángel sobre otro es claro en sostener que, si la luz es manifestación de la verdad, la comunicación de la luz que es el iluminar “no es otra cosa que dar a otro la manifestación de una verdad conocida”<sup>1326</sup>. Aquella verdad que ha sido concebida en el interior del entendimiento y dicha para sí en un verbo, puede ser comunicada a otro y dicha comunicación de la verdad es una iluminación<sup>1327</sup>. Báñez, comentando este texto, sostiene que “todos los teólogos están de acuerdo en afirmar que la iluminación no es otra cosa que la manifestación de una verdad antes ignorada”<sup>1328</sup>.

Cayetano, comentando la *Summa Theologiae*, sostiene que manifestar a otro algo desconocido puede darse de dos modos: 1.- Por la simple presentación del objeto, como cuando uno presenta a otro una manzana que estaba oculta; 2.- Por un aumento de luz que coadyuve para que se haga manifiesto algo que estaba oculto, como cuando se agrega una vela para que se vea más aún lo que la luz no permitía ver del todo. Y concluye el comentador de Tomás de Aquino: “*Manifestare primo modo non est illuminare; sed manifestare secundo modo, est illuminare*”<sup>1329</sup>. Se insiste aquí que no cualquier manifestación de algo es una acción iluminativa, sino solo aquella que es capaz de comunicar una verdad a otro de tal manera que arraigue en él haciéndolo capaz de llegar a conocer más perfectamente la realidad.

Así, la iluminación supone:

---

<sup>1325</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.106, a.1, in c.

<sup>1326</sup> *Unde illuminare nihil aliud est quam manifestationem cognitae veritatis alteri tradere* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.106, a.1, in c.). Ver también: I, q.107, a.1; I, q.111, a.1.

<sup>1327</sup> “Como el hombre convive además con los demás, especialmente por motivos prácticos, el intelecto personal puede también comunicar lo captado a otros entendimientos: la posesión de información demanda su comunicación. El diálogo es una mutua transmisión de información; y la transmisión del saber apela a maestros” (GARCÍA CUADRADO, J.A. “Luz”, en GONZÁLEZ, A.L. *Diccionario de Filosofía*. Pamplona: EUNSA, 2010, pp. 700-703).

<sup>1328</sup> *Omnes quidem convenient in hoc quod illuminatio nihil aliud est quam manifestation veritatis alicui facta, quae alias sibi ignota erat* (BAÑEZ, D. *Scholastica Comentaría*, I, 3º, 1470 a), GARCÍA CUADRADO, J.A. *La luz del entendimiento agente. Estudio desde la metafísica de Báñez*, p. 208.

<sup>1329</sup> TOMÁS DE VIO. *Comentaría in Summam Theologiae*, I, q.106, a.1, en *Opera Omnia* de Tomás de Aquino, Ed. Leonina, p. 557.

a) *La manifestación a otro*: esto es, una acción por la que otro es perfeccionado. No basta con la manifestación de la luz para hablar de iluminación, sino que se exige la alteridad, es decir, que la verdad se haga manifiesta a otro. Se manifiesta con la finalidad de que otro entendimiento pueda ver. La acción iluminativa así considerada es, por tanto, una acción transeúnte por la que un sujeto mueve a otro, reservando para la acción inmanente propia de la actividad intelectual, las nociones de luz, brillo o esplendor, tal como el mismo Tomás de Aquino lo distingue en algunos lugares. Así, al hablar del conocimiento angélico, un ejemplo del que se sirve el Aquinate está tomado de la luz:

La acción es doble: una que procede desde el agente hacia la realidad exterior y la cambia o modifica: y así es el iluminar, que recibe propiamente el nombre de acción. La otra es la que no procede hacia una realidad exterior, sino que permanece en el agente como perfección suya, y esta se dice propiamente operación, y así es el lucir<sup>1330</sup>.

Iluminar y lucir son dos acciones que consisten en dar luz, pero se diferencian en que, mientras la segunda es un dar luz que tiene por término el sujeto que luce, la primera es una acción que tiene por término el objeto iluminado. De este modo, solo iluminar es una acción transitiva que perfecciona una realidad exterior. La acción inmanente de lucir no es menos luminosa, pero no tiene esa relación con otro entendimiento. Toda iluminación supone la luz que se comunica, mientras que no toda luz supone una actividad iluminativa, en este sentido transitivo. Dicho más simplemente, no es lo mismo brillar que iluminar y así lo dice explícitamente el Angélico: “Hay cosas que son brillantes pero no pueden iluminar a otras”<sup>1331</sup>.

b) *La manifestación de una verdad*: No todo lo que se manifiesta tiene la capacidad de iluminar la mente de otro, sino solo aquello que es verdadero. En efecto, ya hemos dicho la estrecha relación que existe entre verdad y luz, ya sea porque la luz es la manifestación de la misma verdad, o porque la verdad es la luz del entendimiento. Por eso, dice Tomás de Aquino que la manifestación de los conceptos de la mente, en cuanto que se relacionan con la verdad primera, es una verdadera iluminación<sup>1332</sup>, por ejemplo, cuando un hombre le dice a otro: “El cielo ha sido creado por Dios”, o “El hombre es racional”. La verdad es perfección del entendimiento y, cuanto más

---

<sup>1330</sup> *Dicendum, quod duplex est actio. Una quae procedit ab agente in rem exteriorem, quam transmutat; et haec est sicut illuminare, quae etiam proprie actio nominatur. Alia vero actio est, quae non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente ut perfectio ipsius; et haec proprie dicitur operatio, et haec est sicut lucere* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.8, a.6, in c.).

<sup>1331</sup> *Aliquid enim est in se lucidum, quod alia illuminare non potest* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.9, a.4, in c.).

<sup>1332</sup> Cfr. TOMAS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.107, a.2, in c.

profundas sean las verdades conocidas, mayor perfección habrá para el entendimiento. Por esto, la iluminación exige este perfeccionamiento, puesto que como señala Cayetano: “*Illuminatio per se importat actionem perfectivam alterius*”<sup>1333</sup>.

Si bien, en el contexto del tratado del gobierno divino el Aquinate es suficientemente explícito en su manera de entender la iluminación, no puede desconocerse que dicho término adquiere significaciones diversas a lo largo del *corpus thomisticum*, por lo que conviene hacer algunas precisiones y distinciones en el modo en el que Tomás de Aquino comprende la iluminación para entender mejor el modo por el que decimos que el maestro ilumina al discípulo.

1.- En primer lugar, el mismo Tomás de Aquino introduce una distinción que esclarece el sentido del término iluminación según lo estamos considerando. En la cuestión 111 de la primera parte de la *Summa Theologiae* explica el Aquinate que la iluminación puede ser entendida bajo dos aspectos, a saber, *ex parte objecti* y *ex parte principii*:

a) *Ex parte objecti*: “Bajo este aspecto, todo el que entiende o es iluminado percibe que entiende o que es iluminado, ya que conoce que el objeto le es evidente”<sup>1334</sup>. De este modo, es posible afirmar que el mismo objeto inteligible ilumina al entendimiento que conoce, puesto que es el mismo objeto el que se hace claramente manifiesto. Cuando el entendimiento entiende, no puede no percibir que entiende y es iluminado. Todo aquel que conoce una verdad es iluminado por ella, sin poder evitar darse cuenta que se la está conociendo. El objeto es de tal modo luz para el sujeto que no puede no conocerlo. Se entiende la verdad, que es luz de la mente y, a la vez, se entiende que se entiende. Este objeto al iluminar constituye formalmente al entendimiento en acto.

b) *Ex parte principii*: A diferencia de la iluminación anterior, esta considera el conocimiento de la verdad pero desde el principio eficiente de la acción de entender, es decir, considera el principio por el que el sujeto entiende. Es el mismo entendimiento el que causa la intelección, pasando de no entender a entender, sin que necesariamente el que entiende sepa qué significa entender, ni que el entendimiento es luminoso. Así dice el Aquinate:

---

<sup>1333</sup> CAYETANO. *Summa Theologiae*, I, q.106, a.1 (Versión Leonina, p. 558).

<sup>1334</sup> *Illuminatio, dupliciter possunt considerari. Uno modo, ex parte rei intellectae, et sic quicumque intelligit vel illuminatur, cognoscit se intelligere vel illuminari; quia cognoscit rem sibi esse manifestam* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, q.111, a.1, ad 3).

Bajo este aspecto, no todo el que entiende alguna verdad sabe lo que es el entendimiento, que es el principio de la operación intelectual. Igualmente, no todo el que es iluminado por el ángel se da cuenta de que es iluminado por él<sup>1335</sup>.

De este modo es como ilumina un ángel o el hombre o los medios de comunicación o la sociedad haciendo que otro llegue al conocimiento de algo. De allí que, aunque seamos iluminados desde estos principios eficientes, podamos no saber que de hecho lo hemos sido. Es fácil darse cuenta que uno conoce diversas verdades, pero es difícil reconocer cuál ha sido el principio eficiente que las ha causado en nosotros. Sabemos que sabemos porque se nos hace evidente la concepción de la mente, de otro modo no entenderíamos; pero no necesariamente sabemos cómo se ha causado en nosotros. No se puede no conocer que se conoce la verdad, pero sí se puede ignorar cuál es la naturaleza del principio por el cual se conoce.

Lo interesante es que tanto al objeto conocido, como el principio por el que se lo conoce, Tomás de Aquino les atribuye la acción de iluminar. Ilumina el objeto inteligible, pero también es posible afirmar que un maestro puede iluminar. De tal manera que aunque pueda llamarse iluminación tanto a la realizada por el objeto, como a aquella realizada por el mismo maestro, consideraremos aquí solamente la iluminación *ex parte principii*, por tratarse de la causa eficiente del conocimiento que, según hemos dicho, es la que ejerce la persona del que enseña.

2.- En segundo lugar, tal como lo hemos afirmado extensamente en los capítulos precedentes, Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, llama iluminación a la acción que realiza el entendimiento agente sobre las imágenes y mediante la cual hace los inteligibles en acto. En efecto, el entendimiento agente es luz que ilumina para entender, pero no ilumina de tal modo que coadyuve a otro entendimiento para que pueda entender, sino que esta es una acción de otro entendimiento. El entendimiento hace ver, manifiesta el ser al entendimiento posible, para que este entienda, pero todo queda en la inmanencia del propio entendimiento humano. De manera que, aunque la iluminación sea de las imágenes, la acción del entendimiento agente es una operación inmanente y, en este sentido, no entra en nuestra consideración.

El mismo Tomás de Aquino refiriéndose al conocimiento angélico en general nos dice que, aunque el entendimiento agente realice una acción propia de iluminación, no ha de confundirse con la acción por la que se ilumina a otro. Dice el Angélico:

---

<sup>1335</sup> *Alio modo, ex parte principii, et sic non quicumque intelligit aliquam veritatem, cognoscit quid sit intellectus, qui est principium intellectualis operationis. Et similiter non quicumque illuminatur ab Angelo, cognoscit se ab Angelo illuminari* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, q.111, a.1, ad 3).

Lo propio del entendimiento agente es iluminar, pero no a otro ser inteligente, sino lo inteligible potencialmente, en cuanto que, por la abstracción, lo hace inteligible en acto. Y lo propio del entendimiento posible es estar en potencia respecto a los objetos connaturales de su conocimiento, y, algunas veces, ser reducido a acto. Por lo tanto, que un ángel ilumine a otro no pertenece a la razón de entendimiento agente; como tampoco pertenece a la razón de entendimiento posible el hecho de que sea iluminado en lo referente a los misterios sobrenaturales, para cuyo conocimiento algunas veces está en potencia. Si alguien prefiere llamar a esto entendimiento agente o posible, tomará las palabras en sentido equívoco, aunque, por lo demás, la cuestión de nombres no debe preocupar<sup>1336</sup>.

En efecto, la iluminación del entendimiento agente aunque es una iluminación *ex parte principii* y es verdadera iluminación en tanto que hace los inteligibles en acto, es una iluminación que permanece en la intimidad de la misma alma, sin modificar la realidad exterior. Por eso no puede ser, en modo alguno, confundida con una acción como la del ángel o el maestro humano que causan la ciencia en otro entendimiento. La iluminación, según ahora la estamos considerando en el orden del gobierno divino, tal como explícitamente señala este texto: “no pertenece a la razón de entendimiento agente”.

3.- En tercer lugar, no es posible olvidar que la acción de iluminar está fundada en el principio según el cual la luz no solo manifiesta el objeto cognoscible, sino que también fortalece y vigoriza la luz por la que se conoce. Es por eso que se ejerce la acción de iluminar de dos maneras: En primer lugar, mostrando el objeto y, en segundo lugar, fortaleciendo la luz con la que se conoce este objeto. Así la iluminación, que consiste en manifestar la verdad a otro, admite otra distinción importante que debe ser especialmente considerada: La iluminación según la línea del objeto inteligible (*via intelligibilis*) y la iluminación según la línea de la luz (*via lumen*). En este caso, siempre es el mismo maestro el que ilumina, pero puede hacerlo a través de la misma luz superior que vigoriza y conforta o puede hacerlo por el objeto inteligible que participa de esa luz. Veamos detenidamente cada una de estas vías:

a) La iluminación según la línea del objeto (*via intelligibilis*): Según este primer modo, un entendimiento da la manifestación de la verdad a otro, en tanto que hace aparecer a este una verdad que no conocía. En este sentido, dice Tomás de Aquino, que se manifiesta a otro la verdad por parte de la especie intelectual cuando se divide la verdad

---

<sup>1336</sup> *Ad secundum dicendum quod intellectus agentis est illuminare non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentia, in quantum per abstractionem facit ea intelligibilia actu. Ad intellectum autem possibilem pertinet esse in potentia respectu naturalium cognoscibilium, et quandoque fieri actu. Unde quod Angelus illuminat Angelum, non pertinet ad rationem intellectus agentis. Neque ad rationem intellectus possibilis pertinet, quod illuminatur de supernaturalibus mysteriis, ad quae cognoscenda quandoque est in potentia. Si quis autem velit haec vocare intellectum agentem et possibilem, aequivoce dicet, nec de nominibus est curandum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.54, a.4, ad 2).

de tal manera que sea cognoscible a un entendimiento inferior<sup>1337</sup>. Esta manifestación es según el objeto inteligible y, por ella, el maestro propone una verdad a otro para que la conozca. Aunque la verdad se divida, hay que señalar no obstante que dicha verdad participa de la luz que posee aquel que enseña, haciéndose así luminosa para el discípulo.

b) La iluminación según la línea de la luz (*via lumen*): Según este segundo modo, un entendimiento da la manifestación de la verdad a otro, no simplemente cuando comunica la verdad a otro para que sea conocida, al modo como sería poner frente a otro una realidad que estaba distante, sino cuando por medio de esa verdad, conforta o vigoriza la misma potencia cognoscitiva para que por sí misma pueda llegar a conocer otras verdades que antes no podía conocer, por la debilidad del entendimiento. Así dice Tomás de Aquino que un ángel ilumina a otro, en este otro sentido:

Fortaleciendo su virtud intelectual; porque, así como la virtud de un cuerpo menos perfecto se robustece con la proximidad local de otro cuerpo más perfecto, por ejemplo, uno menos cálido aumenta en calor con la presencia de otro más cálido, así la virtud intelectual de un ángel inferior es confortada por la conversión hacia él de un ángel superior<sup>1338</sup>.

Aunque volveremos sobre este texto más adelante, es sumamente importante destacarlo ahora puesto que se aprecia aquí cómo este sentido de la acción iluminativa supone, además, que la vigorización de la potencia se realiza mediante alguna virtualidad de naturaleza superior de parte del que ilumina, es decir, que la iluminación según la línea de la luz, es una iluminación en la que un entendimiento superior, por esa mayor perfección, puede vigorizar a un entendimiento inferior para que pueda conocer más perfectamente lo que antes no podía: “De ahí que la lengua del ángel se denomina luz [*lumen*], porque refuerza el entendimiento a entender las cosas que se propone”<sup>1339</sup>. De este modo, la iluminación supone, además de la presentación de la verdad conocida, un fortalecimiento de la capacidad intelectual.

Para concluir este apartado, podemos decir que iluminar es una acción por la que se manifiesta a otro la verdad conocida, causando en él la ciencia o el conocimiento de la verdad. De esta manera la acción de iluminar aparece como una acción docente. Y así

---

<sup>1337</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.106, a.1.

<sup>1338</sup> *Primo quidem, fortificando virtutem intellectivam eius. Sicut enim virtus imperfectior corporis confortatur ex situ prope proximitate perfectioris corporis, ut minus calidum crescit in calore ex praesentia magis calidi; ita virtus intellectiva inferioris Angeli confortatur ex conversione superioris Angeli ad ipsum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.106, a.1, in c.).

<sup>1339</sup> *Et tunc lingua Angeli dicitur lumen per quod confortat intellectum ad intelligendum ea quae sibi proponit* (TOMÁS DE AQUINO. *Super I Cor.*, cap.13, v. 1).

lo dice Tomás de Aquino expresamente: “quien enseña la verdad, ilumina la mente”<sup>1340</sup>. Por eso, iluminar es enseñar la verdad a otro, dar la manifestación de una verdad a otro, comunicar a otro la verdad conocida. Sin embargo, dicha comunicación no solo supone que el discente conoce una verdad sin más, sino que además supone que se fortalece, se conforta, se robustece la misma inteligencia del que es iluminado a fin de que penetre más y mejor la naturaleza de las cosas, siendo este sentido, tan importante como el anterior o incluso más.

La *illuminatio*, dice Redondo comentando al Aquinate, “consiste no tanto en la comunicación del objeto escible cuanto en el fortalecimiento del mismo intelecto para que mejor pueda conocer”<sup>1341</sup>. Del mismo parecer es Martínez quien afirma que “la iluminación no solo consiste en mostrar el objeto de conocimiento, que es la verdad, sino en fortalecer el entendimiento para que pueda conocerlo más adecuadamente”<sup>1342</sup>. En este sentido, la iluminación no es tanto una posibilidad de adquirir mayor cantidad o extensión de conocimientos, sino que supone una mayor profundidad de penetración en lo real. Permite que el intelecto profundice lo que ya conoce y llegue a conocer otras verdades que no conocía. La *illuminatio* es así una comunicación de verdad a otro por la que se perfecciona realmente el entendimiento del discípulo<sup>1343</sup>.

Ahora bien, en tanto que la verdad es aquello que se manifiesta y es Dios mismo la regla y fuente de toda verdad, es fácil comprender que aunque los entendimientos creados participen de esa verdad divina, sean luminosos para otros, haciéndoles presente la verdad formalmente como verdad y confortándoles su luz intelectual, es Dios la fuente de esa luminosidad. En efecto, así como en el orden sensible, en sentido estricto la luminosidad se predica de aquello que tiene luz por sí mismo, no recibida de ningún otro, y a los cuerpos que participan de la luminosidad se les llama también lúcidos, pero no esencialmente, sino por participación; así también ocurre en el orden inteligible. A nivel sensible, la perfección común es la luminosidad; el analogado principal es la luz del sol, donde se encuentra el foco inagotable de luz: comunica su luminosidad, sin perder nada de ella. Sin embargo, dependen totalmente de la luz solar

---

<sup>1340</sup> *Sed quicumque docet veritatem, mentem illuminat, cum veritas sit lumen mentis* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, arg.9).

<sup>1341</sup> REDONDO, E. *Educación y comunicación*. Ed. C.S.I.C., Madrid, 1969, p. 286, FORMENTÍN, J. “La educación del hombre en función de la angelología de Tomás de Aquino”, *Revista de Pedagogía comparada*, núm. 34, Volumen IX, Barcelona, 1974, p. 210.

<sup>1342</sup> MARTÍNEZ, E. “La elevación de conocimiento humano conforme a los comentarios bíblicos de Santo Tomás de Aquino”, *Actas del II Congreso Internacional de Filosofía Tomista*, Universidad Santo Tomás, Santiago de Chile, 27-31 de julio de 2014, en imprenta.

<sup>1343</sup> FORMENTÍN, J. “La educación del hombre en función de la angelología de Tomás de Aquino”, p. 211.



para permanecer luminosos. En el nivel inteligible, la perfección es la luz espiritual, la inteligibilidad y manifestación de la verdad. El analogado principal es Dios, fuente de inteligibilidad inagotable de la cual procede toda otra luz intelectual. De allí que decimos con García Cuadrado que iluminar es la acción de manifestar la verdad que en última instancia descansa en Dios mismo<sup>1344</sup>. Fabro comentando a Tomás de Aquino señala que: “Ciertamente Dios, que es el *ipsum intelligere subsistens*, es el sol inteligible de los espíritus y la causa primera de toda verdad”<sup>1345</sup>.

## 2.- El orden del gobierno divino y la iluminación

Estudiada la naturaleza de la luz y de la iluminación en el pensamiento de Tomás de Aquino, corresponde ver ahora de qué manera el orden del gobierno divino está fundado en la línea de la manifestación de la verdad y, por tanto, en el de la iluminación. Para lo cual es preciso mostrar cómo Dios ordena toda la creación hacia su fin último a través de una acción iluminativa y cómo se sirve de causas segundas, igualmente iluminativas, para conseguir dicho fin, que no es otro que el conocimiento de la Verdad. Al estar colocada la acción de enseñar en este orden, podrá ser considerada como una acción iluminativa.

### 2.1.- Dios mueve el entendimiento creado iluminando

Se ha explicado ya suficientemente que Dios, para conseguir el fin último de todo el universo, mueve a todas las creaturas, pero de modo especial al entendimiento creado, pero ahora se trata de ver que esa moción universal por la que Dios conduce las inteligencias hacia su perfección última es una iluminación. Para ello es preciso volver a poner nuestra atención en el artículo 3 de la cuestión 105 de la *Summa Theologiae*<sup>1346</sup>. Allí Tomás de Aquino introduce el modo como Dios gobierna sus creaturas moviéndolas hacia la contemplación de la verdad y se pregunta si Dios mueve inmediatamente a los entendimientos creados. La misma expresión “inmediatamente” hace pensar que habrá una moción mediata, que es aquella propia de las creaturas y que desarrollará a partir de la cuestión 106. Pero aquí pone el fundamento del orden según el cual Dios gobierna el universo. En efecto, la primera respuesta que nos da el Aquinate sobre esta

<sup>1344</sup> GARCÍA CUADRADO, J.A. *La luz del entendimiento agente*, p. 201.

<sup>1345</sup> FABRO, C. *La nozione metafisica di Partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. 2ª edición, Torino: Società Editrice Internazionale, 1950, p. 284, GARCÍA CUADRADO, J.A. *La luz del entendimiento agente. Estudio desde la metafísica de Bañez*, p. 202.

<sup>1346</sup> Martin Grabmann describe la cuestión 105, art. 3, como: “One of those sweeping articles that reveals the perspective of Aquinas’s philosophical-theological system” (Cfr. CUDDEBACK, M. “Thomas Aquinas on Divine Illumination and the authority of the first truth”, *Nova et Vetera*, English Edition, Vol.7, núm. 3, 2009, p. 586).

cuestión acerca de si Dios mueve al entendimiento creado nos la ofrece en el *sed contra*: sostiene allí que efectivamente Dios mueve al entendimiento creado a través de la acción de enseñar. Dios mueve al entendimiento de las creaturas hacia su plenitud a través de una acción docente. Dice el Aquinate:

El que enseña mueve el entendimiento del que es enseñado. Pero Dios *enseña al hombre la ciencia*, como se dice en el salmo 93,10. Por lo tanto, Dios mueve el entendimiento del hombre<sup>1347</sup>.

La acción de enseñar aparece aquí claramente como una moción, un mover el entendimiento del que aprende hacia la verdad. Ya hemos explicado que la acción de enseñar es una acción por la que el maestro humano mueve el entendimiento del discípulo de no saber a saber, de potencia a acto, pero ahora la consideraremos inserta en este orden de la providencia divina, que mueve todas las cosas hacia el fin último de todo el Universo, pero comunicando la ciencia. Dicho de otro modo, es la acción de Dios la que mueve primerísimamente, enseñando: Dios es el primero y supremo Maestro. Si enseñar es mover al entendimiento y Dios enseña, es evidente entonces que Dios mueve al entendimiento. Pero lo más interesante es que Tomás de Aquino se sirve aquí de la enseñanza del maestro humano para demostrar la acción providencial de Dios. Todavía no se ha referido a la acción de enseñar, puesto que lo hará recién en la cuestión 117, pero ya se va insinuando la íntima relación que existe entre el gobierno divino y la enseñanza, por lo que puede decirse con Cuddeback que con este artículo Tomás de Aquino “comienza a plantear un camino que lo llevará hacia las cuestiones 106-117”<sup>1348</sup>. Pero ahora, en este texto, lo que queda claro es que Dios mueve el entendimiento del hombre, enseñándole la ciencia.

Ahora bien, dos modos tiene Dios de enseñar la ciencia y, por tanto, de mover el entendimiento:

Se mueve al entendimiento, ya sea porque se le da la facultad de entender, o también porque se le infunde la especie de la cosa entendida. De ambos modos mueve Dios al entendimiento creado<sup>1349</sup>.

Dios es la causa del ser de las creaturas intelectuales y de todas sus perfecciones, entre ellas, desde luego, la inteligencia, la misma facultad mediante la que el ángel y el

---

<sup>1347</sup> *Docens movet intellectum addiscentis. Sed Deus docet hominem scientiam, sicut dicitur in Psalmo. Ergo Deus movet intellectum hominis* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.105, a.3, s. c.).

<sup>1348</sup> *He begins a motif that runs through questions 106-117* (CUDDEBACK, M. Op. Cit., p. 587).

<sup>1349</sup> *Sic igitur Deus movet intellectum creatum, in quantum dat ei virtutem ad intelligendum, vel naturalem vel superadditam; et in quantum imprimit ei species intelligibiles; et utrumque tenet et conservat in esse* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.105, a.3, in c.).

hombre entienden, pero además comunica las especies de las cosas entendidas. Esta acción es una iluminación. En efecto, si iluminar es manifestar la verdad a otro, es claro y evidente que el modo más radical e íntimo que tiene Dios de comunicar la verdad es dando a participar la luz intelectual de los dos modos antedichos. Tanto la comunicación de la facultad de entender, como la infusión de las especies de las cosas entendidas, son comunicación de la Luz Divina y, por tanto, una verdadera iluminación. La luz cognoscitiva que hay en las creaturas “no es más que una semejanza participada de la luz increada, en la cual están contenidas las razones eternas”<sup>1350</sup>, como señalamos anteriormente.

Dios aparece así como Luz primera y causa universal iluminadora. Como afirma explícitamente Tomás de Aquino: “Dios ilumina todo entendimiento”<sup>1351</sup>. Es Él la verdadera luz que ilumina “como causa universal de la que la naturaleza creada participa cierta facultad especial”<sup>1352</sup> capaz de aprehender la verdad de las cosas.

Dios es, en efecto, el primer ser inmaterial; y como la inmaterialidad es la raíz del entender, se sigue que Dios es el primer inteligente. Pero dicha inmaterialidad es a su vez la raíz y fundamento de la luminosidad intelectual. Ahora bien, siendo aquello que es primero en cada orden la causa de todo lo que en dicho orden viene después, se sigue que toda otra virtud de entender y de iluminar procede de Dios<sup>1353</sup>. “La claridad de Dios no es otra cosa que su sustancia; pues no es luminosa mediante una participación de la Luz sino por sí misma”<sup>1354</sup>. Todas las razones inteligibles existen, por tanto, primeramente en Dios y de Él se derivan a todos los demás entendimientos para que estos entiendan en acto:

La operación intelectual procede ciertamente, como de causa segunda, del entendimiento en que se verifica; pero depende de Dios como de causa primera; porque Dios es quien da el poder de conocer a toda persona inteligente<sup>1355</sup>.

---

<sup>1350</sup> *Ipsium enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae.* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.84, a.5, in c.).

<sup>1351</sup> *Dictum est enim supra quod illuminatio proprie est manifestatio veritatis, secundum quod habet ordinem ad Deum, qui illuminat omnem intellectum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.109, a.3, in c.).

<sup>1352</sup> *Ad primum ergo dicendum quod illa lux vera illuminat sicut causa universalis, a qua anima humana participat quandam particularem virtutem, ut dictum est* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.79, a.4, ad 1).

<sup>1353</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.105, a.3.

<sup>1354</sup> *Quia claritas Dei non est aliud quam eius substantia: non enim est lucens per participationem luminis, sed per seipsam* (TOMÁS DE AQUINO. *Super Ioannem*, cap. 1, lect. 11).

<sup>1355</sup> *Ad primum ergo dicendum quod operatio intellectualis est quidem ab intellectu in quo est, sicut a causa secunda, sed a Deo sicut a causa prima. Ab ipso enim datur intelligenti quod intelligere possit* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.105, a.3, ad 1).

En Dios, en tanto que su luz procede de la actualidad perfectísima, no solo brilla, sino que siempre ilumina. La Luz divina es una luz por sí misma iluminadora. Si hay seres que lucen pero no iluminan es por su imperfección, como hemos visto. En cambio, en Dios la luz es causa de todo otro conocimiento. En el mismo artículo 3, en respuesta a una objeción señala el Aquinate: La luz intelectual, juntamente con la especie de lo entendido, es principio suficiente del entender, pero es principio secundario y dependiente del principio primero<sup>1356</sup>. Este texto se entiende mejor a la luz del anterior, porque, en efecto, la luz intelectual del entendimiento humano, así como la especie de lo entendido es un principio suficiente para entender, no obstante, lo es como principio secundario y no como principio primero, puesto que este es Dios, Luz perfectísima que ilumina todo entendimiento. No es Dios el que entiende por el hombre, sino que el hombre entiende, pero porque participa de la luz de Dios en él. Dios ilumina al hombre interiormente. Así lo dice Tomás de Aquino:

El sol corporal ilumina por fuera, pero el sol inteligible, que es Dios, ilumina internamente. Por eso la misma luz natural inherente al alma es una iluminación de Dios, por la que nos ilustra en el conocimiento de las verdades de orden natural<sup>1357</sup>.

Este texto es muy importante puesto que se aprecia con claridad cómo la iluminación divina es una comunicación de verdades naturales mediante la cual Dios nos ilustra el entendimiento, y esto no es otra cosa que enseñar. Se dice que solo Dios enseña, explica Tomás de Aquino, “porque contiene y causa el poder de entender en nosotros”<sup>1358</sup>. Esta acción, como hemos visto, en modo alguno hace inútil o innecesaria la acción del maestro humano.

De manera que vuelve a apreciarse con claridad que enseñar es propiamente iluminar la mente, pero ahora considerado en Dios mismo que mueve los entendimientos creados. Esta docencia Divina no debe ser entendida como una mera instrucción del entendimiento de las creaturas intelectuales en orden a que conozcan algo más perfectamente la realidad, no se trata solo de que Dios comunica ciertas verdades a los entendimientos por Él creados, sino que es necesario ver aquí algo mucho más profundo: el modo como Dios mueve a la creatura racional al bien último de todo el

---

<sup>1356</sup> *Ad secundum dicendum quod lumen intellectuale, simul cum similitudine rei intellectae, est sufficiens principium intelligendi; secundarium tamen, et a primo principio dependens* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.105, a.3, ad 2).

<sup>1357</sup> *Ad secundum dicendum quod sol corporalis illustrat exterius; sed sol intelligibilis, qui est Deus, illustrat interius. Unde ipsum lumen naturale animae inditum est illustratio Dei, qua illustramur ab ipso ad cognoscendum ea quae pertinent ad naturalem cognitionem. Et ad hoc non requiritur alia illustratio, sed solum ad illa quae naturalem cognitionem excedunt* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q.109, a.1, ad 2).

<sup>1358</sup> *Ipsa solus Deus docere, quia vim intelligendi in nobis continet et causat* (TOMÁS DE AQUINO. *In II Sent.*, d.28, q.1, a.5, ad 3).

universo. Así se aprecia de lo que Tomás de Aquino dice en la cuestión 106:

La purificación y perfeccionamiento dependen de la iluminación. Así, Dios, que ilumina moviendo el entendimiento y la voluntad, purifica ambas potencias y las conduce a su meta de perfección. Pero la iluminación del ángel se refiere al entendimiento y, por tanto, el ángel purifica únicamente en cuanto al defecto del entendimiento, que es la carencia de ciencia, consistiendo la perfección en la consecución del fin del entender, que es la verdad conocida<sup>1359</sup>.

Se ve entonces cómo Dios ilumina moviendo el entendimiento, conduciéndolo por su luz a su perfección última que es el conocimiento de la verdad<sup>1360</sup>. Tanto la purificación como el perfeccionamiento dependen de la acción iluminativa, acción que aquí aparece como una comunicación de ciencia y, por tanto, como una acción de enseñar. En efecto, para mover a la creatura hacia su mayor bien que es el bien de su entendimiento, Dios se sirve de la acción de enseñar, una acción que es propiamente iluminativa puesto que es manifestativa de la verdad y perfeccionadora de los entendimientos al fortalecerlos de diversos modos para que lleguen a conocer por sí mismos. Dios en su condición de Maestro dirige a las creaturas intelectuales hacia su plenitud. Mientras que a las creaturas no personales las mueve necesariamente, a las intelectuales las mueve según lo que les es propio: el conocimiento y el amor de la verdad. Y comunica ese conocimiento y ese amor, como el maestro lo comunica a su discípulo; o deberíamos decir: el maestro comunica el conocimiento de la verdad al discípulo, como Dios lo comunica y manifiesta a las creaturas intelectuales. En la dimensión especulativa de la inteligencia, dice Droste, “la relación que se establece entre el hombre y su conocimiento refleja la relación de Dios con sus obras”<sup>1361</sup>.

De tal manera que ya se deja apreciar cómo en el orden del gobierno divino “Dios no solo da a las cosas las formas por las que obran, sino que incluso las conserva en el ser y las mueve en sus operaciones”<sup>1362</sup>. Efectivamente las mueve, las conduce hacia su plenitud, como continuación de su obra creadora y conservadora. No se contenta con darle el ser y conservarlo, tal como lo hemos dicho, sino que además le confiere el orden a su perfección última que es la contemplación de la Verdad suprema, pero esto

---

<sup>1359</sup> *Ad primum ergo dicendum quod secundum modum illuminationis, est accipienda et purgatio et perfectio. Et quia Deus illuminat immutando intellectum et voluntatem, purgat a defectibus intellectus et voluntatis, et perficit in finem intellectus et voluntatis. Angeli autem illuminatio refertur ad intellectum, ut dictum est. Et ideo etiam purgatio Angeli intelligitur a defectu intellectus, qui est nescientia; perfectio autem est consummatio in finem intellectus, qui est veritas cognita* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.106, a.2, ad 1).

<sup>1360</sup> También véase: *Perfectio autem intellectus est verum ut cognitum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.16, a.2, in c.).

<sup>1361</sup> DROSTE, K. *La palabra paterna*. Santiago de Chile: Ediciones Finis Terrae, 2013, p. 167.

<sup>1362</sup> *Ad tertium dicendum quod Deus non solum dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse, et applicat eas ad agendum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.105, a.5, ad 3).

no es otra cosa que enseñar. Boland sostiene en relación con esto que, según Tomás de Aquino, la creación en sí misma tiene que ver con la enseñanza, agregando que: “Es una lección sobre la bondad de Dios”<sup>1363</sup>. En efecto, Dios mueve a las creaturas intelectuales hacia su plenitud a través de su enseñanza, manifestándoles la Verdad. Esta iluminación divina sobre las mentes de los entes intelectuales creados, como afirma el Angélico, es recibida de diverso modo por los hombres y los ángeles, “pues éstos la reciben en su pureza inteligible, mientras que los hombres las perciben bajo sus semejanzas de cosas sensibles”<sup>1364</sup>. En efecto, Dios a través de su gobierno, ilumina el entendimiento creado, pero de modos diversos según la perfección entitativa de cada entendimiento. Por ello que conviene estudiar cómo Dios ilumina al ángel y, posteriormente, cómo Dios ilumina al hombre.

## 2.2.- Dios ilumina al entendimiento angélico

El ángel es una creatura puramente espiritual. Aun siendo la más perfecta según su naturaleza, es una creatura y, por tanto, no es el Ser, sino que tiene ser, posee el ser recibido en una esencia determinada. Si bien posee una unidad de simplicidad en el orden de la esencia, no es así en el orden trascendental del ser, en el que presenta la composición acto-potencia propia de todas las creaturas, lo cual supone que su actividad se distingue de su ser. Entender en el ángel no es su ser. El ángel entiende, pero no por su propia esencia, sino a través de una facultad intelectual, que hace que su conocimiento sea menos perfecto que el Entendimiento Divino. Los ángeles, aun siendo intelectos separados, no comprenden todo en sí mismos absoluta y perfectamente, ya que esto es propio de la esencia divina, infinita. Sólo Dios lo conoce todo por su esencia. El ángel por su esencia no puede conocerlo todo, sino que, para conocer algo, dice Tomás de Aquino, “necesita que su entendimiento sea enriquecido con algunas especies”<sup>1365</sup>.

En efecto, es debido a su naturaleza puramente espiritual que el ángel está repleto de especies inteligibles<sup>1366</sup>, pudiendo conocer todo sin necesidad de pasar en términos absolutos de la potencia al acto. Si bien, en tanto que creado, el entendimiento angélico

---

<sup>1363</sup> *For him the creation itself is all about teaching. It is a lesson in the goodness of God* (BOLAND, V. *Thomas Aquinas*, p. 58).

<sup>1364</sup> *Manifestum est autem quod homines alio modo divinas illuminationes percipiunt quam Angeli, nam Angeli percipiunt eas in intelligibili puritate, homines vero percipiunt eas sub sensibilibus similitudinibus* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.108, a.1, in c.).

<sup>1365</sup> *Angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere; sed oportet intellectum eius aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.55, a.1, in c.).

<sup>1366</sup> Siguiendo a Proclo, dice Tomás de Aquino que: “toda inteligencia está llena de formas” (Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Super De Causis*, Lectio 10).

es potencial respecto del ente universal, dada su estructura ontológica, tal potencialidad es actualizada en el mismo acto de la creación. La potencialidad angélica, por tanto, dice Canals comentando a Tomás de Aquino, “ha de ser definida como una potencialidad siempre actuada por su propio acto”<sup>1367</sup>.

Y quien actualiza la potencia es el mismo Dios. Es Él mismo quien infunde esas especies en el intelecto del ángel al momento de ser creados. Los conceptos en los que entienden toda la realidad, esto es, la verdad de las cosas, no los adquieren a través de los sentidos, sino que son innatos: “Las especies por las que los ángeles entienden no están tomadas de lo sensible, sino que les son connaturales”<sup>1368</sup>. En este sentido, decimos que Dios comunica a los espíritus puros la capacidad de entender, pero de tal modo que la comunica colmada:

La potencia intelectual de las sustancias espirituales superiores, o sea, la de los ángeles, por naturaleza está repleta de especies inteligibles, por cuanto que poseen especies inteligibles connaturales para entender todo lo que naturalmente pueden conocer<sup>1369</sup>.

Dios infunde en ellos las concepciones de todas las cosas, de tal modo que en el orden natural conocen todo lo que les es posible conocer. En ellos no hay ignorancia con respecto a lo que por naturaleza están ordenados a contemplar. Dios le manifiesta la verdad de una vez en el mismo acto de la creación, siendo dicho acto una verdadera iluminación, según lo que hemos explicado anteriormente. Dios es luz de los ángeles puesto que ilumina la mente llenándola con una luz inteligible, esto es, con el perfecto conocimiento de la verdad. Explica Tomás de Aquino que Dios llena la mente del ángel en el sentido de que no necesita conocer ya nada más en el orden de su propia naturaleza. Poseen un perfecto conocimiento de la verdad infundida por Dios. “La jerarquía angélica se perfecciona por una luz simple y absoluta”<sup>1370</sup>.

La iluminación de Dios a los ángeles, no obstante, no se hace a todos del mismo modo, sino según la perfección de su propio entendimiento. Todos son iluminados, pero unos con más intensidad y plenitud que otros. Así lo dice el mismo Tomás de Aquino:

---

<sup>1367</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 506.

<sup>1368</sup> *Respondeo dicendum quod species per quas Angeli intelligunt, non sunt a rebus acceptae, sed eis connaturales* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.55, a.2, in c.).

<sup>1369</sup> *Potentia vero intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus, idest in Angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles, inquantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda quae naturaliter cognoscere possunt* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.55, a.2, in c.).

<sup>1370</sup> *Nostra hierarchia distinguitur ab angelica in hoc quod nostra perficitur divino lumine velato per similitudines sensibiles tam in sacramentis quam in metaphoris Scripturarum; sed angelica perficitur lumine simplici et absoluto* (TOMÁS DE AQUINO. *In II Sent.*, d.9, q.1, a.3, in c.).

Respecto de la ciencia, en cuanto que la irradiación de la luz divina se extiende desde los primeros hasta los últimos, como se dice en el libro de Job: “¿Acaso se puede contar el número de sus soldados?, ¿y contra quién no se alza su luz?” (Job, 25,3); la cual no se recibe en todos de modo uniforme, sino que se recibe por los superiores en una mayor simplicidad, y en los inferiores en una menor<sup>1371</sup>.

Esa diversa manera de iluminar es precisamente la que constituye las diversas jerarquías angélicas. No solo Dios ilumina el entendimiento angélico, sino que esa iluminación configura una jerarquía entre ellos, esto es, una multitud ordenada por un principio rector. La diversidad de jerarquías depende del distinto modo de recibir las iluminaciones divinas; pues, dice el Aquinate: “La diversidad de los órdenes se da según los distintos actos en los que la luz divina perfecciona, según sean más o menos perfectos<sup>1372</sup>. Así como el diverso modo de iluminar a los ángeles y a los hombres hace que sean diversas la jerarquía angélica y humana, así la diversa iluminación que Dios realiza a los ángeles constituye diversas jerarquías que pueden encontrarse entre los seres puramente espirituales. En la *Summa Theologiae* sostiene que la división jerárquica se considera bajo tres aspectos que constituyen tres jerarquías diversas:

Pueden considerarse bajo tres aspectos las razones de las cosas sobre las que son iluminados los ángeles. *El primer aspecto* es, en cuanto que tales razones proceden del primer principio universal, que es Dios, y este modo compete a la primera jerarquía, que se extiende hasta Dios directamente, y que está situada *como en la antecámara de Dios*, según la expresión de Dionisio, en c.7 *De cael. hier*<sup>1373</sup>.

Por estar de tal modo cercanos al primer principio, los ángeles de esta jerarquía conocen las cosas en sus causas más universales. Son iluminados por Dios como todos los demás, pero de un modo tan cercano que su modo de conocer es más pleno y perfecto. En *Scriptum super Sententiis* dice Tomás de Aquino que los ángeles de la primera jerarquía reciben “un conocimiento de los efectos divinos en la misma causa primera universal<sup>1374</sup>”, de allí que en relación a la luz estos ángeles son iluminados en “el mismo fulgor de la luz divina<sup>1375</sup>”; por eso se dice que están cerca de Dios. A medida que los ángeles se alejan de aquel primer principio las causas en las que conocen

---

<sup>1371</sup> *Secundum scientiam vero, in quantum irradiatio divini luminis extenditur a primis usque ad ultimos, ut dicitur Job 25, 31: numquid est numerus militum ejus, et super quem non surgit lumen ejus? Quod tamen non uniformiter ab omnibus recipitur; sed a superioribus in majori simplicitate, et ab inferioribus in minori* (TOMÁS DE AQUINO. *In II Sent.*, d.9, q.1, a.6, in c.).

<sup>1372</sup> *Diversitas vero ordinum est secundum diversos actus quos divinum lumen perficit secundum perfectius et minus perfectum* (TOMÁS DE AQUINO. *In II Sent.*, d.9, q.1, a.3, in c.).

<sup>1373</sup> *Possunt enim rationes rerum de quibus Angeli illuminantur, considerari tripliciter. Primo quidem, secundum quod procedunt a primo principio universali, quod est Deus, et iste modus convenit primae hierarchiae, quae immediate ad Deum extenditur, et quasi in vestibulis Dei collocatur, ut Dionysius dicit VII cap. Cael. Hier* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.108, a.1, in c.).

<sup>1374</sup> *Aut enim cognitionem divinatorum effectuum recipiunt in ipsa causa prima universali; et hic modus est proprius primae hierarchiae* (TOMÁS DE AQUINO. *In II Sent.*, d.9, q.1, a.3, in c.).

<sup>1375</sup> *Et hic modus est proprius primae hierarchiae, quae est proportionata ad recipiendum illuminationes in ipso fulgore divini luminis; et propter hoc dicuntur circa Deum esse* (TOMÁS DE AQUINO. *In II Sent.*, d.9, q.1, a.3, in c.).



pierden la simplicidad de la cercanía divina:

El segundo aspecto es, en cuanto que tales razones dependen de las causas universales creadas, que en alguna manera ya son múltiples; y este modo de iluminación compete a la segunda jerarquía. El tercer aspecto, según que estas razones son aplicadas a las cosas singulares por cuanto cada una depende de sus propias causas; y este modo es propio de la ínfima jerarquía<sup>1376</sup>.

Se aprecia cómo, si bien todos los ángeles conocen todo lo que es preciso conocer en el orden natural en virtud de la iluminación divina, aquella iluminación se da de modos tan diversos que cada vez se conocen menos en la causa primera y más en las mismas razones de las cosas, acercándose en la última jerarquía a un modo que posibilite la comunicación con el entendimiento humano. Por eso dice el Aquinate que “los ángeles de la tercera jerarquía reciben una luz divina, según conviene a nuestra jerarquía”<sup>1377</sup>. Aunque todos los ángeles convienen en que reciben la luz divina sin discurso y sin imágenes, se diferencian en que algunos de ellos la reciben con mayor universalidad que otros, por lo cual se dice que los superiores tienen una ciencia más universal<sup>1378</sup>. Esta iluminación inmediata de Dios a los espíritus puros, no excluye, como veremos luego, la iluminación que realiza un ángel sobre otro.

### 2.3.- Dios ilumina el entendimiento humano

El entendimiento humano es también iluminado por Dios, aunque a diferencia del entendimiento angélico –que posee las especies inteligibles desde el momento en que es creado– es pura potencia en el orden inteligible y, por tanto, no tiene infundida por Dios las especies inteligibles que le permiten entender en acto, sino que tiene que adquirirlas desde el exterior, iluminando las imágenes sensibles y formando un concepto en el que entiende la realidad. Por la luz del entendimiento agente, que ilumina las imágenes haciéndolas inteligibles en acto, el entendimiento humano accede al conocimiento de la verdad. Este mismo modo por el que Dios ilumina el entendimiento humano, que exige de especies inteligibles recibidas desde el exterior, es lo que hace posible la acción iluminadora de la palabra del maestro, como se verá.

---

<sup>1376</sup> *Secundo vero, prout huiusmodi rationes dependent ab universalibus causis creatis, quae iam aliquo modo multiplicantur, et hic modus convenit secundae hierarchiae. Tertio autem modo, secundum quod huiusmodi rationes applicantur singulis rebus, et prout dependent a propriis causis, et hic modus convenit infimae hierarchiae* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.108, a.1, in c.).

<sup>1377</sup> *Propter quod dicuntur Angeli hierarchiae tertiae accipere divinum lumen, secundum convenientiam hierarchiae nostrae* (TOMÁS DE AQUINO. *In II Sent.*, d.9, q.1, a.3, in c.).

<sup>1378</sup> *Angeli autem omnes, quamvis in hoc modo conveniant quod sine inquisitionis discursu et sine velamine figurarum, divinum lumen recipiunt; tamen differunt in hoc quod quidam eorum recipiunt in majori universalitate quam alii; unde superiores dicuntur habere scientiam magis universalem, ut dictum est* (TOMÁS DE AQUINO. *In II Sent.*, d.9, q.1, a.3, in c.).

Lo anterior podría hacer pensar que, aunque el entendimiento humano ilumine, no es a su vez iluminado por Dios, puesto que esa iluminación sería contradictoria con la acción abstractiva del propio entendimiento. Si el entendimiento humano ilumina, no se hace necesaria una iluminación diversa para que el entendimiento pueda realizar la acción de entender; o, al contrario, si Dios ilumina, ya no es necesaria la acción de la luz del entendimiento agente. No obstante, nada es más alejado del pensamiento tomista. En efecto, Dios es luz de todo entendimiento creado, el humano no constituye ninguna excepción. En esto, Tomás de Aquino asume la influencia de san Agustín, para quien la mente humana participa en la luz de la verdad eterna. En efecto, el Aquinate no niega la iluminación divina, lo que cambia es el modo de dicha iluminación con respecto a lo planteado por el obispo de Hipona<sup>1379</sup>. En efecto, es claro que en la doctrina del iluminismo, en primer lugar, si la mente juzga las cosas con juicio firme y absoluto lo hace en virtud de las razones eternas y divinas. Pero, además, en segundo lugar, para explicar que el hombre pueda juzgar a la luz de las razones divinas hay que admitir una participación de su mente en la luz de las verdades eternas. Esta participación es interpretada de un modo diverso por el Aquinate: como la presencia de una luz participada en la mente humana, que atribuye a la acción creadora de Dios.

De este modo, según Tomás de Aquino, el entendimiento humano conoce por la luz natural que posee, una luz propia y personal, pero esa luz es infundida por Dios. Dios, por creación, ha dotado al hombre de una luz interior, de una capacidad de operación superior, por medio de la cual puede alcanzar el orden de los inteligibles en la idea universal del ser y sus primeros principios. Recibe de ese modo esa luz objetiva que dará la primordial y última certeza a todo el dinamismo de su conocer natural.

Por eso es que Tomás de Aquino, al igual que Agustín, también sostiene que el alma humana conoce todas las cosas en las razones eternas, pero precisa el modo en el que lo hace. Respondiendo a la pregunta planteada por Agustín y los platónicos acerca de si el entendimiento humano conoce la realidad en las razones eternas, explica Tomás

---

<sup>1379</sup> Sobre estas diferencias escribe Gilson: "En el tomismo, lo mismo que en el agustinismo, no conocemos la verdad sino en las ideas divinas y a la luz con la que el Verbo nos ilumina, pero no nos ilumina de igual manera en ambas doctrinas. Según santo Tomás, la iluminación consiste precisamente en el don hecho por Dios al hombre al crearlo, don cuya negación constituye el fondo mismo de la noética agustiniana: un intelecto suficiente para producir su verdad. A partir de Santo Tomás de Aquino estamos en posesión de una luz natural, la del intelecto agente, que no es el pensamiento de san Agustín, ni el intelecto agente de Aristóteles. Como el intelecto de Aristóteles, es capaz, al contacto con la experiencia sensible, de engendrar los primeros principios con ayuda de los cuales constituir progresivamente el sistema de las ciencias; pero como el pensamiento agustiniano, es por ser una participación de la verdad que es capaz de engendrar nuestras verdades. En lugar de caer de lo alto, sobre un intelecto naturalmente incapacitado, la luz de la verdad se le incorpora de una cierta manera, o mejor aún, este intelecto se convierte en esta misma luz, de manera analógica y a título de participación (GILSON, E. *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid: Rialp, 1981, p. 145).

de Aquino que algo es conocido en otro de dos modos: El primer modo es el modo según el cual las cosas se ven en un espejo tal como son reflejadas en él. Así es como ven en Dios las cosas los bienaventurados<sup>1380</sup>. Es evidente que, en el presente estado de vida, el alma no conoce las esencias de las cosas corporales de este modo.

El segundo modo, continúa el Angélico, “es aquel por el que se conocen las cosas como en su principio de conocimiento”<sup>1381</sup>. Y pone el siguiente ejemplo: “Como si dijéramos que vemos en el sol lo que vemos por su luz”<sup>1382</sup>. Es en este sentido en el que es posible afirmar que las cosas son conocidas en las razones eternas, puesto que, si efectivamente la luz nos hace ver, es porque de alguna manera contiene en sí misma aquello que vemos. Por eso, solo porque participamos de la luz divina es que podemos conocer la realidad, porque en esa luz están contenidas las razones de las cosas como semillas de ciencia y de verdad. Y afirma claramente Tomás de Aquino:

Pues la misma luz intelectual que hay en nosotros no es más que una cierta semejanza participada de la luz increada en la que están contenidas las razones eternas. Por eso, en el Sal 4,6-7 se dice: *Muchos dicen: ¿Quién nos muestra los bienes?* El salmista responde a esta pregunta diciendo: *Señor, sobre nosotros está sellada la luz de tu rostro.* Como si dijera: Por el sello de la luz divina en nosotros todo se nos da a conocer<sup>1383</sup>.

Esa luz participada por la que conocemos y en la que están las razones eternas es el entendimiento agente. En virtud de esa iluminación divina, el hombre puede entender. Ahora bien, esa iluminación es entendida como una enseñanza.

Dios puso en nosotros la luz de esta razón por la que estos principios nos son conocidos, a modo de cierta semejanza de la verdad increada, hecha presente en nosotros. Y, como toda enseñanza humana sólo puede tener eficacia en virtud de aquella luz, es manifiesto que Dios es el único que enseña interior y principalmente<sup>1384</sup>.

---

<sup>1380</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.84, a.5, in c.

<sup>1381</sup> *Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.84, a.5, in c.).

<sup>1382</sup> *Sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.84, a.5, in c.).

<sup>1383</sup> *Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in Psalmo IV, dicitur, multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Cui quaestioni Psalmista respondet, dicens, signatum est super nos lumen vultus tui, domine. Quasi dicat, per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.84, a.5, in c.).

<sup>1384</sup> *Huiusmodi autem rationis lumen, quo principia huiusmodi nobis sunt nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultans. Unde, cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis; constat quod solus Deus est qui interius et principaliter docet* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, in c.).

En efecto, Dios nos enseña dándonos a participar de su luz. Aparece la acción de Dios como Maestro divino como una acción interior, que no comunica la verdad como desde fuera, sino que de un modo máximamente interior. Dios enseña al hombre, iluminando desde su intimidad. Y lo realiza sin coartar la propia acción humana de entender, antes al contrario, lejos de pensar el Aquinate que la luz del entendimiento humano pueda contraponerse o ser obstáculo a la acción iluminativa de Dios, siguiendo con el principio según el cual Dios obra en todo el que obra, sostiene que es por la misma iluminación de Dios que nuestro entendimiento es propiamente iluminativo y cognoscitivo: Resulta necesario que haya algo superior al alma, dice el Aquinate, “que sea intelecto según toda su naturaleza, del que se derive la intelectualidad del alma y del cual dependa el entender de esta”<sup>1385</sup>. Dicho intelecto superior es el intelecto divino. El hombre es quien entiende la realidad –su acción es salvaguardada por Tomás de Aquino-, no obstante, pone como fundamento de esa acción la misma luz del entendimiento divino que es luz en la que toda la realidad está contenida. “Por el sello de la luz divina en nosotros todo se da a conocer”<sup>1386</sup>. Por eso comenta García Cuadrado:

Dios es el Sol de la inteligibilidad infinita, esencialmente luminoso y manifestativo, del cual participa la luz de nuestro intelecto agente. Decimos que participa porque no es la luz en plenitud, sino limitada. Recibe su luz de la infinitud luminosa de la esencia divina. El intelecto agente posee en propiedad la luz, con la cual ilumina las imágenes, pero su luz no procede de sí mismo, sino de Dios<sup>1387</sup>.

Se ve claramente como es el mismo Agente Divino el que da a participar la luz de su entendimiento para que la creatura intelectual pueda entender la realidad. Entiende con una luz menos perfecta, limitada, pero que es una acción propiamente intelectual que no desaparece con la iluminación divina, sino que se ve posibilitada y reforzada. Pero, dado el modo de conocer del hombre, no es suficiente con esa iluminación divina y con la luz del entendimiento agente, para que se cause la ciencia. Por eso agrega a continuación:

Sin embargo, porque, además de la luz intelectual para conocer las cosas materiales necesitamos las especies inteligibles que provienen de los mismos objetos, hay que concluir que no conocemos las cosas materiales sólo por la participación de las razones eternas, como decían los platónicos<sup>1388</sup>.

---

<sup>1385</sup> *Oportet igitur esse aliquid superius anima quod sit intellectus secundum totam suam naturam, a quo intellectualitas animae derivetur, et a quo eius intelligere dependeat* (TOMÁS DE AQUINO. *De spiritualibus creaturis*, 10, in c.).

<sup>1386</sup> *Signatum est super nos lumen vultus tui, domine. Quasi dicat, per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.84, a.5, in c.).

<sup>1387</sup> GARCÍA CUADRADO, J.A. *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Bañez*, p. 200.

<sup>1388</sup> *Quia tamen praeter lumen intellectualem in nobis, exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae, ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solam participationem rationum*

No es solo el principio intrínseco que surge de la más profunda interioridad luminosa del entendimiento el que causa la ciencia, también es necesario un principio extrínseco desde donde su pueden constituir las especies inteligibles. Es aquí donde puede ser entendida la acción exterior de un maestro como iluminación en tanto que suministra los signos sensibles que permiten al discípulo adquirir el conocimiento con su propia luz. Pero, insistimos, las especies inteligibles no podrían constituirse sin la luz primera que Dios da a comunicar.

Como afirma Tomás de Aquino en otro lugar: “La luz natural de la razón es cierta participación de la luz divina”<sup>1389</sup>. Si el entendimiento humano es luz, lo es porque Dios se la comunica, porque Dios mismo ilumina de ese modo particular la inteligencia humana. Tomás de Aquino al comentar el texto de San Juan: “Ilumina a todo hombre que viene a este mundo”<sup>1390</sup>, señala que “iluminar” puede entenderse como lo que se recibe por luz de la razón natural. De este modo el evangelista busca expresar que todo hombre es iluminado al participar de la verdadera Luz de la que deriva la luz del conocimiento natural humano:

Dice entonces “que viene a este mundo” para mostrar que los hombres son iluminados por Dios de acuerdo con el hecho de que vienen al mundo, esto es, según el intelecto que viene de fuera. Pues el hombre está constituido de doble naturaleza, es decir, corporal e intelectual: y de acuerdo con la naturaleza corporal o sensible, el hombre es iluminado con luz corporal y sensible, en cambio, de acuerdo con el alma y la naturaleza intelectual, el hombre es iluminado con luz intelectual y espiritual<sup>1391</sup>.

Junto con hacer presente el doble sentido del término “iluminar”, referido a lo sensible y a lo intelectual, aparece de modo evidente cómo Dios ilumina al hombre comunicándole su luz intelectual, esto es, capacitándolo para que pueda conocer la realidad en sí misma, y no solo sensiblemente. De allí que no deba entenderse la iluminación como ausencia de ignorancia o error, sino como la misma capacidad natural de conocer intelectualmente. Por eso, Dios ilumina a todo hombre que viene a este mundo, no solo a aquellos que están libres del error e ignorancia.

---

*aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt quod sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.84, a.5, in c.).

<sup>1389</sup> *Et ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.12, a.11, ad 3).

<sup>1390</sup> Jn 1, 9-10.

<sup>1391</sup> *Dicit ergo venientem in hunc mundum, ut ostendat quod homines illuminantur a Deo, secundum hoc scilicet quod veniunt in mundum, idest secundum intellectum qui est ab extrinseco. Homo enim ex duplici natura constituitur, corporali scilicet et intellectuali: et secundum corporalem quidem naturam, seu sensibilem, illuminatur homo lumine corporeo et sensibili; secundum animam vero et intellectualem naturam, illuminatur lumine intellectuali et spirituali.* (TOMÁS DE AQUINO. *Super Ioannem*, cap.1, lect. 5).

Ciertamente que, tal como dijimos, no ilumina Dios al entendimiento humano del mismo modo que al angélico<sup>1392</sup>, al cual le proporciona la ciencia en acto, pero “la luz por la que percibimos los primeros principios nos ha sido infundida por Dios como cierta semejanza de la luz increada que se encuentra en nosotros”<sup>1393</sup>. Dios no nos infunde las ideas de las cosas, sino que nos comunica una luz por la que es posible el conocimiento de ciertos principios evidentes por sí mismos a partir de los cuales adquirimos todo otro conocimiento. Dichos principios, como ya hemos mencionado, son participación de la luz divina, por lo que los recibimos en virtud de una iluminación que causa ciencia.

De todo lo cual se puede concluir que Dios mismo comunica la verdad al entendimiento humano a través de una enseñanza, pero una enseñanza que aparece claramente como iluminación, una manifestación de la verdad divina al hombre. Como dice Tomás de Aquino: Dios es quien enseña al hombre la ciencia en el sentido de que llevamos impresa en nosotros la luz de su rostro divino, por la cual se nos manifiestan todas las cosas<sup>1394</sup>. Y en otro lugar: “Dios es la causa de la ciencia del hombre de modo excelentísimo porque dotó al alma de la luz intelectual y le imprimió el conocimiento de los primeros principios que son como las semillas de las ciencias”<sup>1395</sup>. En efecto, la participación de la naturaleza intelectual en el hombre se da como una verdadera iluminación en el sentido en que Dios ha impreso su propia luz, la luz de su rostro en nosotros que nos hace ser imagen suya.

Visto que Dios mueve a los entendimientos creados a través de una iluminación, es preciso terminar este apartado explicitando algo que ya hemos dicho anteriormente, pero que es de enorme importancia para la comprensión de lo que estamos tratando, a saber, que la acción por la que Dios ilumina a los entendimientos ordenándolos hacia el fin de todo el universo, que es la contemplación de la verdad, no es un movimiento despótico o determinista, sino que supone la propia actividad de la creatura. El agente

---

<sup>1392</sup> En relación a los ángeles también se habla de comunicación de luz, de iluminación, pero allí se usa el verbo *impletionis*, es decir, llenar. Dios, como señalamos, llena con su luz la mente de los ángeles infundiendo en esa acción iluminativa todo lo que los ángeles han de conocer en el orden natural. En el caso de la mente humana no se produce una *impletionis*, un llenado de tal modo que se colme, sino una transmisión (*tradere*) de la luz, que capacita para adquirir desde la realidad material, la verdad de las cosas (Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *De divinis nominibus*, cap. IV).

<sup>1393</sup> *Huiusmodi autem rationis lumen, quo principia huiusmodi nobis sunt nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultans* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, in c.).

<sup>1394</sup> *Et ideo sicut de Deo dicitur, qui sanat omnes infirmitates tuas; ita de eo dicitur, qui docet hominem scientiam, in quantum lumen vultus eius super nos signatur, per quod nobis omnia ostenduntur* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 117, a.1, ad 1).

<sup>1395</sup> *Quantum igitur ad utrumque, Deus hominis scientiae causa est excellentissimo modo; quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit, et notitiam primorum principiorum ei impressit, quae sunt quasi seminaria scientiarum* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.3, in c.).

Divino es la primera causa y luz de nuestras operaciones intelectuales y nuestro primer maestro, pero esto no obsta a que las inteligencias creadas, en general, y la inteligencia humana, en particular, puedan obrar según su naturaleza espiritual y, por tanto, iluminativa.

Así como en las acciones naturales un agente inferior no tiene eficacia en la producción del efecto sino en virtud del agente primero, así también, en las operaciones intelectuales, el que ilumina de modo inferior no puede hacer nada sino en virtud del que ilumina primero, y por eso es Dios el que enseña todo a todos. Sin embargo, esto no excluye la iluminación por parte de otros<sup>1396</sup>.

En efecto, Dios ha querido compartir con las creaturas la administración y gobierno del mundo, asociándolas al régimen universal. Para ello ha tenido que dotarlas de verdadera causalidad en orden a que se lleven a cabo los actos necesarios para conseguir el fin de todo lo creado. Obra Dios y obra la creatura, ilumina Dios e ilumina la creatura, pero de modos diversos. Si bien toda operación ha de atribuirse como causa primera a Dios, no es menos cierto que también ha de atribuirse a la creatura, aunque como causa segunda. En una palabra, las causas segundas no menoscaban la eficiencia de la causa primera, y esta se compagina con aquellas, interviniendo una y otras conjuntamente en el concierto de toda la naturaleza creada<sup>1397</sup>.

De lo que se sigue que la iluminación que realiza el Maestro Divino sobre las inteligencias, no excluye ni la propia actividad del entendimiento creado que recibe la ciencia, ni la posibilidad de que existan maestros humanos que comuniquen a otros la verdad por ellos conocida. Esto porque, si bien en la génesis de la ciencia los hombres reciben de Dios mismo la iluminación primera en orden a dicha adquisición, no les basta con ella, sino que requieren por su imperfección de la moción realizada por un principio externo y sensible. Este principio puede ser la misma realidad, en el caso de la *inventio*, pero también puede ser la palabra del maestro, en la enseñanza. De este modo, dicha acción aparece cooperando con la acción misma de Dios que ilumina los entendimientos. Dios mueve al entendimiento humano hacia su propia perfección mediante una iluminación, pero el entendimiento también puede ser movido por el maestro que le comunica la verdad. Dicha acción participa, entonces, de un orden superior que es el gobierno divino. Así, entonces, aunque Dios pudiera iluminar a todos los hombres por sí mismo y conducirlos a su conocimiento, sin embargo, para

---

<sup>1396</sup> *Ad quartum dicendum, quod sicut in actionibus naturalibus inferioris agens non habet efficaciam in productione effectus nisi per virtutem agentis primi, quae vehementius imprimat in effectum; ita etiam in intellectualibus inferior illuminans nihil potest efficere nisi per virtutem primi illuminantis: et propter hoc ipse Deus est qui omnes docet; nec tamen excluditur ab aliis illuminatio, sicut nec ab agentibus naturalibus naturalis action* (TOMÁS DE AQUINO. *In II Sent.*, d.9, q.1, a.2, ad 4).

<sup>1397</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1.

conservar el orden debido en las cosas y para ennoblecer a algunos hombres, quiso que el divino conocimiento llegase a los hombres por medio de algunos hombres<sup>1398</sup>.

### 3.- Ejecución del gobierno divino: La iluminación de las creaturas

Dios mueve a toda creatura hacia el fin último del universo que es la manifestación de la Verdad. Sin embargo, en Su infinita sabiduría y bondad, ha querido hacer partícipes a todas las creaturas de la perfección de la causalidad, posibilitando que cooperen en la realización de los designios divinos. Dios mueve a todas las creaturas hacia su bien y perfección, pero también las creaturas mueven a otras creaturas participando así del orden del gobierno. Corresponde al orden de la divina providencia, enseña Tomás de Aquino, la acción autónoma de las diversas creaturas, de tal modo que siendo gobernadas y movidas por Dios hacia su fin, puedan, no obstante, gobernar y mover a las inferiores hacia el fin que les perfecciona.

En relación a las creaturas intelectuales, hemos dicho que Dios las mueve iluminando, manifestándoles la verdad de las cosas. Ahora bien, si efectivamente todo efecto tiende a asemejarse a la causa, todas las creaturas tienden a asemejarse a su Creador, de allí que es necesario que también las creaturas hayan recibido de Dios la capacidad de iluminar. Siendo la iluminación el modo que tiene Dios de conducir a las creaturas intelectuales hacia su fin último, es claro que será también la iluminación el modo como dichas creaturas más plenamente participen de dicha acción gubernativa. Así lo dice Tomás de Aquino explícitamente en *Scriptum super Sententiis*:

En las operaciones intelectuales, el que ilumina de modo inferior no puede hacer nada sino en virtud del que ilumina primero, y por eso es Dios el que enseña a todos. Sin embargo, esto no excluye la iluminación por parte de otros<sup>1399</sup>.

Confirma aquí el Aquinate, en primer lugar, la relación entre iluminación y enseñanza, pero enseguida nos reafirma que es Dios quien ilumina a todas las creaturas, para finalmente explicitar que el orden del universo no excluye que también las creaturas sean capaces de iluminar a otras. Esto queda más claramente establecido en el tratado del gobierno divino en la *Summa Theologiae*, objeto de nuestro estudio, en donde

---

<sup>1398</sup> *Sic ergo, etsi Deus potuerit omnes homines illuminare per se et in cognitionem suam adducere, ut tamen debitus ordo servaretur in rebus, et ut aliquos homines nobilitaret, voluit divinam cognitionem ad homines per aliquos homines devenire. Is. XLIII, 10: vere vos testes mei estis, dicit dominus (TOMÁS DE AQUINO. Super Ioannem, cap. 1, lect. 4).*

<sup>1399</sup> *In intellectualibus inferior illuminans nihil potest efficere nisi per virtutem primi illuminantis: et propter hoc ipse Deus est qui omnes docet; nec tamen excluditur ab aliis illuminatio, sicut nec ab agentibus naturalibus naturalis actio (TOMÁS DE AQUINO. In II Sent., d.9, q.1, a.2, ad 4).*



Tomás de Aquino, luego de mostrar cómo Dios mueve a las creaturas intelectuales, se ocupará de la moción de las creaturas entre sí, pero lo hace, tal como lo venimos sugiriendo, siguiendo el orden de la iluminación. En efecto, se pregunta en la q.106 si un ángel ilumina a otro ángel; en la q. 111, se cuestiona sobre la iluminación de un ángel a un hombre, y finalmente, luego de referirse a la moción de los cuerpos (q.115), aborda en la cuestión 117 la moción de un hombre sobre otro. Consideraremos primero el modo cómo el ángel participa del gobierno divino, para luego examinar con detenimiento, la acción iluminativa del maestro humano.

### 3.1.- *El ángel mueve a otro ángel iluminando*

Al tratar de la moción de los ángeles, se pregunta en la cuestión 106 si un ángel ilumina a otro ángel, respondiendo que, en tanto que la iluminación es la manifestación de la verdad divina a otro, es evidente que los ángeles iluminan. “Un ángel ilumina a otro en cuanto que le manifiesta la verdad que él conoce”<sup>1400</sup>. No se habla aquí de enseñanza, sino de iluminación, pero es evidente que de hecho lo que se da es una comunicación de ciencia y, por consiguiente, una enseñanza. Por lo que puede decirse que un ángel enseña a otro, iluminando.

No obstante, podría objetarse que no tienen los ángeles ninguna necesidad de ser enseñados por cuanto que poseen el conocimiento de la verdad de toda la realidad natural infundido por Dios a través de su Luz intelectual, tal como dijimos más arriba. Todos los ángeles, en todas sus jerarquías y órdenes, conocen en virtud de las especies que le han sido infundidas y dicho conocimiento es perfecto. Hemos dicho que la luz que reciben de Dios es plena y perfecta, de modo que los colma completamente. ¿Cómo es posible entonces que un ángel le enseñe a otro si ya lo conoce todo?

El ángel es iluminado por Dios, tal como dijimos, y en esa iluminación recibe todo el conocimiento de la realidad, pero eso no impide que se afirme también que tiene la capacidad de iluminar a otros, de manifestar la verdad que de Dios ha recibido. Es más, su misma naturaleza espiritual le hace esencialmente luminoso. De hecho, el mismo “nombre de ángel designa la manifestación, porque el ángel es llamado anunciador”<sup>1401</sup>. De allí que el mismo ser del ángel es manifestativo y esta capacidad de manifestar la verdad se da en todos los órdenes y jerarquías angélicas. Todo ángel, por el hecho

---

<sup>1400</sup> *Sic igitur unus Angelus dicitur illuminare alium, inquantum ei manifestat veritatem quam ipse cognoscit* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.106, a.1, in c.).

<sup>1401</sup> *Nomen Angeli designat manifestationem, cum Angelus nuntius dicatur* (TOMÁS DE AQUINO. *In II Sent.*, d.9, q.1, a.4, ad 2).

mismo de ser tal es capaz de comunicar la verdad, de iluminar. No obstante, a medida que se va descendiendo por los órdenes, la luz intelectual es en ellos menos simple y más proporcionada al intelecto de los siguientes, como señalamos anteriormente. Por eso hablamos de jerarquías de ángeles, de ángeles superiores –aquellos que son más plenamente iluminados por Dios, los cuales poseen conocimiento más simple y universal– y los ángeles inferiores –aquellos que son menos plenamente iluminados y cuyo conocimiento es menos simple y más particular<sup>1402</sup>.

Es por esto que, aunque todos los ángeles sean iluminados por Dios y conozcan todas las cosas que les es posible conocer, es verdadero también que: 1) no las conocen del mismo modo; y 2) en lo que respecta al mismo conocimiento de Dios, “no todos lo comprenden y por eso no se sigue que todos conozcan todas las cosas en Él”<sup>1403</sup>. Esto es lo que posibilita que, aunque todos los ángeles conozcan las cosas en el Verbo de Dios, no queda excluido que, en cuanto a esto, un ángel pueda iluminar a otro que no conoce dichas realidades<sup>1404</sup>.

Ahora bien, ¿cómo se realiza dicha iluminación angélica? ¿Cómo se hace posible que un ángel comunique a otro la verdad conocida? Tomás de Aquino responde lo siguiente:

Al darse cita en el acto de entender, la virtud intelectual y la especie de la cosa entendida, en razón de ambas puede un ángel notificar a otro la verdad conocida. Primero, fortaleciendo su virtud intelectual; porque, así como la virtud de un cuerpo menos perfecto se robustece con la proximidad local de otro cuerpo más perfecto, por ejemplo, uno menos cálido aumenta en calor con la presencia de otro más cálido, así la virtud intelectual de un ángel inferior es confortada por la conversión hacia él de un ángel superior<sup>1405</sup>.

El primer modo como un ángel enseña a otro es confortando su propia virtud intelectual, reforzando su capacidad de conocimiento para que sea capaz de conocer más y mejor la verdad que se le propone. La enseñanza angélica por vía iluminativa, dice Formentín, “modifica positivamente al sujeto y le conforta la capacidad de la mente, haciendo que

---

<sup>1402</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *In II Sent.*, d.9, q.1, a.4, ad 2.

<sup>1403</sup> *Ad quintum dicendum, quod quamvis Deum omnes videant, non tamen ipsum comprehendunt; et ideo non oportet quod omnia omnes in ipso cognoscant* (TOMÁS DE AQUINO. *In II Sent.*, d.9, q.1, a.2, ad 5).

<sup>1404</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *In II Sent.*, d.9, q.1, a.2, ad 5.

<sup>1405</sup> *Cum autem ad intelligendum duo concurrant, ut supra diximus, scilicet virtus intellectiva, et similitudo rei intellectae; secundum haec duo unus Angelus alteri veritatem notam notificare potest. Primo quidem, fortificando virtutem intellectivam eius. Sicut enim virtus imperfectior corporis confortatur ex situati propinquitate perfectioris corporis, ut minus calidum crescit in calore ex praesentia magis calidi; ita virtus intellectiva inferioris Angeli confortatur ex conversione superioris Angeli ad ipsum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.106, a.1, in c.).

esta capte lo que antes no podía entender<sup>1406</sup>. Aquí no solo se hace presente la verdad, sino que se fortalece y robustece el entendimiento del ángel inferior y se comunica ciencia. De este modo, a la vez que el entendimiento del ángel iluminado percibe la idea que le han comunicado, queda preparado y fortalecido para un nuevo conocimiento. Ya hicimos referencia a este robustecimiento al hablar del maestro humano, pero ahora aparece esta acción en toda su plenitud, porque es precisamente del ángel que se dice de modo propio, por la jerarquía que hay entre los diversos entendimientos. Por eso, dice Tomás de Aquino que el maestro humano fortalece, pero no del modo en el que lo hace el ángel en el que la perfección de los entendimientos es diversa, por eso solo los ángeles superiores pueden iluminar a los inferiores. La mayor participación en la luz divina es lo que posibilita que aquellos dotados de mayor luz y cercanía con Dios, puedan iluminar a aquellos que están más alejados de la luz divina. Aquí se realiza la noción propia de iluminación, entendida como una manifestación de la verdad que vigoriza el entendimiento desde la perfección de ciencia propia de un entendimiento de una jerarquía superior.

Junto con la iluminación que robustece y conforta, los ángeles enseñan dividiendo la verdad universal, acción análoga al *manuducere* del que hablamos anteriormente:

Manifiesta también un ángel a otro la verdad por parte de la especie intelectual; porque el ángel superior recibe el conocimiento de la verdad bajo una forma de concepción universal que sobrepasa la capacidad intelectual del ángel inferior, al cual es connatural conocer la verdad de un modo más particular. El ángel superior divide en cierto modo la verdad que él conoce universalmente, a fin de que la pueda recibir el inferior, y así, se la propone para que la conozca, a la manera como, incluso entre nosotros, los maestros hacen muchas distinciones sobre lo que ellos conciben en síntesis, acomodándose así a la capacidad de los demás. Confirma esto Dionisio, en c.15 *De cael. hier.*, diciendo: *Cada sustancia espiritual divide y multiplica con asombrosa destreza la inteligencia uniforme que ella misma recibe de otra más divina, con miras a una acomodación que ayude a la sustancia inferior*<sup>1407</sup>.

Los ángeles de alta jerarquía conocen siempre mediante grandes concepciones mentales, y cuanto más perfecto es el entendimiento angélico, más grande y universal es la concepción en la que conocen la realidad. De esta manera los ángeles inferiores

---

<sup>1406</sup> FORMENTÍN, J. "La educación del hombre en función de la angeología de Tomás de Aquino", p.210.

<sup>1407</sup> *Secundo autem unus Angelus alteri manifestat veritatem, ex parte similitudinis intellectae. Superior enim Angelus notitiam veritatis accipit in universali quadam conceptione, ad quam capiendam inferioris Angeli intellectus non esset sufficiens, sed est ei connaturale ut magis particulariter veritatem accipiat. Superior ergo Angelus veritatem quam universaliter concipit, quodammodo distinguit, ut ab inferiori capi possit; et sic eam cognoscendam illi proponit. Sicut etiam apud nos, doctores, quod in summa capiunt, multipliciter distinguunt, providentes capacitati aliorum. Et hoc est quod Dionysius dicit, XV cap. Cael. Hier., unaquaeque substantia intellectualis datam sibi a diviniore uniformem intelligentiam, provida virtute dividit et multiplicat, ad inferioris sursum ductricem analogiam* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.106, a.1, in c.).

no pueden captar la verdad puesto que su luz es más débil y deficiente. La verdad tal como se halla en la mente del ángel superior resulta inalcanzable para el ángel inferior.

Si los seres inteligentes inferiores recibieran la verdad de modo tan universal como los superiores, al no estar dotados de la misma capacidad mental que estos no obtendría un conocimiento perfecto de las cosas, sino genérico y confuso<sup>1408</sup>.

De ese modo los ángeles superiores tienen que dividir la verdad, hacerla menos universal, para así poder comunicarla a los que poseen menos capacidad intelectual. “La ciencia se transfiere fortaleciendo la capacidad interior del discente, lo cual tiene lugar cuando el que enseña adapta sus explicaciones a la inteligencia menos potente del discípulo”<sup>1409</sup>.

La enseñanza angélica se hace efectiva cuando distingue los diferentes aspectos incluidos en unos contenidos generales, y multiplica en muchas ideas concretas lo comprendido en unos conceptos más amplios. Los ángeles enseñantes han de explicar por partes las verdades que conocen en general y universalmente, para que de esta manera puedan acomodarse a las inteligencias de sus discípulos y ser comprendidos por estos<sup>1410</sup>. De un modo similar a este, el maestro humano tiene que dividir la verdad para ajustarla a la comprensión del entendimiento del discípulo, pues de otro modo no podría ser comprendida por él.

### 3.2.- El ángel enseña al hombre iluminando

Habiendo visto que un ángel enseña a otro inferior iluminando, puede plantearse ahora si es posible que un ángel ilumine el entendimiento del hombre, en tanto que este es todavía menos perfecto. Tomás de Aquino, desde el orden superior de providencia divina, señala:

Por corresponder al orden de la divina providencia que los seres inferiores estén sometidos a la acción de los superiores, los hombres, que son inferiores a los ángeles, son iluminados por éstos, como los mismos ángeles inferiores son

---

<sup>1408</sup> *Si ergo inferiores substantiae haberent formas in illa universalitate in qua habent superiores, quia non sunt tantae efficaciae in intelligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quadam communitate et confusione* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.89, a.1, in c.).

<sup>1409</sup> FORMENTÍN, J. “La educación del hombre en función de la angeología de Tomás de Aquino”, p. 214

<sup>1410</sup> *Inest autem animae humanae naturale lumen intelligibile, quod quidem ordine naturae est infra lumen angelicum. Et ideo, sicut in rebus corporalibus superior virtus adiuvat et confortat inferiorem virtutem, ita per lumen angelicum confortari potest lumen intellectus humani ad perfectius iudicandum; quod Angelus bonus intendit, non autem Angelus malus* (TOMÁS DE AQUINO. *De Malo*, q.16, a.12, in c.).

iluminados por los superiores<sup>1411</sup>.

Hemos dicho que un ángel es iluminado por Dios y que con su luz puede iluminar, esto es, comunicar la verdad que posee a otro ángel. Esta acción por la que un ángel mueve a otro aparece claramente inserta en el gobierno divino. Dios ha querido que unos ángeles enseñen a otros aquello que no saben sobre Dios mismo. Podría Él mismo haberlo infundido, habría podido Él mismo haberlo revelado y enseñado a los ángeles, pero no ha querido. Ha preferido, en razón del orden del universo y para manifestar su bondad, que los ángeles superiores iluminen a los inferiores, en virtud de su misma superioridad. Pero luego nos dice Tomás de Aquino que, en el orden de la providencia y del gobierno divino, no solo los ángeles superiores iluminan a los inferiores, sino que los ángeles iluminan a los hombres, puesto que estos poseen un entendimiento inferior.

En efecto, los ángeles enseñan e iluminan no solo a los mismos ángeles, sino también a los hombres, aunque, no obstante, el modo de una y otra iluminación es en parte semejante y en parte diferente. Hemos dicho que la iluminación, que consiste en la manifestación de la verdad divina, se puede considerar bajo dos aspectos: 1) en cuanto que el entendimiento inferior es confortado por la acción del entendimiento superior; y 2) en cuanto que las especies inteligibles que están en el entendimiento superior se acomodan al entendimiento inferior para poder ser captadas por este. Esto se verifica en los ángeles según que el ángel superior divide la verdad universal por él concebida, adaptándola a la capacidad del ángel inferior. Pero el entendimiento humano no puede captar la verdad en su pura inteligibilidad por serle connatural entender por medio de imágenes. Los ángeles, por esta razón, proponen a los hombres las verdades inteligibles bajo semejanzas de cosas sensibles. Aquí está el motivo por el que dice Dionisio que *es imposible que los rayos de la luz divina lleguen a nosotros a no ser envueltos en variados velos sagrados*<sup>1412</sup>. Además, el entendimiento humano, como inferior, es fortalecido por la acción del entendimiento angélico. Según estos dos aspectos se ha de entender la iluminación por medio de la cual el hombre es iluminado por el ángel.

En la cuestión 11 *De Veritate*, se pregunta el Angélico si un hombre puede ser instruido por un ángel o, lo que es lo mismo, si un ángel puede enseñar a un hombre. Responde que sí, no sin antes distinguir entre la enseñanza que realiza a través de signos

---

<sup>1411</sup> *Respondeo dicendum quod, cum divinae providentiae ordo habeat ut actionibus superiorum inferiora subdantur, ut supra dictum est; sicut inferiores Angeli illuminantur per superiores, ita homines qui sunt Angelis inferiores, per eos illuminantur* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.111, a.1, in c.).

<sup>1412</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.111, a.1.

sensibles, asemejándose de este modo a la acción el maestro humano y la enseñanza que realiza en cuanto ángel, siendo esta última la que le interesa analizar de modo particular. En efecto, el ángel siendo un espíritu puro posee una luz intelectual más perfecta que la humana y, por tanto, puede ser causa de la ciencia en el hombre, aunque evidentemente de un modo superior al que lo realiza el maestro humano y de un modo inferior al modo como Dios causa la ciencia en el hombre.

En efecto, por parte de la luz, aunque no pueda infundir la luz intelectual como lo hace Dios, puede, sin embargo, fortalecer la luz infusa para conocer más perfectamente, pues todo lo que está en un género imperfecto, cuando se continúa en otro más perfecto, fortalece más su potencia en aquel género; como vemos que sucede en los cuerpos toda vez que un cuerpo contenido en un lugar es reforzado por el cuerpo que lo contiene, según se dice en el libro IV de la Física<sup>1413</sup>.

También por parte de los principios puede el ángel enseñar al hombre no, por cierto, transmitiéndole el conocimiento de los principios, como hace Dios, ni tampoco la deducción de las conclusiones a partir de los principios proponiendo signos sensibles, como hace el hombre, sino produciendo algunas formas en la imaginación, como se manifiesta en los que duermen y en los enfermos mentales, quienes según una diversidad de vapores que ascienden a la cabeza padecen diversas imágenes o alucinaciones. Y de este modo “por la mezcla de algún otro espíritu extraño es posible que el mismo ángel muestre lo que él conoce, mediante esta clase de imágenes”<sup>1414</sup>.

De esta manera se aprecia cómo el orden de la iluminación desciende de Dios a las creaturas intelectuales, pero además Dios ha querido que los ángeles se comuniquen la ciencia según una iluminación y que los mismos ángeles puedan eventualmente iluminar a los hombres. Se trata de ver ahora, en el contexto del gobierno divino, si un hombre puede iluminar a otro y llamarse maestro.

---

<sup>1413</sup> *Ex parte enim luminis, quamvis non possit intellectuale lumen infundere, ut Deus facit, potest tamen lumen infusum confortare ad perfectius inspiciendum. Omne enim quod est in aliquo genere imperfectum, quando continuatur perfectiori in genere illo, magis confortatur virtus eius; sicut etiam videmus in corporibus, quod corpus locatum confortatur per corpus locans, quod comparatur ad ipsum ut actus ad potentiam, ut habetur IV Physic. (TOMÁS DE AQUINO. De Veritate, q.11, a.3, in c.).*

<sup>1414</sup> *Ex parte etiam principiorum potest Angelus hominem docere, non quidem ipsorum principiorum notitiam tradendo, ut Deus facit, neque deductionem conclusionum ex principiis sub signis sensibilibus proponendo, ut homo facit; sed in imaginatione aliquas formas formando, quae formari possunt ex commotione organi corporalis; sicut patet in dormientibus et mente captis, qui secundum diversitatem fumositatum ad caput ascendentium diversa phantasmata patiuntur. Et hoc modo, commixtione alterius spiritus fieri potest ut ea quae ipse Angelus scit, per imagines huiusmodi, ei cui immiscetur, ostendat, ut Augustinus dicit XII super Genes. ad litteram (TOMÁS DE AQUINO. De Veritate, q.11, a.3, in c.).*

### 3.3.- *La iluminación de un hombre a otro hombre en la cuestión 117 de la Summa Theologiae*

Hemos llegado hasta aquí habiendo visto cómo el orden del gobierno divino puede entenderse, en relación a las creaturas racionales, a partir de lo supremo que es la manifestación de la verdad, esto es, siguiendo la vía de la iluminación. Dios conduce a la creación hacia su fin último a través de su propia acción iluminativa, pero contando también con la iluminación de las creaturas. Vimos cómo el ángel superior ilumina al inferior y cómo el ángel es capaz de iluminar el entendimiento humano. En esa línea descendente, corresponde ahora considerar la acción del maestro humano como acción iluminativa para poder apreciar el modo en el que participa del gobierno divino. La tarea tiene, sin embargo, su dificultad porque no se trata tanto de mostrar que para Tomás de Aquino la acción del maestro es iluminación, cuanto de justificar la lectura en esa dirección precisamente en un texto (q.117, a.1) en que se hace inevitable preguntarse por la razón de la expresa ausencia del término.

#### 3.3.1.- *Planteamiento del problema*

Para poder apreciar la fecundidad que tiene leer la cuestión del maestro en el orden del gobierno divino, hemos seguido la vía de la iluminación al ver, sobre todo, que lo primeramente buscado por Dios en el gobierno del mundo es la manifestación de la verdad, lo cual se nos ha hecho aún más evidente al constatar cómo, a partir de la cuestión 106 de la *prima pars* de la *Summa Theologiae*, santo Tomás desarrolla un orden descendente en la comunicación de la luz, que posibilita descubrir un explícito paralelismo entre la citada cuestión 106 art. 1, la cuestión 111 art. 1 y la cuestión 117 art. 1. En efecto, en dichas cuestiones considera la misma acción y se refiere a ella siguiendo la vía de la iluminación, cuestionándose acerca de si un ángel ilumina a otro y luego si un ángel ilumina a un hombre. Ahora bien, cuando correspondería, según el orden establecido, plantear la cuestión de la iluminación de un hombre a otro, Tomás de Aquino, no utiliza la expresión “iluminar”, sino que se pregunta si un hombre puede enseñar a otro y ser su maestro (q.117, a.1). La única referencia que se hace a la iluminación es que el maestro humano puede enseñar al discípulo confortando su entendimiento, para añadir inmediatamente “no mediante alguna virtud activa como si el entendimiento del que enseña fuese de una naturaleza superior, tal como dijimos que iluminan los ángeles, puesto que todos los entendimientos humanos son de un mismo

grado en el orden natural”<sup>1415</sup>. Es decir, si bien el maestro humano puede confortar a su discípulo, parecería que al no ser realizada dicha acción desde la superioridad del propio entendimiento, no sería una acción iluminativa. Al referirse *in recto* a la acción del ángel en el orden de la providencia, utiliza la expresión “*confortare*” e “*illuminare*”; no obstante, cuando habla *in recto* sobre la acción del hombre, mantiene “*confortare*”, pero no utiliza la expresión “*illuminare*”.

Evidentemente, según la línea de lectura que hemos establecido, esto supone una seria dificultad que es necesario afrontar puesto que estamos intentando alcanzar la razón del orden y el motivo radical por el que la acción propia de un hombre sobre otro, considerada por el Aquinate, sea la enseñanza y solo esta. La ausencia del término “iluminación” en la cuestión 117 puede ser meramente accidental o quizás obedecer a algún propósito: ¿tenía santo Tomás en mente la cuestión de la iluminación u obedecía a otra razón para elaborar el tratado del gobierno? Si la tenía, ¿es accidental no hacer mención de ella en relación al maestro humano u obedece a una razón más profunda? En síntesis, ¿por qué en un esquema que parece seguir la vía de la iluminación no se refiere a ella al hablar de la acción de enseñar?

### 3.3.2.- Razones plausibles de la ausencia del término “iluminación” en la cuestión 117

Ante la ausencia del término, lo primero que cabe pensar es que la acción del maestro no es de ningún modo una acción iluminativa. Existen al menos tres claras razones que nos permitirían sostener dicha posición:

#### a) En razón del orden descendente

La acción iluminativa parece ser, según lo sostiene Tomás de Aquino en varios lugares, una acción por la que un entendimiento de grado superior manifiesta la verdad a otro de grado inferior. En efecto, el término “iluminación” lo usa el Angélico casi exclusivamente en relación a la acción divina y a la acción angélica y es en relación a estos espíritus puros que utiliza el término para referirse al modo que tienen de comunicar el saber a otro. Así ocurre en la obra *Scriptum super Sententiis (In II Sent., d.9 y d.28)*, en *De Veritate* (q.8. y q.9), y en la *Summa Theologiae* (q.106 y q.111). En este sentido, un hombre no puede iluminar a otro, puesto que sus entendimientos poseen el mismo

---

<sup>1415</sup> *Non quidem aliqua virtute activa quasi superioris naturae, sicut supra dictum est de angelis illuminantibus, quia omnes humani intellectus sunt unius gradus in ordine naturae* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1, in c.).



grado de perfección, por lo que solo la enseñanza es posible entre ellos. Así se deduce claramente de esta afirmación explícita de Tomás de Aquino en *De Veritate*:

El hombre, puesto que según el orden de la naturaleza es respecto de otro hombre un par en la especie de la luz intelectual, de ningún modo puede ser para otro hombre la causa de la ciencia, causando o aumentando en él la luz intelectual<sup>1416</sup>.

No se afirma aquí que el maestro no sea causa de la ciencia puesto que ya ha quedado establecido que el maestro humano sí lo es, sino que lo que nos quiere decir santo Tomás es que el maestro no es causa según el modo de la iluminación; el maestro enseña, pero no enseña iluminando. El maestro humano, aun cuando comunica el saber a su discípulo, no lo hace del mismo modo que lo hace el ángel que ilumina, sino que ni causa luz, ni aumenta la luz del discípulo, puesto que tanto el entendimiento del maestro como el del que aprende son de un mismo grado.

b) En razón de la salvaguarda de la acción del discípulo

La acción iluminativa, según la considera Tomás de Aquino, podría suponer disminuir la actividad propia del discípulo en la génesis de la ciencia. En efecto, en aquellos lugares en los que se refiere de modo explícito a la acción iluminativa del maestro, el Aquinate sostiene que solo en virtud de esa iluminación puede el discípulo llegar al conocimiento de la verdad. Dicho de otro modo, solo de ese modo el que aprende puede conocer la verdad que se le comunica desde un entendimiento superior. Así, el ángel que es iluminado por Dios o por un ángel superior, no tiene otra manera de alcanzar la verdad que se le manifiesta, si no es por esa misma manifestación. De este modo, si se aplica al orden humano, podría suponer la disminución de la capacidad que tiene el mismo discípulo en adquirir la ciencia. Tomás de Aquino, siguiendo una línea más aristotélica, insiste con total claridad que el hombre puede alcanzar la ciencia por sí mismo. De allí que en los lugares en los que sigue más fielmente a Aristóteles y afirma este carácter autónomo del discípulo en la adquisición de la ciencia, no hace mención alguna del término iluminación. Así ocurre en diversos lugares de su obra en los que se refiere al maestro, como la *Summa contra Gentiles*, *De unitate intellectus* o *De spiritualibus creaturis*. De esta manera, puede sostenerse que, aunque el maestro sea causa de la ciencia en su discípulo, no lo es según el modo de la iluminación debido a que el mismo discípulo es la causa principal de la ciencia, pudiendo por sí mismo generar la ciencia en su entendimiento.

---

<sup>1416</sup> *Homo autem, quia secundum ordinem naturae alteri homini par est in specie intellectualis luminis, nullo modo potest alteri homini causa scientiae existere, in eo lumen causando vel augendo* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.3, in c.).

c) En razón de que el mismo Tomás de Aquino así lo sostiene

No solo en algunos lugares no lo menciona para salvaguardar la acción del discípulo, no solo aparece referida a otros seres intelectuales para destacar la desigualdad de los entendimientos, sino que en un texto niega explícitamente que el maestro humano ilumine a su discípulo. En efecto, en *Scriptum super Sententiis*, la primera obra, como hemos visto, en la que se refiere al maestro explícitamente, sostiene el Aquinate:

Y por esto de dos modos se dice que alguien enseña: o proponiendo lo inteligible, o suministrando la luz para entender. Pero esta luz es doble. Una intrínseca o connatural al entendimiento, a la que se asemeja la luz que existe en la composición del ojo; y por comparación a esta luz sólo Dios se dice que enseña. La segunda es la que sobreviene para reforzar la luz connatural, a la que se asemeja en la visión corpórea la luz del sol o de la vela; y así puede el Ángel iluminar a otro Ángel o también al hombre en conocer algo. Pero el hombre no puede enseñar así, debido a que en él la luz intelectual es recibida de modo muy débil. Algunos, sin embargo, dicen que de ninguna manera el Ángel enseña procurando la luz: esto expresamente parece ser contrariado por las afirmaciones de Dionisio. De modo semejante, también lo inteligible es doble. Uno, para cuyo entendimiento basta la inteligencia de algún hombre; en la medida en que se proponga a su consideración; de ahí que también el mismo proponente se dice que enseña, como si condujera al conocimiento, así como en la visión corpórea muestra la cosa el que la pone delante de los ojos. Otro, para cuyo conocimiento no basta la inteligencia del discípulo, a no ser que en esto sea llevado de la mano por algo conocido para él: de ahí que también aquel que propone esto que es más conocido, se dice que le enseña. Un símil de esto se encuentra en la visión corpórea en esto que alguien muestra con el dedo a otro algo que aparece desde lejos; y de estos dos modos se dice que el hombre enseña; y esta enseñanza no es a modo de iluminación sino a modo de locución<sup>1417</sup>.

En este texto Tomás de Aquino distingue dos modos de enseñar: por una parte, mostrando o proponiendo a otro lo inteligible y, por otra, procurando luz para entender. En este último caso, no solo el hombre no ilumina, sino que niquiera enseña, puesto que la luz de su entendimiento, por ocupar el último lugar en la escala de los entes espirituales, posee una luz debilísima que no le alcanza para iluminar. En el primer caso, sí que enseña, pero no ilumina. De esta manera la enseñanza del maestro humano queda excluida de la posibilidad de dar luz intelectual, quedando reducida a la exposición de lo inteligible por medio de la locución. La enseñanza del maestro humano es análoga a la angélica, pero, mientras que en el ángel es una acción iluminativa y locutiva, en el caso del hombre, por su menor perfección entitativa, solo es locutiva, no es “*per modum illuminationis*”. Una vez más se ve que el maestro enseña, pero no ilumina.

---

<sup>1417</sup> *Hujus simile est in visu corporali in hoc quod aliquis alicui rem a longe apparentem digito monstrat; et his duobus modis homo docere dicitur; et haec doctrina est non per modum illuminationis, sed per modum locutionis* (TOMÁS DE AQUINO. *In II Sent.*, d.9, q.1, a.2, ad 4).

### 3.3.3.- Argumentos por los que la acción del maestro humano es una iluminación

Parece entonces, claramente, a la luz de lo expuesto, que el maestro no ilumina a su discípulo y que, por tanto, no ha debido ser utilizado el término en la cuestión 117 sobre la acción de enseñar. Sin embargo, esto debe ser completamente descartado, puesto que el Angélico utiliza el término iluminación referido al maestro humano en diversos lugares de su obra.

#### a) Textos en la *Summa Theologiae*

En el mismo tratado del gobierno divino que estamos considerando, Tomás de Aquino hace explícita mención a la iluminación del maestro humano. En efecto, en la cuestión 106 dedicada a la iluminación de los ángeles, en un texto que ya hemos citado, se refiere a la acción de enseñar a las gentes el mensaje de Cristo que le ha sido encargado a san Pablo, como una acción iluminativa y, por tanto, se entiende que un hombre es capaz de iluminar a otro y de enseñarle.

Pero es más explícito aún en el artículo primero de la misma cuestión 106, en respuesta a una objeción sostiene el Aquinate:

La mente racional es informada directamente por Dios, tanto al modo como la imagen lo es por su modelo, puesto que no está formada a imagen de otro que de Dios, cuanto al modo en que es informado el sujeto por su última forma completiva, puesto que la mente creada se considera informe hasta estar unida a la misma verdad primera. En cambio, todas las otras iluminaciones, recibidas del hombre o del ángel, son a modo de disposición para esta última forma<sup>1418</sup>.

Dios ilumina la mente de los ángeles y de los hombres. Pero la mente racional también recibe iluminaciones del hombre y del ángel, mediante las cuales se ordena a la adquisición de la verdad primera. Evidentemente, en esta objeción se apunta a responder que un ángel ilumina a otro. Pero, al plantear que la mente racional recibe iluminaciones de parte de un hombre, es claro que también está supuesta la iluminación de un hombre sobre otro. Y esto en el mismo orden del gobierno divino que estamos analizando. Sin duda que la iluminación está presente en la mente de Tomás de Aquino, lo cual hace más necesario responder por qué no lo usa en la cuestión 117.

---

<sup>1418</sup> *Rationalis mens formatur immediate a Deo, vel sicut imago ab exemplari, quia non est facta ad alterius imaginem quam Dei, vel sicut subiectum ab ultima forma completiva, quia semper mens creata reputatur informis, nisi ipsi primae veritati inhaereat. Aliae vero illuminationes, quae sunt ab homine vel Angelo, sunt quasi dispositiones ad ultimam formam* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.106, a.1, ad 3).

## b) Textos en *De Veritate*

También es posible encontrar varios textos en la cuestión *De Magistro* en la que aborda la acción de enseñar de modo sistemático. En el primer artículo el Doctor Angélico se pregunta si el hombre puede enseñar y llamarse maestro o sólo Dios y se plantea la siguiente objeción:

Si el hombre es verdadero maestro es necesario que enseñe la verdad; pero quienquiera que enseña la verdad ilumina la mente pues la verdad es la luz de la mente. Por tanto, el hombre, si enseña, iluminará a la mente; pero esto es falso dado que Dios es el que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. En consecuencia, un hombre no puede verdaderamente enseñar a otro<sup>1419</sup>.

Más allá de la objeción, lo que se aprecia como verdadero en este texto es que el que enseña la verdad, ilumina la mente. Pues bien, es en la respuesta a esta objeción que el Angélico sostiene explícitamente el carácter iluminador del maestro humano:

El hombre puede llamarse con propiedad maestro capaz de enseñar y de iluminar la mente, no porque infunda luz en la razón, sino porque coadyuva a la luz de la razón para llevarla a la perfección de la ciencia, por medio de lo que propone exteriormente<sup>1420</sup>.

El hombre es capaz de iluminar la mente del discípulo aun cuando no infunda luz en su inteligencia como lo hace Dios, sino en cuanto que coadyuva a la luz de la razón del discípulo, ya sea porque lo lleva a través del *manuducere*, ya sea porque le fortalece la luz de la razón para que pueda entender más perfectamente. Esa iluminación es, en el caso del maestro humano, una iluminación exterior, pero no por eso menos iluminación: "Por medio de lo que propone exteriormente". Dios ilumina porque infunde luz, mientras que el hombre, dada la finitud de su inteligencia, es incapaz de infundirla. No obstante, sí que puede ayudar mediante la luz de su entendimiento a que el entendimiento del discípulo cause la ciencia en sí mismo.

En la misma cuestión 11, pero esta vez en el *sed contra*, encontramos una clara referencia a la acción del maestro humano como iluminación. Dice el Aquinate:

---

<sup>1419</sup> *Praeterea, si homo est verus doctor, oportet quod veritatem doceat. Sed quicumque docet veritatem, mentem illuminat, cum veritas sit lumen mentis. Ergo homo mentem illuminabit, si docet. Sed hoc est falsum, cum Deus sit qui omnem hominem venientem in hunc mundum illuminet Ioann. I, 9. Ergo homo non potest alium vere docere* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, arg. 9).

<sup>1420</sup> *Ad nonum dicendum, quod homo, verus et vere doctor dici potest, et veritatem docens, et mentem quidem illuminans, non quasi lumen rationi infundens, sed quasi lumen rationis coadiuvans ad scientiae perfectionem per ea quae exterius proponit: secundum quem modum dicitur Ephes., III, 8-9: mihi autem omnium sanctorum minimo data est gratia haec illuminare omnes et cetera* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, ad 9).

Además, sobre lo que se lee en Rm 10, 15: *Qué hermosos son sobre las montañas, etc.*, comenta la glosa: *estos son los pies que iluminan la Iglesia*. Se está hablando aquí de los Apóstoles. Por tanto, puesto que iluminar es acto de los que enseñan, parece que enseñar compete a los hombres<sup>1421</sup>.

Otro texto lo encontramos en la misma cuestión 11 *De Veritate*, pero ahora en el artículo 3 en el que el Aquinate se pregunta si un hombre puede ser instruido por un ángel. Explica allí el modo como enseña Dios y como enseña el hombre, para poder distinguirlo de la actividad educativa angélica, concluyendo que, en tanto que el hombre adquiere el conocimiento de lo desconocido, tanto por la luz intelectual, como por las primeras concepciones evidentes de suyo que se comparan a esa luz, que es el intelecto agente, como los instrumentos al artífice, el ángel puede enseñarle de los dos modos, aunque de un modo menos perfecto que Dios, pero más perfecto que otro hombre. Y confirma esta enseñanza diciendo:

Se dice que ilumina la casa tanto el que emite la luz, como el sol, cuanto quien abre la ventana que obstruye el paso de la luz. Pero aun cuando solamente Dios infunda en la mente la luz de la verdad, pueden, sin embargo, un ángel o un hombre, remover algún impedimento para percibir la luz. Luego, no sólo Dios sino un ángel o un hombre pueden enseñar<sup>1422</sup>.

En la misma cuestión 3, santo Tomás vuelve a hacer referencia a la luz y a la iluminación en relación al maestro señalando lo siguiente:

Aunque la ciencia que nosotros adquirimos mediante la enseñanza es una ciencia de realidades indeficientes no obstante la ciencia en sí misma puede ser deficiente. Por tanto, no es necesario que la iluminación de la enseñanza se realice por una luz indeficiente; o bien, si procede de una luz indeficiente como de un primer principio, no se excluye, sin embargo, por completo, una luz creada defectible que pudiera ser como un principio intermedio<sup>1423</sup>.

En este texto enseña claramente que la enseñanza es iluminación. El que enseña ilumina. Ahora bien esa iluminación puede ser indeficiente, perfecta, absoluta, si procede de una luz indeficiente, como es el caso de la Luz de Dios. En este caso, si enseñar es iluminar, es evidente que Dios es primera y propiamente Maestro de las creaturas intelectuales. Pero predicar la iluminación de la acción divina no excluye

---

<sup>1421</sup> *Praeterea, Roman. X, 15, super illud: quam speciosi supra montes etc. dicit Glossa: isti sunt pedes qui illuminant Ecclesiam. Loquitur autem de apostolis. Cum ergo illuminare sit actus doctoris, videtur quod hominibus docere competat* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, s.c.).

<sup>1422</sup> *Praeterea, illuminare domum dicitur et immittens lumen, sicut sol, et aperiens fenestram, quae lumini obstat. Sed quamvis solus Deus lumen veritatis menti infundat, tamen Angelus vel homo potest aliquod impedimentum luminis percipiendi amovere. Ergo non solus Deus, sed Angelus vel homo docere potest* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, 11, a.3, s.c. 6).

<sup>1423</sup> *Ad septimum dicendum, quod quamvis scientia quae a nobis acquiritur per doctrinam, sit de rebus indeficientibus, tamen ipsa scientia deficere potest: unde non oportet quod illuminatio doctrinae sit a lumine indeficienti; vel si est a lumine indeficienti sicut a primo principio, non tamen excluditur omnino lumen creatum defectibile, quod possit esse sicut principium médium* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.3, ad 7).

hacerlo de los demás entes intelectuales, de modo que pueden aquellas creaturas intelectuales, como el ángel y el hombre, poseedores de una ciencia imperfecta y deficiente, enseñar iluminando. Evidentemente, no iluminan como principio primero, sino como principio intermedio.

En la cuestión 9 de la obra *De Veritate*, dedicada a la comunicación de los ángeles, santo Tomás se refiere a la enseñanza en términos de iluminación cuando dice:

Según es el orden que existe entre los hombres, así es el orden que existe entre los ángeles, según lo dicho por Dionisio. Pero entre los hombres, los superiores iluminan a los inferiores, como se lee en Efesios, cap. III, 8-9: *A mí el menor entre todos los santos se me ha dado la gracia... de iluminar a todas las gentes, etc.* Por tanto, los ángeles superiores iluminan a los inferiores<sup>1424</sup>.

Este texto es particularmente interesante porque hemos dicho que la acción de iluminar como enseñanza está referida principalmente a los ángeles. No obstante, aquí para argumentar que un ángel superior ilumina a uno inferior no recurre a una modo de iluminación más perfecto como podría ser el divino, sino que se sirve de la iluminación que reconoce se da en los hombres. A Pablo le fue concedida la gracia de iluminar, esto es, de enseñar a todas las gentes la palabra y las obras de Cristo. No tiene inconveniente Tomás de Aquino en atribuir a los hombres la acción de iluminar entendida como enseñanza, e incluso presentarla como más evidente que la que se lleva a cabo en el orden angélico. El Aquinate, aun cuando reserva el término “iluminación” de modo principal para referirse a la acción de Dios y de los ángeles, no excluye, en tanto que creatura intelectual, al hombre de dicha actividad iluminativa.

Finalmente, para terminar de mostrar cómo Tomás de Aquino se refiere a la acción del maestro como una iluminación, presentamos un texto de gran importancia para nuestro tema. En el artículo primero de la cuestión 9 sobre la comunicación del conocimiento angélico, comienza el Aquinate tratando la cuestión acerca de si un ángel ilumina a otro. Y allí afirma:

Esto sucede en nosotros de dos maneras. La primera, por el language; como cuando el que enseña, por su palabra, transmite algún medio al discípulo, por el cual

---

<sup>1424</sup> *Sicut est ordo in hominibus, ita est ordo in Angelis; ut patet per Dionysium. Sed in hominibus superiores illuminant inferiores, ut dicitur Ephes. cap. III, 8-9: mihi autem omnium sanctorum minimo data est gratia haec... illuminare omnes, etc. ergo et superiores Angeli inferiores illuminant* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 9, a.1, s.c. 2).

su entendimiento es reforzado a entender algunas cosas, que antes no podía entender. Y así el maestro se dice que ilumina al discípulo<sup>1425</sup>.

No hay otro lugar de la obra del Aquinate donde diga que el maestro ilumina al discípulo como lo afirma en esta cuestión, de allí que a este texto, por la importancia fundamental que posee, le dedicaremos más adelante una atención particular. Ahora solo queremos mostrar cómo, efectivamente, la acción de iluminar está atribuida al maestro humano con toda claridad. En este sentido, es evidente que Tomás de Aquino atribuye al maestro la acción iluminativa, la pregunta es por qué, donde aparentemente más se presta para utilizarla –dado el orden en el que está situada–, no la utiliza.

### 3.3.4.- Análisis de los textos más importantes

La respuesta a este problema exige una detenida reflexión acudiendo de modo especial a dos de los textos más importantes y difíciles de entender, por su aparente contradicción, pero que nos ayudarán a entrar con más profundidad en el tema y poder esclarecer esta cuestión que nos planteamos.

#### a) La iluminación en *Scriptum super Sententiis*

Santo Tomás presenta en *Scriptum super Sententiis* un texto<sup>1426</sup> (II, d.9, q.1, a.2, ad 4) que, como dijimos, explícitamente rechaza que la enseñanza por parte del hombre pueda denominarse iluminación, pero que, no obstante, nos da algunas claves para entender más plenamente la acción de enseñar. El texto es importante porque presenta

---

<sup>1425</sup> *Quod quidem dupliciter apud nos contingit. Uno modo per sermonem; ut cum docens verbo suo tradit aliquod medium discipulo, per quod eius intellectus confortatur ad aliqua intelligenda, quae prius intelligere non poterat. Et sic magister dicitur illuminare discipulum* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.9, a.1, in c.).

<sup>1426</sup> *Vel dicendum quod docere proprie dicitur qui in cognitionem rei ducit. Sicut autem in cognitionem coloris sensibilem pervenit homo ex duobus, scilicet ex visibili objecto, et ex lumine sub quo videtur (unde et uterque dicitur demonstrare rem, scilicet qui lumen praeparat, et qui objectum repraesentat) ita etiam ad cognitionem intellectualem duo exiguntur; scilicet ipsum intelligibile, et lumen per quod videtur; et ideo dupliciter dicitur aliquis docere; vel sicut proponens intelligibile, vel sicut praebens lumen ad intelligendum. Hoc autem lumen est duplex. Unum intrinsecum vel connaturale intellectui, cui similatur lumen quod est de compositione oculi; et per collationem hujus luminis solus Deus docere dicitur. Secundum lumen est superveniens ad confortationem connaturalis luminis, cui similatur in visu corporali lumen solis vel candelae; et sic potest Angelus alium Angelum vel etiam hominem illuminare ad aliquid cognoscendum. Non autem homo sic docere potest, cum in eo lumen intellectuale debilissime recipiatur. Quidam tamen dicunt, quod nullo modo Angelus docet sicut lumen praebens; quod expresse dictis Dionysii, contrariari videtur. Similiter etiam intelligibile duplex est. Unum ad quod intelligendum sufficit intellectus alicujus hominis, dummodo sibi considerandum proponatur; unde et ipse proponens docere dicitur quasi in cognitionem ducens, sicut in visu corporali monstrat rem qui eam coram oculis ponit. Aliud est ad cujus cognitionem non sufficit intellectus discipuli, nisi in hoc manuducatur per aliquid sibi notum: unde et qui hoc magis notum sibi proponit, docere eum dicitur. Hujus simile est in visu corporali in hoc quod aliquis alicui rem a longe apparentem digito monstrat; et his duobus modis homo docere dicitur; et haec doctrina est non per modum illuminationis, sed per modum locutionis* (TOMÁS DE AQUINO. *In II Sent.*, d.9, q.1, a.2, ad 4).

la respuesta a una objeción en la que se vincula iluminación y enseñanza con el propósito de indicar que así como solo Cristo es maestro, solo Cristo ilumina. La respuesta de santo Tomás presenta varios aspectos que merecen destacarse. Por una parte se indica que con propiedad enseñar es “llevar al conocimiento de algo”<sup>1427</sup>. Ahora bien, como para el conocimiento de la cosa se requiere tanto la luz por la que se ve (*lumen per quod videtur*) como la especie inteligible (*ipsum intelligibile*), en sentido propio enseñará quien presente el inteligible u otorgue la luz para entender (*praebens lumen ad intelligendum*). Si nos situamos en la línea de la luz inteligible solo puede enseñar de modo intrínseco quien pueda causar la luz intrínseca sin la que ningún inteligible puede constituirse en la inmanencia de una conciencia; en este sentido solo Dios enseña, solo Cristo es verdadero Maestro.

Por otra parte, la causación divina no excluye la acción de las creaturas, tal como hemos visto a lo largo de esta tercera parte. En este sentido es posible concebir, también en la línea de la luz inteligible, una enseñanza que consista en fortalecer mediante la propia luz, la luz de un ser inferior y de este modo “un ángel puede iluminar a otro ángel o a un hombre para que conozcan algo”<sup>1428</sup>. Ahora bien, santo Tomás es explícito al sostener que, en la línea de la luz inteligible, “el hombre no puede enseñar así, porque en él la luz intelectual es recibida de un modo debilísimo”.

Resulta, por consiguiente, que la luz inteligible en el hombre se recibe como a quien le pertenece ocupar el último grado y, por consiguiente, en su propia índole, ya no tiene virtud suficiente para elevar la luz de ningún otro entendimiento. No existe un entendimiento inferior, todos los entendimientos humanos son del mismo grado, por lo que no es posible para el hombre elevar entendimiento alguno por medio de su propia luz. Pero el mismo texto no sólo indica que el hombre no puede realizar una docencia iluminativa en la línea de la luz inteligible, sino que además añade que aquella docencia que le pertenece como propia, a saber, en la línea de la constitución de lo inteligible no se puede llamar iluminación: “esta enseñanza no es por modo de iluminación, sino por modo de locución”<sup>1429</sup>.

Si se examina con atención el texto se puede observar que la razón por la que la docencia del maestro humano no es iluminación sino simplemente locución es en virtud

---

<sup>1427</sup> *Qui in cognitione rei ducit* (TOMÁS DE AQUINO. *In II Sent.*, d.9, q.1, a.2, ad 4).

<sup>1428</sup> *Potest Angelus alium Angelum vel etiam hominem illuminare ad aliquid cognoscendum* (TOMÁS DE AQUINO. *In II Sent.*, d.9, q.1, a.2, ad 4).

<sup>1429</sup> *Haec doctrina est non per modum illuminationis, sed per modum locutionis* (TOMÁS DE AQUINO. *In II Sent.*, d.9, q.1, a.2, ad 4).



de que el hombre no puede fortalecer mediante su propia luz interior la luz de otro hombre: “el hombre no puede enseñar así, debido a que en él la luz intelectual es recibida de modo muy débil”. Esto coincide con lo que enseña el Aquinate en *De Veritate* y en la misma cuestión 117 de la *Summa Theologiae*:

El maestro no produce en el discípulo la luz intelectual; no produce tampoco directamente las especies inteligibles, sino que por la enseñanza mueve al discípulo para que él, por su propio entendimiento, forme las concepciones inteligibles, cuyos signos le propone exteriormente<sup>1430</sup>.

La causa de la ciencia en el entendimiento del discípulo siempre es el propio discípulo, con la luz de su entendimiento, por lo que solo Dios puede enseñarle interiormente como causa primera. Si niega la iluminación del maestro es porque está ubicado en una línea de iluminación que solo es posible atribuir a Dios. De hecho, en el texto de las Sentencias también recoge, y no sin intención, la opinión de los que dicen que ni siquiera el ángel puede iluminar “*sicut lumen praebens*”. Esto ayuda a confirmar que la iluminación aquí está tomada en un sentido que exige la interioridad de quien ilumina.

En otro texto importante del *Scriptum super Sententiis*<sup>1431</sup> (II, d.28, q.1, a.5, ad 3), Tomás de Aquino, en una línea claramente agustiniana, sostiene que quien enseña es como alguien que usa su dedo para señalar (*ostendat*) algo. No obstante, si bien puede el hombre levantar su dedo y señalar algo, no puede otorgar la capacidad visiva en el que ve. Están aquí considerados los dos aspectos fundamentales del texto anterior: Por un lado la luz por la que se ve y, por otro, la especie inteligible, que es aquello que se presenta para que pueda ser visto. El maestro no puede comunicar ni fortalecer interiormente la luz por la que el discípulo ve, sino solo presentar, a través de una palabra exterior que son signos de la verdad, aquello que el discípulo puede llegar a entender. Si se entiende la enseñanza como la comunicación de la luz, entonces, solo Dios enseña en este sentido, solo Dios enseña interiormente iluminando. Comentando este texto dice Boland: “Solamente Dios puede enseñar en este sentido de causar y

---

<sup>1430</sup> *Magister non causat lumen intelligibile in discipulo, nec directe species intelligibiles, sed movet discipulum per suam doctrinam ad hoc, quod ipse per virtutem sui intellectus formet intelligibiles conceptiones, quarum signa sibi proponit exterius* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1, ad 3).

<sup>1431</sup> *Ad tertium dicendum, quod sicut dicit Augustinus, 1 de doctrina Christ., ille qui docet, similis est ei qui movet digitum ad aliquid ostendendum; unde sicut homo potest exterius movere digitum ut aliquid ostendat, non autem potest conferre virtutem visivam; per quam ille qui docetur, doctrinam visibilem advertat; ita etiam potest homo exterius verba proferre, quae sunt signa veritatis, non tamen veri intelligendi virtutem praebere, quae a solo Deo est. Pro tanto ergo dicitur ipse solus Deus docere, quia vim intelligendi in nobis continet et causat; non ex hoc quod in qualibet cognitione veritatis novum lumen gratiae superinfundat. Qualiter autem diversimode Deus, Angeli et homo docere dicuntur, dictum est supra, dist. 9* (TOMÁS DE AQUINO. *In II Sent.*, d.28, q.1, a.5, ad 3).

contener el poder de entender en nosotros”<sup>1432</sup>. Pero esto no significa que el ángel y el hombre no puedan enseñar en absoluto, sino que lo hacen de diversos modos: *Qualiter autem diversimode Deus, Angeli et homo docere dicuntur*. El Aquinate remite luego al texto de la distinción 9, que hemos comentado, con lo cual se reafirma que si bien el hombre puede enseñar de algún modo, este es solo “*modum locutionis*”, esto es, a través de signos exteriores que manifiestan la verdad de las cosas.

## b) La iluminación en *De Veritate*

El artículo primero de la cuestión 9 de las Cuestiones Disputadas *De Veritate*<sup>1433</sup> es sumamente importante puesto que allí santo Tomás trata sobre si un ángel ilumina a otro ángel. Para tratar esta cuestión y tal como hemos advertido en otras ocasiones se habla aprovechando la analogía entre la luz corporal y la luz intelectual. Conviene advertir cuidadosamente, sin embargo, el modo en que se usa la analogía para no confundir aquello a lo que apunta expresamente el texto considerado.

La luz corporal (*lumen corporale*), hemos dicho anteriormente<sup>1434</sup>, es distinta de la luz natural (*lumen naturale*) que entra en la composición del órgano. La luz corporal hace

---

<sup>1432</sup> *Only God can teach in the sense of causing and containing the power of understanding in us* (BOLAND, V. *St. Thomas Aquinas*. Bloomsbury Library of Educational Thought: London, 2014, p. 13).

<sup>1433</sup> *Dicendum, quod de lumine intellectuali oportet nos loqui ad similitudinem corporalis luminis. Lumen autem corporale est medium quo videmus; et servit nostro visui in duobus: uno modo in hoc quod per ipsum fit nobis visibile actu quod erat potentia visibile; alio modo in hoc quod visus ipse confortatur ad videndum ex luminis natura; unde et oportet esse lumen in compositione organi. Unde et lumen intellectuale potest dici ipse vigor intellectus ad intelligendum, vel etiam id quo aliquid fit nobis notum. Unde secundum duo potest aliquis illuminari ab alio: scilicet secundum hoc quod eius intellectus confortatur ad cognoscenda, et secundum hoc quod intellectus ex aliquo manuducitur in aliquod cognoscendum. Et haec duo coniunguntur in intellectu, sicut patet cum aliquis per aliquod medium quod mente concipit, intellectus eius confortatur ad alia videnda quae prius videre non poterat. Secundum hoc ergo unus intellectus ab alio illuminari dicitur, in quantum traditur ei aliquod medium cognoscendi, quo intellectus confortatus potest in aliqua cognoscibilia, in quae prius non poterat. Quod quidem dupliciter apud nos contingit. Uno modo per sermonem; ut cum docens verbo suo tradit aliquod medium discipulo, per quod eius intellectus confortatur ad aliqua intelligenda, quae prius intelligere non poterat. Et sic magister dicitur illuminare discipulum. Alio modo in quantum alicui proponitur aliquod sensibile signum, ex quo quis potest manuduci in alicuius intelligibilis cognitionem. Et sic sacerdos dicitur illuminare populum, secundum Dionysium, in quantum populo sacramenta ministrat et ostendit, quae sunt manuductiones in divina intelligibilia. Sed Angeli neque per sensibilia signa in cognitionem divinorum deveniunt, neque intelligibilia media recipiunt cum varietate et discursu, sicut nos recipimus, sed immaterialiter. Et hoc est quod Dionysius dicit, cap. VII caelestis hierarchiae, ostendens quomodo superiores Angeli illuminentur: contemplativae, inquit, sunt primae Angelorum essentiae, sensibilibus symbolorum, aut intellectualium speculativae; non ut varietate sacrae Scripturae in Deum reductae, sed sicut immaterialis scientiae altiori lumine repletae. Nihil ergo est aliud Angelum ab Angelo illuminari, quam confortari intellectum inferioris Angeli per aliquid inspectum in superiori, ad aliqua cognoscenda. Et hoc quidem hoc modo fieri potest. Sicut enim in corporibus superiora sunt quasi actus respectu inferiorum, ut ignis respectu aeris; ita et superiores spiritus sunt quasi actus respectu inferiorum. Omnis autem potentia confortatur et perficitur ex coniunctione ad actum suum; unde et corpora inferiora conservantur in superioribus, quae sunt locus eorum; et ideo etiam inferiores Angeli confortantur ex eorum continuatione ad superiores, quae quidem continuatio est per intuitum intellectus; et pro tanto ab eis dicuntur illuminari* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.9, a.1, in c.).

<sup>1434</sup> Ver en este capítulo el apartado 1.1 sobre la “luz”.

visibles en acto las cosas materiales que el ojo ve con su propia luz, pero ésta (la luz natural) no puede hacer a los objetos materiales luminosos en sí mismos. De este modo la luz corporal es el medio por el que vemos, ya sea porque hace visibles los objetos, ya sea porque conforta la luz del órgano. Ahora bien la luz corporal conforta al ojo para que vea aquello a lo que por naturaleza está ordenado en razón de su propia actividad vital e intrínseca luminosidad. Pero, si pudiera darse que aquello que hace a las cosas materiales luminosas y visibles fuera la misma luz natural del ojo, entonces simultáneamente el ojo iluminaría y vería.

En ese sentido se comprende que también pueda denominarse luz del entendimiento (*lumen intellectuale*) a lo que vigoriza al entendimiento para entender o a aquello por lo que algo llega a ser conocido para nosotros. Pero en el entendimiento lo que vigoriza a este para entender es también aquello por lo que podemos llegar a conocer otras cosas. Ahora bien, por la índole del texto queda claro que la vigorización del entendimiento es el concepto o verbo mental que no solo actualiza a la facultad intelectual, sino que también posibilita a esta llegar a conocer a partir de él otras cosas. Por consiguiente, para una cabal comprensión de la analogía establecida por santo Tomás debe entenderse que, así como la luz corporal conforta la luz natural del órgano, así el verbo conforta la naturaleza intelectual del entendimiento humano; y que así como la luz corporal hace visible un objeto para el ojo, así mediante el verbo concebido puede el entendimiento llegar a conocer otras cosas. Así indica santo Tomás: “Y estas dos cosas se unen en el entendimiento, así como es evidente cuando alguien por algún medio que concibe por la mente, su entendimiento es reforzado en ver otras cosas que antes no podía ver”<sup>1435</sup>.

Entendidas de este modo las cosas, Tomás de Aquino procede a dar una definición de iluminación centrada en la comunicación de aquel medio (*verbo*) por el que el entendimiento confortado puede pasar al conocimiento de otras cosas:

Según esto se dice que un entendimiento es iluminado por otro, en la medida en que se le transmite algún medio de conocer, por el cual el entendimiento reforzado puede alcanzar algunas cosas cognoscibles, respecto de las cuales antes no podía<sup>1436</sup>.

---

<sup>1435</sup> *Et haec duo coniuguntur in intellectu, sicut patet cum aliquis per aliquod medium quod mente concipit, intellectus eius confortatur ad alia videnda quae prius videre non poterat* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.9, a.1, in c.).

<sup>1436</sup> *Secundum hoc ergo unus intellectus ab alio illuminari dicitur, in quantum traditur ei aliquod medium cognoscendi, quo intellectus confortatus potest in aliqua cognoscibilia, in quae prius non poterat* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.9, a.1, in c.).

Ahora bien, la comunicación de este medio para ver sucede de un doble modo en nosotros, a saber, de maestro a discípulo y del sacerdote con respecto al pueblo. Entiéndase que lo que conforta al entendimiento en este texto no es el maestro o el sacerdote, sino el verbo, así como lo que conforta a la luz natural del ojo es la luz corporal que hace visibles las cosas exteriores. En efecto, no se está considerando la superioridad de un entendimiento con respecto al otro, sino la luz que el mismo verbo concebido posee.

De allí que difieran el maestro y el sacerdote en cuanto al modo por el que iluminan comunicando el medio que vigoriza al entendimiento. El maestro lo hace *per sermonem*, es decir, cuando mediante su palabra traspassa al discípulo el medio por el que su entendimiento es confortado (*docens verbo suo tradit aliquod meium discipulo*); el sacerdote lo hace proponiendo algún signo sensible por el que alguien puede llegar a una concepción inteligible, y así se dice que el sacerdote ilumina al pueblo mediante la administración de los sacramentos. Santo Tomás, además, utiliza el término *manuducere* para referirse al modo como estos signos pueden conducir al conocimiento intelectual.

La lectura atenta y completa del texto nos muestra, por consiguiente, que hay iluminación en la medida que se traspassa un verbo; que las acciones por las que entre los hombres se puede realizar la iluminación son: el discurso o la exposición de signos sensibles; que el verbo conforta el entendimiento y se halla respecto a este como la luz corporal frente a la luz natural del órgano de la vista; que no solo mediante los signos sensibles, afirma santo Tomás, el hombre es llevado como de la mano (*manuduci*) hacia la concepción inteligible, sino que también por el mismo camino podemos llegar de una determinada concepción a comprender otras cosas que primero no entendíamos.

Ahora bien, cuando esta doctrina se quiere aplicar a la iluminación angélica, Tomás de Aquino tiene que remover todo lo perteneciente al orden sensible y locución externa en la causación de la ciencia humana pero manteniendo el hecho de que el ángel inferior recibe (*inmaterialiter*) del superior el medio por el que confortado su entendimiento puede proceder al conocimiento de otras cosas. El Aquinate señala que esto sucede cuando el ángel inferior ve o contempla en el superior una determinada verdad, una verdad que solo puede verse y alcanzarse para el ángel inferior, en esa luz.

Es importante notar, también, que santo Tomás mantiene en este caso, en relación con los ángeles, la doctrina de la diferencia de los entendimientos, pues afirma que el espíritu o ángel superior es como acto respecto al inferior, de modo que en esta iluminación, lo que se comunica es una verdad que de ningún modo puede alcanzar el ángel inferior por sí mismo, sin ayuda de esta iluminación del superior. El ángel inferior es, ciertamente, confortado por un verbo, pero que por participar de una luz superior, no puede ser adquirido de modo natural por él mismo. Sin embargo, y aunque se mantenga este esencial sentido de la acción iluminativa, el acento en el texto está puesto en el medio por el que el entendimiento es confortado y no se reconoce un modo de vigorización que sea independiente de aquel medio. Podríamos decir que lo formal aquí es la manifestación de la verdad y que la luz superior se presta como participada en el medio que se comunica y conforta el entendimiento. Si se acentuase la superioridad de un ángel sobre otro, ya no podría mantenerse la iluminación en el hombre. Por eso, este texto nos permite captar en toda su profundidad que la iluminación está también fundada en un verbo que contiene una luz que conforta al entendimiento para que llegue a entender lo que antes no podía y que en la medida en que se comunica a otro, puede ser luz para el discípulo que, por sí mismo, es capaz de engendrar ese verbo fortificante o vigorizante.

En ese sentido es muy importante la respuesta a la segunda objeción de este mismo artículo. No hay vigorización de la luz connatural al que es iluminado sino participando este de la luz superior. En efecto, dice Tomás de Aquino, que el ángel que ilumina no produce una nueva luz, sino que simplemente comparte o da a participar de su propia luz. Lo que es entendido por el ángel superior, lo es, por medio de una luz intelectual, de modo que lo conocido en cuanto tal, incluye una luz que tiene el poder de fortalecer el entendimiento del ángel inferior. El mismo verbo es el que posee de modo participado la luz superior y el inferior ve fortalecido su propio entendimiento para llegar a entender lo que antes no podía, viendo en el superior. Y esto que es entendido, en tanto que se trata de verdades que escapan a la misma naturaleza del ángel, no puede ser entendido de otro modo sino en esa luz superior. Y pone como ejemplo al maestro humano que da a su discípulo los medios de la demostración para que llegue a conocer por sí mismo, en los cuales medios está contenida la luz del entendimiento agente como instrumento. Por eso, no se trata de un entendimiento superior que ilumina a otro inferior, sino de un verbo que participa de una luz y que se presenta como medio capaz de confortar el entendimiento del discípulo. Así concluye Tomás de Aquino:

De ahí que por el hecho que el Ángel superior muestra lo conocido por él a otro Ángel, el entendimiento de éste es reforzado en conocer algunas cosas que antes no conocía; y así no se produce en el Ángel iluminado una nueva luz de la naturaleza o de la gracia; sino la luz que antes existía, es reforzada por la luz contenida en lo conocido percibido del Ángel superior<sup>1437</sup>.

Ciertamente que el ángel superior puede iluminar por ser superior, pero no es esto lo que está siendo considerado aquí. La iluminación no es entendida como una acción realizada por el entendimiento del ángel superior que de algún modo se acerca al inferior, como el caso del fuego que conforta en la medida en que se acerca, sino que es más bien una iluminación por la luz contenida en un verbo concebido por el ángel superior. Explícitamente lo señala Tomás de Aquino en el artículo 5 de la misma q.9, refiriéndose a la iluminación y locución angélica, pero fundándose en lo que ocurre en el caso del hombre. Dice Tomás de Aquino: “Nosotros, en efecto, según esto, iluminamos a otro porque a él le transmitimos algún medio por el cual su entendimiento es confortado para conocer alguna cosa; esto sucede por locución”<sup>1438</sup>. Claramente señala el Aquinate que “*medium tradimus*”, damos a otros hombres algunos medios que confortan el entendimiento del discípulo para que llegue a conocer. Y esto es propiamente una iluminación. En efecto, iluminar solo dice relación con la comunicación de una verdad que perfecciona al entendimiento, que le permite acceder al conocimiento de lo necesario y estable.

Porque a veces sucede que algunas cosas se nos manifiestan por locución, a partir de las cuales el entendimiento de ninguna manera es reforzado en el entender; así como cuando se me recitan algunas historias, o cuando un Ángel muestra a otro su concepción; en efecto, de este modo; en efecto, cosas de este tipo pueden ser indistintamente conocidas e ignoradas por quien tiene entendimiento débil y fuerte<sup>1439</sup>.

Manifestar a otro por la palabra una verdad de cualquier tipo no es necesariamente iluminar, sino que se precisa la consideración de la causa de las cosas que posibilita una perfección para el entendimiento en tanto que conoce lo universal y necesario. Hablar un hombre a otro, o un ángel a otro, puede no ser iluminar, no obstante, y esto es lo importante de este texto, iluminar no solo se reduce a la superioridad de un

---

<sup>1437</sup> *Unde per hoc quod superior Angelus suum cognitum alteri Angelo demonstrat, eius intellectus confortatur ad aliqua cognoscenda, quae prius non cognoscebat; et sic non fit in Angelo illuminato novum lumen naturae vel gratiae; sed lumen quod prius inerat, confortatur per lumen contentum in cognito percepto a superiori Angelo* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.9, a.1 ad 2).

<sup>1438</sup> *Nos enim secundum hoc alium illuminamus quod ei aliquod medium tradimus, quo intellectus eius roboratur ad aliquid cognoscendum; quod per locutionem fit* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.9, a.5, in c.).

<sup>1439</sup> *Quia quandoque contingit aliqua nobis manifestari per locutionem, ex quibus intellectus nullo modo ad intelligendum magis roboratur; sicut cum recitantur mihi aliquae historiae, vel cum unus Angelus alteri conceptionem suam demonstrat; huiusmodi enim indifferenter possunt cognosci et ignorari ab eo qui habet debilem intellectum et fortem* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.9, a.5, in c.).

entendimiento sobre otro, aunque a eso se refiere principalmente en su significación más propia.

### 3.3.5.- *Intento de una solución a la cuestión planteada: El maestro humano ilumina a su discípulo*

1.- De este modo, a partir del análisis de los textos precedentes, podemos apreciar cómo, en primerísimo lugar, no hay contradicción alguna entre los diversos textos de Tomás de Aquino sobre la iluminación, sino más bien una extraordinaria riqueza en el mismo término que posibilita sentidos diversos, matices diferentes, para significar la realidad. “Iluminar” no es un término unívoco y, por tanto, no es posible atribuirlo a la acción de Dios, de tal modo que se vuelva imposible aplicarlo también a las creaturas; de la misma manera, no puede ser posible que aplicarlo a la creatura angélica impida predicarlo del hombre. El maestro humano ilumina a su discípulo, pero de un modo muy diverso al modo en que Dios o el ángel realizan su acción iluminativa. La iluminación supone el fortalecimiento de la potencia intelectual del que es iluminado en razón de la superioridad entitativa de aquel, que de ese modo posibilita al inferior alcanzar un conocimiento que de ninguna manera podría conseguir por sí mismo. Así el término es usado primeramente para hacer referencia a esa vigorización que realiza un sujeto de entendimiento superior con respecto a uno inferior. Esto no se da en el hombre, pero en tanto que esa vigorización se realiza por medio de un verbo que es el que conforta, aparece algo que sí se da en el hombre. Así el hombre ilumina a otro hombre en virtud de un verbo que participa de la propia luz de su entendimiento y, por el cual, ayuda a su discípulo a entender aquello que por sí mismo no podía entender.

2.- En segundo lugar, estos textos nos ponen de manifiesto la tensión intrínseca que existe en la acción iluminativa en tanto que, si se pone el acento en la iluminación según la vía de la luz inteligible, se corre el riesgo de negar que el maestro humano pueda iluminar a su discípulo, como ocurre en *Scriptum super Sententiis*; pero por otra parte, lo que es aún más grave, se puede terminar negando la capacidad natural del discípulo de adquirir la ciencia por sí mismo, como ocurre en la iluminación angélica. En otro sentido, si se busca acentuar y salvaguardar la acción del discípulo que puede por sí mismo adquirir la ciencia, se corre el riesgo de negar la misma causalidad del maestro y, por tanto, su misma acción iluminativa, como les sucede a varias de las corrientes revisadas en esta tesis (constructivismo, platonismo). A la vez que, si se pone el acento en la causalidad del maestro a través de su verbo, se puede perder otra vez la posibilidad de atribuir la iluminación al maestro como en *De Unitate intellectus* o

*Summa contra Gentiles*. Por eso el texto de la q.9 *De Veritate*, abre la posibilidad a una más profunda síntesis, que es la que se encuentra en la *Summa Theologiae*.

En efecto, Tomás de Aquino, en la cuestión 117 logra una síntesis perfectísima, puesto que allí afirma con la tradición aristotélica la causalidad del maestro. Este, en efecto, causa la ciencia en el entendimiento del discípulo. “El que enseña causa ciencia en el que aprende haciéndole pasar de la potencia al acto, como se dice en VIII *Physic*”. Pero a la vez, integrando la tradición platónica, salvaguarda los principios activos que hay en el entendimiento del discípulo, reconociendo en este la causa principal de la ciencia en sí mismo. “Pues a cada hombre le va anejo un principio de ciencia, la luz del entendimiento agente, por el que, ya desde el comienzo y por naturaleza, se conocen ciertos principios universales comunes a todas las ciencias”. Desde el comienzo y por naturaleza, dice el Aquinate, hay en el alma ciertas semillas de la ciencia que son causa de todo otro conocimiento en el hombre. El maestro, contando con esos principios, aparece entonces como una causa necesaria y real, pero coadyuvante y subsidiaria. El principio externo, el arte del maestro, “no obra como agente principal, sino como subsidiario, ya que el agente principal es el principio interno, reforzándole y suministrándole los instrumentos y auxilios que ha de utilizar en la producción del efecto”. Así pues, lo que el discípulo alcanza mediante la acción del maestro es algo que radicalmente puede alcanzarlo él por sí mismo. El maestro, contando con la ciencia que posee y comunicándola a través de los signos exteriores debidamente ordenados, proporciona lo que el entendimiento agente del discente requiere para realizar desde sí mismo los silogismos que le permitan llegar a las conclusiones verdaderas para su propio saber. Es la luz del entendimiento agente del discípulo quien causa propiamente la ciencia. Así lo dice expresamente en otro lugar:

En el discípulo está el principio natural de la ciencia, es decir, el intelecto agente y los primeros principios por sí mismos conocidos; (...) el maestro induce a la ciencia del modo en que el que investiga adquiriría por sí mismo la ciencia, es decir, procediendo desde lo evidente hacia lo desconocido<sup>1440</sup>.

Pero a la vez, con la tradición agustiniana, salvaguarda la acción del Maestro interior que es Dios, verdadero maestro y causa de toda ciencia en el alma: El hombre que enseña ejerce únicamente un ministerio externo a través de signos sensibles, lo mismo

---

<sup>1440</sup> *Ita in discipulo est principium naturale scientiae, scil. intellectus agens et prima principia per se nota; doctor autem subministrat quaedam adminicula, deducendo conclusiones ex principiis per se notis. Unde et medicus nititur eo modo sanare quo natura sanaret, scil. calefaciendo et infrigidando; et magister eodem modo inducit ad scientiam, quo inveniens per seipsum scientiam acquireret, procedendo scil. de notis ad ignota* (TOMÁS DE AQUINO. *De unitate intellectus*, c. 5).



que el médico cuando sana. Pero como la naturaleza interna es la causa principal de la curación, dice Tomás de Aquino:

Así la luz interior del entendimiento es la causa principal de la ciencia. Ambas cosas proceden de Dios. Así como se dice de Él: *El que sana todas tus enfermedades* (Sal 102,3), también se dice: *El que enseña al hombre la ciencia* (Sal 93,10), en cuanto que *llevamos impresa en nosotros la luz de su rostro* (Sal 4,7), por la que se nos manifiestan todas las cosas<sup>1441</sup>.

En efecto, la luz del entendimiento del discípulo es la causa de la ciencia, como lo dijimos anteriormente, pero lo es como causa segunda, puesto que la causa primera es la iluminación de Dios. Más aún, esa luz divina es más causa de la ciencia que la misma luz del discípulo, pero sin quitar ni disminuir la causalidad del mismo discípulo, por lo que es verdadero Maestro.

No obstante lo anterior, pareciera que lo único que no está conservado y salvaguardado es la misma iluminación del maestro, puesto que no está expresado en ningún lugar del texto de la cuestión 117. Y perder la iluminación es perder el orden de la manifestación de la verdad a otro, algo tan cercano y propio del maestro. Sin embargo, creemos, que la iluminación está presente y sosteniendo todo el entramado del artículo. En efecto, es en la medida en que está ubicada dicha acción del maestro en el orden del gobierno divino que se salvaguarda y aparece la iluminación del maestro, aunque no se mencione la palabra. Por eso no podemos estar de acuerdo con Boland, quien parece afirmar que la elección por parte de Tomás de Aquino de la vía aristotélica, pudo haber dejado de lado la insistencia en el línea agustiniana. Así dice que en la medida en que llegó a hacerse más familiar con la obra de Aristóteles “el Aquinate llega a juzgar que las ideas aristotélicas son más útiles que las de Agustín para pensar acerca de la enseñanza y comenzó a hablar sobre ella en términos de potencia y acto, naturaleza y arte, causalidad exterior e interior”<sup>1442</sup>. Precisamente esas ideas son las que están contenidas en el cuerpo de la cuestión 117, como hemos visto. Y agrega el autor que algunos pueden lamentar lo que se ha perdido al abandonar a Agustín, pero “es una consecuencia de la opción de Tomás de Aquino por Aristóteles”<sup>1443</sup>. No obstante, sostenemos, Tomás de Aquino no ha abandonado a Agustín, puesto que la iluminación

---

<sup>1441</sup> *Ita et interius lumen intellectus est principalis causa scientiae. Utrumque autem horum est a Deo. Et ideo sicut de Deo dicitur, qui sanat omnes infirmitates tuas; ita de eo dicitur, qui docet hominem scientiam, in quantum lumen vultus eius super nos signatur, per quod nobis omnia ostenduntur* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1, ad 1).

<sup>1442</sup> *As he becomes more familiar with the work of Aristotle (...) Aquinas comes to judge Aristotle's ideas to be more useful than Augustine's for thinking about teaching in terms of potency and act, nature and art, exterior and interior causality* (BOLAND, V. *St. Thomas Aquinas*, p. 42).

<sup>1443</sup> *Some might regret what is lost when Augustine moves into the background like this, but is a consequence of Aquinas's option for Aristotle* (BOLAND, V. *St. Thomas Aquinas*, p. 42).

está claramente conservada en el orden en el que ha puesto la cuestión. Más aún, precisamente porque está allí ubicada es que el Aquinate no pone el término “iluminación”, porque de otro modo podría perderse toda la síntesis. De modo que solo así, bajo la razón de la iluminación conservada en el orden, puede concebirse más claramente que la acción de enseñar sea la única considerada por Tomás de Aquino, cuando se trata de la acción de un hombre sobre otro, como veremos más adelante.

En efecto, el maestro causa la verdad que perfecciona el entendimiento del discípulo y, por tanto, participa de la razón de la iluminación, aunque de un modo diverso a como lo realiza el ángel y Dios. El maestro humano también ilumina al discípulo. Pero insistir en la iluminación de modo explícito podría haber llevado a debilitar la acción propia del discípulo, como se ha visto, puesto que supondría acentuar la desigualdad de los entendimientos. Esto es lo que sucede cuando el Aquinate se refiere *in recto* a la acción iluminativa. Por eso señala el Aquinate que en el caso del hombre no hay una iluminación como la que hay en los ángeles, sosteniendo con mucha firmeza el poder activo de las creaturas. No quiere de ningún modo que se pueda pensar que la enseñanza es un simple llenado de la mente del discípulo, siendo este del todo pasivo y ajeno al proceso de enseñanza. Por el contrario, la luz del entendimiento del discípulo es la causa de la ciencia, pero no de tal modo que absolutizando la acción del discípulo se pueda llegar a prescindir del maestro, puesto que el maestro es luz que vigoriza y fortalece el entendimiento del que aprende. Entonces, de modo magnífico, salvaguarda la causalidad del discípulo con sus principios activos, la causalidad del maestro con su acción coadyuvante y la iluminación divina con su acción interior, todo ello en el cuerpo del artículo, mientras que salvaguarda y sostiene la iluminación del maestro humano como aquel que le manifiesta la verdad al discípulo de modo que quede arraigado en la estabilidad que da la ciencia, por el orden en el que está ubicada la acción de enseñar.

Todo el orden del gobierno está sustentado en la línea de la manifestación de la verdad, en la línea de la iluminación, como hemos apreciado, por lo que poner al maestro en ese orden es afirmar su acción iluminativa por la que comunica la verdad a su discípulo moviéndolo de no saber a saber. Si no aparece el término, como en las cuestiones 106 y 111, es precisamente, porque al hablar *in recto* de la acción del maestro humano, en orden a que se mantenga toda la fecundidad de la acción y la nitidez de su naturaleza, conviene que la dimensión iluminativa sea afirmada de otro modo: por el orden.

## 4.- Toda iluminación es una locución, pero no toda locución es iluminación

### 4.1.- La locución como manifestación de un concepto a alguien

Luego de lo expuesto, nos aparece con claridad que según Tomás de Aquino no solo la acción de enseñar es una acción iluminativa, esto es, una acción por la que se comunica y manifiesta una verdad a otro, sino que, además, todo el orden del gobierno divino está fundado en una acción difusiva de luz. En efecto, Dios ilumina con su luz perfectísima a todas las creaturas intelectuales, enseñando la ciencia interiormente a los ángeles y a los hombres; pero a la vez ha querido que las mismas creaturas, como causas segundas, también cooperen en ese gobierno, de modo que, por una parte, los ángeles superiores iluminan a los inferiores y a los hombres; y, por otra parte, el maestro humano ilumina a su discípulo, esto aun cuando no aparece señalado explícitamente en la cuestión 117. Ahora bien, esta acción iluminativa por la que se realiza la acción de enseñar la verdad no se produce de cualquier manera, sino mediante una locución. En relación a la acción de los ángeles, dice explícitamente el Aquinate que “toda iluminación es locución, pero no toda locución es iluminación”<sup>1444</sup>.

La manifestación de la verdad a otro, de tal modo que llegue a causar en él la ciencia poseída por el maestro, exige una acción locutiva, una palabra referida a otro. Sin locución no es posible en modo alguno iluminar al discípulo. Aunque pareciera que el Aquinate en *Scriptum super Sententiis* plantee en el orden angélico una iluminación por cierta cercanía o proximidad entre un ángel y otro<sup>1445</sup>, lo cierto es que en el conjunto de su magisterio está muy claro que todo iluminar es un “decir”, un expresar a otro lo conocido, de tal manera que no hay iluminación sin locución. Dicho de otra manera, para que exista propiamente una acción iluminativa es necesario un cierto lenguaje, un hablar mediante el que se comunique y manifieste a otro la verdad conocida.

Ahora bien, la locución (*locutio*) es entendida por Tomás de Aquino como una “manifestación del verbo interior (*interioris verbi*) que concebimos por la mente”<sup>1446</sup>, o

---

<sup>1444</sup> *Ad cuius evidentiam, considerandum est quod omnis illuminatio est locutio in Angelis, sed non omnis locutio est illuminatio* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.107, a.2, in c.).

<sup>1445</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *In II Sent.*, d.9, q.1, a.2, ad 4.

<sup>1446</sup> *In nobis enim locutio dicitur ipsa manifestatio interioris verbi quod mente concipimus* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.9, a.4, in c.).

dicho más simplemente, como una manifestación a otro de un concepto de la mente<sup>1447</sup>. De acuerdo a esto, la locución exige dos elementos esenciales:

1) La manifestación a otro. No es un decir a sí mismo, como podría ser el hablar interior por el que el hombre habla consigo mismo en su propia interioridad, sino que siempre dice relación a otro al que se habla;

2) La manifestación de un concepto. No es solo la expresión de emociones o sentimientos como podría ser la voz animal, sino que es la manifestación de algo que el hombre entiende en su interior. Es este segundo punto lo radicalmente constitutivo de la locución, de modo que si no hay concepto, no puede haber ningún tipo de locución y, por tanto, tampoco de iluminación.

De acuerdo a lo anterior, tenemos que la locución es una manifestación hacia fuera, a otro diverso del que habla, pero a la vez es la manifestación de algo que está en el propio interior. La locución nos aparece como la manifestación hacia el exterior de lo que se lleva en el interior. Ahora bien, tal como dijimos, toda iluminación es locución, toda iluminación exige esa comunicación de lo que se lleva en el interior, pero no toda locución es iluminación, de manera que es posible hablar sin iluminar. En efecto, no basta que haya una manifestación a otro de algo que está en el interior del sujeto que habla, sino que eso manifestado ha de ser capaz de causar ciencia, de ayudar a otro a generar un conocimiento cierto, universal y necesario. No puede ser solo la manifestación de un parecer o de una opinión, sino de algo que se sabe es verdadero. Es por ello que, para comprender plenamente la iluminación del maestro, es preciso estudiar el verbo o concepto interior de la mente que se manifiesta, así como su formación en el entendimiento, a fin de ver de qué manera puede fundar una locución iluminativa.

#### *4.2.- La formación del verbo mental*

Toda iluminación es locución, pero a su vez hemos dicho, siguiendo a Tomás de Aquino, que toda locución exige un verbo mental, algo dicho en el interior. Aunque nos hemos referido al verbo en relación a la génesis de la ciencia, es preciso insistir en su naturaleza más íntima para poder determinar la razón última de la locución iluminativa. La cuestión sobre el verbo tiene una dimensión primeramente teológica. Para poder

---

<sup>1447</sup> “Hablar a otro no es más que manifestarle algún concepto de la mente” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.107, a.1, in c.).

referirse al Verbo eterno de Dios, recurre Tomás de Aquino a la reflexión metafísica sobre la formación del verbo en el intelecto humano. Dice el Angélico:

Ningún modo de procesión de las creaturas representa perfectamente la generación divina [...]. Sin embargo, lo que mejor la representa es la procesión de la palabra que brota del entendimiento<sup>1448</sup>.

En efecto, el verbo o palabra es lo que surge del entendimiento en acto. En Dios, en quien el ser y el entender se identifican, el Entendimiento divino, aquello que se entiende y la idea entendida son lo mismo. El Verbo divino es Dios mismo, que ilumina a todo hombre y a toda creatura intelectual y, mediante su luz infinita, conduce a la creación hacia el fin último. El Verbo de Dios es perfectísimo, expresivo de todo lo que es en Dios, no solo del Padre, sino también de las creaturas.

En las creaturas, en las que el ser no se identifica con su esencia, ni con su entender, el verbo es imperfecto y, por tanto, uno solo es insuficiente para expresar todas las cosas que pertenecen a la ciencia. No obstante, también es generado por el propio entendimiento, puesto que pertenece a la esencia misma del acto de entender. Si tal como hemos dicho en esta tesis<sup>1449</sup>, el ser es acto y perfección y, por tanto, es el ser mismo en cualquier ente lo que origina su actividad, así como toda su fecundidad comunicativa y causativa de efectos propios de su naturaleza (pertenece a la naturaleza de todo acto el manifestarse y comunicarse), es preciso sostener que el sujeto inteligente, en cuanto poseedor de la más alta naturaleza, ha de expresar siempre de modo íntimo lo que está en él como entendido en acto. Esta es la enseñanza del mismo Aquinate quien sostiene que: “según la diversidad de las naturalezas, se halla en las cosas diversos modos de emanación; y cuanto más alta es una naturaleza, tanto es más íntimo lo que de ella emana”<sup>1450</sup>.

De allí que el que entiende, al entender, emana íntimamente una palabra en la que dice lo que entiende, una palabra que es término de la acción de entender y donde la operación intelectual halla su cumplimiento. Pero no es este un término formado fuera,

---

<sup>1448</sup> *Nullus modus processionis alicuius creaturae perfecte repraesentat divinam generationem, unde oportet ex multis modis colligere similitudinem, ut quod deest ex uno, aliquantulum suppleatur ex altero. Et propter hoc dicitur in synodo Ephesina, coexistere semper coaeternum patri filium, splendor tibi denuntiet, impassibilitatem nativitatibus ostendat verbum; consubstantialitatem filii nomen insinuet. Inter omnia tamen expressius repraesentat processio verbi ab intellectu, quod quidem non est posterius eo a quo procedit; nisi sit talis intellectus qui exeat de potentia in actum, quod in Deo dici non potest* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.42, a.2, ad 1).

<sup>1449</sup> Ver el apartado 1 del capítulo cuarto de la presente tesis.

<sup>1450</sup> *Principium autem huius intentionis hinc sumere oportet, quod secundum diversitatem naturarum diversus emanationis modus invenitur in rebus: et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. IV, cap. 11, n.1).

sino que, por pertenecer al viviente intelectual, se exige tal compenetración que no existe distancia alguna entre quien concibe y lo concebido, de modo que la emanación concebida, el verbo, habita muy dentro. Toda acción de entender, por tanto, exige un verbo interior. Así lo afirma el Aquinate: “es necesario suponer palabra en cualquier naturaleza intelectual”<sup>1451</sup>. En otro lugar dice el Aquinate, a partir de la noción de inteligir: “El entendimiento forma algo inteligiendo: la formación de esto se dice palabra: y por esto es necesario suponer palabra en todo ente inteligente”<sup>1452</sup>. En efecto, la misma naturaleza del entendimiento es locutiva, porque no se entiende si no se dice para sí lo que se tiene como entendido; el mismo entendimiento es locutivo porque es expresivo en la misma inmanencia del acto de conocer. Lo entendido, por tanto, es lo que el entendimiento dice interiormente acerca de la cosa entendida. Así lo dice Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae*:

La acción que permanece en el mismo agente es una procesión en el propio interior. Esto se da sobre todo en el entendimiento, cuya acción, entender, permanece en el que entiende. Pues quien entiende, por el hecho de entender, realiza un proceso en sí mismo, que es el de concebir lo conocido como algo que proviene de de la potencia intelectual y de su conocimiento. Esta es la concepción que aflora con el verbo, y que es llamada verbo del corazón (...). Por tanto, no hay que entender la procesión como se da en los seres corporales sino como la emanación inteligible, como la palabra que permanece en el mismo que la dice<sup>1453</sup>.

De tal manera, que no solo hay un término en la acción transitiva o predicamental, sino sobre todo en la acción inmanente, que también sigue a la actualidad del ser. Dicho término es lo aprehendido por el entendimiento, lo cual no es algo dado o que se presenta como un objeto extrínseco ante su mirada. Lo entendido, por el contrario, “se ha como constituido y formado por la operación del entender, y es lo que el entendimiento concibe en sí acerca de la cosa entendida”<sup>1454</sup>. La palabra o verbo pronunciado en el interior, en el corazón, en tanto que es el lugar donde se aprehende la realidad, la cosa entendida, y se juzga sobre ella, es sabiduría engendrada, es lo que

<sup>1451</sup> *Patet ergo quod in qualibet natura intellectuali necesse est ponere verbum* (TOMÁS DE AQUINO. *Super Ioannem*, cap. 1, lect. 1).

<sup>1452</sup> *De ratione intelligendi est quod intellectus intelligendo aliquid format; huius autem formatio dicitur verbum; et ideo in omni intelligente oportet ponere verbum* (TOMÁS DE AQUINO. *Super Ioannem*, cap.1, lect.1).

<sup>1453</sup> *Cum omnis processio sit secundum aliquam actionem, sicut secundum actionem quae tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra; ita secundum actionem quae manet in ipso agente, attenditur processio quaedam ad intra. Et hoc maxime patet in intellectu, cuius actio, scilicet intelligere, manet in intelligente. Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens, et ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis [...] Non ergo accipienda est processio secundum quod est in corporalibus, vel per motum localem, vel per actionem alicuius causae in exteriorem effectum, ut calor a calefaciente in calefactum; sed secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.27, a.1, in c.).

<sup>1454</sup> CANALS, F. *Cuestiones de fundamentación*, p. 119.

concibe el que sabe, el que entiende, siendo manifestación de su entendimiento. En efecto, el verbo o palabra es concebido para ser manifestado interiormente. La palabra procede de un ser inteligente y se dirige al mismo ser inteligente para manifestarle algo, a saber, la cosa concebida y entendida por el mismo que la manifiesta.

La manifestación del verbo, así como su carácter locutivo, son constitutivos de la misma naturaleza del entendimiento<sup>1455</sup>. Se entiende entonces que el verbo, como enseña Tomás de Aquino, “no se origina de nuestro entendimiento sino en cuanto este existe en acto: simultáneamente con su existir en acto, es en él el verbo concebido”<sup>1456</sup>. O para decirlo con una conocida expresión de Juan de Santo Tomás, citada y comentada por el profesor Canals: “Aquel acto por el que el objeto es formado es el conocimiento: conociendo forma el objeto y formándolo lo entiende. Porque a la vez lo forma y es formado y entiende”<sup>1457</sup>. De modo que el verbo no se forma para suplir una cierta indigencia o imperfección, sino que emana del entendimiento en cuanto está en acto y, por tanto, no es exclusivo del entendimiento humano, sino que es propio de la misma naturaleza intelectual. Juan de Santo Tomás vio esto con claridad, sosteniendo que “no es imperfección en la naturaleza intelectual el que sea manifestativa y expresiva de la cosa entendida; pues esto pertenece a la fecundidad y plenitud del entendimiento”<sup>1458</sup>. En efecto, el que entiende, en tanto que está en acto, procede algo dentro de sí mismo, que es la concepción de la cosa entendida, por lo que no hay en el entendimiento movimiento alguno, sino que el inteligente al entender forma lo que entiende, y formándolo lo entiende como quien procede del acto al acto y de lo perfecto a lo perfecto. Canals resume así estos presupuestos filosóficos<sup>1459</sup>:

1.- El verbo mental o concepción intelectual no se forma por el entendimiento humano solo por razón de la indigencia del objeto o de la potencialidad del entendimiento, sino también *ex plenitudine notitiae*, y es esta la formación perfecta del verbo mental humano.

---

<sup>1455</sup> Cfr. CANALS, F. *Cuestiones de fundamentación*, p. 124.

<sup>1456</sup> *Sed ad intelligibile quod est ipse, comparatur ut ad principium; est enim hoc intelligibile idem cum intellectu intelligente, cuius quaedam emanatio est verbum conceptum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.IV, cap. 11, n.14).

<sup>1457</sup> CANALS, F. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, p. 122.

<sup>1458</sup> JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*. Paris: Ed. Solesmensis, 1953, disp. 32, a.4, 47, CANALS, F. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, p. 122.

<sup>1459</sup> Cfr. CANALS, F. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, p. 121.

2.- La concepción del verbo mental conviene esencialmente a la naturaleza del entendimiento. “El entendimiento, por su perfección y naturaleza, es no solo cognoscitivo, sino también manifestativo y locutivo”<sup>1460</sup>.

3.- El decir o el acto de locución mental es idénticamente el acto de entender. La palabra mental no es anterior, ni posterior o extrínseca al acto de entender, sino que el que entiende dice en la palabra lo que entiende, de tal modo, que aquel acto intelectual de conocimiento es formativo de lo que es entendido, y lo entiende, formándolo a la vez que lo forma entendiendo<sup>1461</sup>.

Así pues, ese verbo, que brota del entendimiento *ex plenitudine*, que es connatural a la esencia del entendimiento y que se identifica con el acto de entender, está destinado por su propia naturaleza a ser la expresión de las esencias de las cosas. No es pensamiento que se piensa desligado del ser de las cosas, sino que, por el contrario, “dice” el ser de las cosas. El entendimiento no se queda preso o encerrado en sí mismo, sino que penetra en la realidad, conoce las cosas en su ser, pero las conoce trayéndolas hacia sí mismo y diciéndolas en una palabra interior. En efecto, la palabra concebida en el interior es signo de las cosas mismas, por lo que en el hombre se distinguen claramente las cosas reales de lo entendido en acto por el entendimiento. Es esta la diferencia entre *res intellecta* e *intentio intellecta*. Dice Tomás de Aquino:

Lo que el entendimiento concibe en sí mismo de la cosa entendida. En nosotros, no se identifica con la cosa que entendemos ni con la sustancia de nuestro entendimiento, sino que es una cierta semejanza de lo entendido, concebida por el entendimiento y expresada por las palabras; por eso la idea entendida se llama verbo interior<sup>1462</sup>.

El verbo no es la misma cosa entendida, sino que es cierta semejanza de ella. De allí que una sola palabra no pueda expresar toda la realidad a la que el entendimiento está ordenado por su propia naturaleza, dado su carácter imperfecto. No obstante, el verbo es el medio por el cual el entendimiento accede a conocer las cosas, en este sentido, puede decirse que la palabra interior ejerce un cierto papel de intermediario entre el entendimiento y las cosas que son comprendidas. Así lo dice con claridad Tomás de Aquino:

---

<sup>1460</sup> JUAN DE SANTO TOMÁS. *Cursus Theologicus*, disp. 32, a.5, 25, CANALS, F. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, p. 121.

<sup>1461</sup> CANALS, F. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, p. 121.

<sup>1462</sup> *Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur; neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. IV, cap. 11, n.6).



El concepto intelectual es medio entre el intelecto y la cosa conocida, porque mediante él la operación intelectual alcanza a la cosa; y por ello la concepción del intelecto no es solamente lo que es conocido, sino también aquello por lo que la cosa es conocida; por lo cual se puede decir que lo conocido es a la vez la cosa misma y la concepción intelectual<sup>1463</sup>.

#### 4.2.1.- Verbo y verdad

Ahora bien, el juicio del entendimiento por el que dice lo que las cosas son es la verdad del entendimiento, verdad que se convierte con el ente “como lo manifestativo con lo manifestado. Pues esto es la esencia de lo verdadero”<sup>1464</sup>. Por eso, dice Canals, “ha de decirse que el verbo mental es el lugar de la manifestación de la verdad del ente”<sup>1465</sup>. Y en otro lugar: “El pensamiento es verdadero cuando piensa verdaderamente lo que es, pero la verdad de lo que es solo puede darse expresada y manifestada en el lenguaje interior del entendimiento”<sup>1466</sup>. Existe una íntima vinculación entre palabra mental y verdad. Es la formación de esta palabra por el mismo entendimiento y su caracterización como lenguaje mental íntimo, el lugar que aparece como el adecuado para que se manifieste la verdad. Dicho de otra manera, solo podemos decir que hemos entendido la realidad, que conocemos la verdad, en la medida en que formamos el verbo mental en el que juzgamos o afirmamos lo que las cosas son. Como señala san Agustín, por la palabra interior “concebimos una noticia verdadera de las cosas, que es como verbo engendrado en nuestro interior al pensar y que al nacer no se aleja de nosotros”<sup>1467</sup>. Sobre lo que Tomás de Aquino explica lo siguiente:

Por lo cual dice el Filósofo que la razón que significa el nombre es la definición. Por tanto, expresado de esta manera esto, a saber, lo formado en el alma, se llama verbo interior; y por eso se compara al intelecto, no como aquello por lo que el intelecto entiende, sino aquello en lo que entiende; ya que, en eso mismo expresado o formado, el intelecto ve la naturaleza de la realidad entendida<sup>1468</sup>.

Sin verbo mental, sin lenguaje interior, no hay verdad manifestada o conocida y, consecuentemente, no puede haber una locución que sea propiamente iluminativa, en

---

<sup>1463</sup> *Conceptio intellectus est media inter intellectum et rem intellectam, quia ea mediante operatio intellectus pertingit ad rem. Et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est, sed etiam id quo res intelligitur; ut sic id quod intelligitur, possit dici et res ipsa, et conceptio intellectus; et similiter id quod dicitur, potest dici et res quae dicitur per verbum, et verbum ipsum; ut etiam in verbo exteriori patet; quia et ipsum nomen dicitur, et res significata per nomen dicitur ipso nomine* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.4, a.2, ad 3).

<sup>1464</sup> *Sed verum quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato. Hoc enim est de ratione veri, ut dictum est* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 16, a.3, ad 1).

<sup>1465</sup> CANALS, F. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, p. 128.

<sup>1466</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>1467</sup> AGUSTÍN DE HIPONA. *De Trinitate*, L. IX, 7, 12.

<sup>1468</sup> *Illud sic formatum et expressum per operationem intellectus, vel definientis vel enunciantis, exteriori voce significatur. Unde dicit philosophus quod ratio, quam significat nomen, est definitio. Istud ergo sic expressum, scilicet formatum in anima, dicitur verbum interius; et ideo comparatur ad intellectum, non sicut quo intellectus intelligit, sed sicut in quo intelligit; quia in ipso expresso et formato videt naturam rei intellectae* (TOMÁS DE AQUINO. *Super Ioannem*, cap. 1, lect. 1).

tanto que esta no es otra cosa que la manifestación de la verdad a otro, como vimos anteriormente<sup>1469</sup>.

#### 4.2.2.- Verbo y luz

Este conocimiento pleno de la verdad que se da en el verbo nos vuelve a llevar a la noción de luz. Porque conocer la verdad, dice el Aquinate, es “un ejercicio o acto de la luz intelectual, puesto que, según dice el Apóstol en Ef 5,3, *todo lo que se manifiesta es luz*”<sup>1470</sup>. Y es que tal como lo hemos afirmado en el comienzo de este mismo capítulo, la luz es cierta manifestación de la verdad. Por eso, afirma Canals siguiendo al Angélico: “el verbo nace del entendimiento como acto del acto y como luz de luz”<sup>1471</sup>. La palabra interior es luz en razón de su carácter manifestativo y actual, es luz en razón de la verdad que expresa, es luz en razón de su máxima intimidad. Una luz que es, por tanto, primeramente interior, inmanente, luz para sí mismo del viviente inteligente –y tanto más luminoso cuanto más íntimo e inmanente–, pero que por la misma comunicatividad del acto perfecto, se hace luz para otros. Actuar es manifestar aquello por lo que se está en acto.

Ahora bien, este “acto” y “luz”, que se manifiesta formando el verbo mental y por razón del cual este verbo mismo es luz y resplandor iluminadores, no es sino el acto y comunicabilidad del ser cuando, o bien subsiste en sí mismo como “Ser subsistente”, o, por lo menos, es participado en la diafanidad de una forma no hundida en la materia. Dicho de otro modo, esa luz es la del Verbo Eterno increado o la de un verbo finito y creado. Asumiendo esa distinción, sostenemos que el Entendimiento divino forma un Verbo que es infinitamente luminoso, por el que se ilumina a todo lo que es. En Dios, que se entiende a sí mismo, existe la Palabra de Dios, a modo de Dios entendido. De este modo, el entender divino es vida plena y perfectísima que, en cuanto viviente intelectual, engendra un Verbo o Palabra que no solo es la misma Vida Divina, sino que es aquella por la que “ilumina a todo hombre que viene a este mundo”<sup>1472</sup>. De tal manera que en las más altas cumbres de la actualidad, donde no hay mezcla alguna de potencia, donde el Ser es máximamente perfecto, el mismo Ser, la Vida, la Palabra y la Luz se identifican. Así la Palabra es perfectamente iluminativa en tanto que está

---

<sup>1469</sup> Ver punto 4.2 de este capítulo: “La formación del verbo mental”.

<sup>1470</sup> *Cognoscere veritatem est usus quidam, vel actus, intellectualis luminis, quia secundum apostolum, ad Ephes. V, omne quod manifestatur, lumen est* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q.109, a.1, in c.).

<sup>1471</sup> CANALS, F. *Tomás de Aquino*, pp. 202-203. “El verbo nace del inteligente en acto como nace un acto de un acto, como el resplandor de la luz” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. IV, cap. 14).

<sup>1472</sup> Jn 1, 3.

fundada en la Vida divina. Dios enseña iluminando a través de su Palabra que es manifestación nobilísima y eterna de su misma Vida. La iluminación del Padre es el mismo Verbo de Dios. “El hijo en cuanto es Verbo es luz y esplendor del intelecto”<sup>1473</sup>. En este sentido, toda locución de Dios es iluminativa<sup>1474</sup>.

En las inteligencias creadas, en cambio, la luz se da de modo participado, según el mayor o menor alejamiento de la materialidad. Cuanto más plenamente se participa del *esse*, de la actualidad de ser, más plenamente se vive y se entiende y, por tanto, se dice interiormente en un verbo lo que se ha entendido. En el caso de los ángeles, substancias absolutamente inmateriales, pero compuestas de acto y potencia, existe una distinción entre ellas según el grado de potencia y de acto, de tal modo que las inteligencias superiores, más cercanas a la luminosidad divina, tienen más acto y, por tanto, más luz que las inferiores. Su verbo es más luminoso por estar más cerca de los principios universalísimos que están en la luz de Dios. Esa mayor luminosidad es lo que posibilita que aquellos que tienen más luz comuniquen ciencia a los que poseen menos a través de su verbo. Lo cual no se da a la inversa, es decir, un ángel inferior no puede iluminar a un superior, puesto que su luz es más débil. Evidentemente, tampoco es posible una iluminación de un hombre a un ángel.

En el caso del hombre, cuya inteligencia es forma del cuerpo, no existen grados de mayor o menor perfección intelectual, sino que las inteligencias humanas son todas del mismo orden. No hay superiores e inferiores, sino que todas están en un mismo nivel ontológico, participan del mismo grado de luminosidad, una luminosidad que por su imperfección es la más débil de los entendimientos puramente espirituales. Pero esa luz que posee el entendimiento humano solo puede iluminar a otro en la medida en que de alguna manera haya una superioridad con respecto al que se ilumina, puesto que de otra manera no hay la perfección suficiente para causar una perfección en otro. La iluminación del maestro humano, por tanto, solo puede estar fundada en esta luz interior que es el verbo o palabra interior en la que ha conocido la verdad de las cosas. No se ilumina por poseer un alma que en sí mismo es luminosa, por su inmaterialidad, sino que solo se puede iluminar a quien no conoce la verdad desde un profundo conocimiento de ella.

---

<sup>1473</sup> *Quantum vero ad tertium, convenit cum proprio filii, in quantum est verbum, quod quidem lux est, et splendor intellectus* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.39, a.8, in c.).

<sup>1474</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.107, a.2, ad 3.

Ahora bien, el hombre no puede entender si no forma un concepto, un verbo que surge de su entendimiento en acto y que es luz de luz. De modo que solo a través de este puede alcanzar el núcleo profundo de las cosas, a entenderlas en lo que son<sup>1475</sup>. Como señala Droste en relación con esto: “Todo el conocimiento del hombre se contiene en esa palabra que llamamos interior, que prescinde de signos y que expresa con amor puro la verdad de algo”<sup>1476</sup>. Solo habiendo entendido y dicho en su interior lo que las cosas son puede luego comunicarla a otros, manifestarla a otro, esto es, enseñar. Por eso, no solo para los ángeles, sino también para el maestro humano, no hay iluminación sin palabra, sin un hablar interior, no hay iluminación sin locución.

Evidentemente, el maestro humano puede pronunciar una palabra mediante signos exteriores sin comprender su significado, tal como se repite una palabra porque se la sabe uno de memoria, o porque pertenece a un idioma desconocido, pero no es posible reflexionar sobre la esencia de un objeto sin el verbo interior, manifestativo para uno mismo de la verdad de aquello. Tener conocimiento de algo que permita luego enseñarlo significa, entonces, poseer intelectualmente lo que algo es y expresar en su interior esa realidad mediante un verbo mental<sup>1477</sup>.

Hemos dicho anteriormente<sup>1478</sup> que el maestro enseña desde la plenitud de la ciencia que posee. Ahora se aprecia cómo esa ciencia la dice el maestro en una palabra o palabras interiores que por ser manifestativas para sí mismo de lo que las cosas son, nos aparecen –en la línea de la iluminación que estamos planteando– como luz interior del que piensa o sabe. Sin esto, no es posible enseñar nada que pueda iluminar la mente de otro.

#### *4.3.- La profundidad y la universalidad del concepto*

Toda iluminación es locución que se origina en un verbo, pero también nos enseña Tomás de Aquino que no toda locución es iluminación. Lo cual supone que no hay iluminación sin una palabra, pero también que, aunque exista verbo, este puede no ser iluminativo para otro. De allí que se hace necesario reflexionar sobre las perfecciones que ha de tener el verbo interior para que sea propiamente iluminativo.

---

<sup>1475</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 647.

<sup>1476</sup> DROSTE, K. Op. Cit., p. 69.

<sup>1477</sup> Cfr. DROSTE, K. Op. Cit., p. 70.

<sup>1478</sup> Ver el capítulo séptimo de la presente tesis.

Para lo cual es sumamente importante volver a traer a nuestra consideración la naturaleza luminosa del espíritu que se tiene presente a sí mismo. Esa autopresencia íntima y espiritual es luz intelectual, que se da en Dios de modo perfectísimo –siendo un Ente luminosísimo–, y de modo participado en el ángel y en el alma humana. No obstante, como ya hemos dicho en el capítulo anterior, esta última no tiene una autopresencia perfecta, puesto que su imperfección le supone ser forma de un cuerpo. Pero esta condición de forma no impide que sea luminosa por ser de naturaleza espiritual. Esa luminosidad es aquello por lo que el alma resplandece para sí misma y se conoce a sí misma como existente en tal individuo (conocimiento existencial). Siendo espiritual se vuelve luminosa no solo de sí misma, sino de las realidades inferiores. En efecto, como señala Tomás de Aquino en *De Veritate*<sup>1479</sup>, las cosas materiales no son inteligibles si nosotros no las hacemos inteligibles; son inteligibles solamente en potencia, pero como nada pasa de potencia al acto, sino por algo que esté en acto, es necesario afirmar la naturaleza activa del entendimiento que por su luz puede hacer los inteligibles<sup>1480</sup>. Esa luz del alma es el mismo entendimiento agente que ilumina las imágenes. No hay un alma luminosa y un entendimiento que ilumina como siendo algo diverso, sino que el entendimiento agente es la misma luminosidad del alma, su misma autopresencia, en la que conoce todo lo demás. Por esta luz del entendimiento es que puede explicarse el carácter directo y connatural de la aprehensión del ente y de los primeros principios que en el ente se fundan, abstraídos del dato sensible; y por los cuales conoce el hombre las esencias de las cosas y juzga de estas según lo que son<sup>1481</sup>.

En efecto, es esa inmaterialidad y espiritualidad del alma aquello por lo cual el hombre tiende por naturaleza a saber, a poseer una ciencia universal que considere las primeras causas de todas las cosas, partiendo desde el conocimiento sensible. Es esa inmaterialidad y espiritualidad por la que el alma humana es “*quodammodo omnia*”, lo que hace que el hombre esté inclinado a la posesión universal de todo ente. Si no poseyera dicha inclinación al conocimiento de las cosas por sus causas últimas, no podría ni siquiera comenzar a buscar la verdad. Así, entonces, cualquier adquisición que realice el hombre de ciencia es para él no solo un perfeccionamiento en la línea de aquello a lo que está ordenado, sino una motivación y estímulo para plantear con mayor universalidad las preguntas radicales que le dan sentido a todo lo que hace en su vida. Aparece así la primera característica que ha de tener el verbo para ser capaz de

---

<sup>1479</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.2, a.2, in c.

<sup>1480</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.2, a.2, in c.

<sup>1481</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 175.

iluminar: universalidad. Aquello que es concebido por el hombre es más universal en la medida en que puede poseer la totalidad del universo y de sus causas. En este sentido la universalidad del concepto no ha de entenderse en la línea de lo potencial y genérico, es decir, en la línea de lo confuso y vago, sino en la línea de la actualidad y de la inteligibilidad. Dicho de otra manera, no significa esa universalidad que deban conocerse las causas de todas y cada una de las cosas existentes de modo individual, sino que deben conocerse las cosas a partir de sus causas más universales, reduciendo todo a la unidad. Dios en una sola Palabra conoce todas las cosas en acto, mientras que el hombre, por su imperfección, requiere de varios conceptos. No obstante, el hombre, precisamente, por el conocimiento intelectual puede remediar esa imperfección, reproduciendo en su interior todo el orden del universo. Así dice el Aquinate:

Según este modo es posible que en una cosa exista la perfección de todo el universo. De ahí que esta es la última perfección a la cual el alma puede llegar, según el Filósofo, que en ella se describa todo el orden del universo y de sus causas<sup>1482</sup>.

Ahora bien, la comprensión del orden universal por sus causas que se da en la intimidad del cognoscente, se posee desde los principios universalísimos contenidos en la luz del entendimiento agente. De esta manera, lo máximamente universal es lo máximamente inteligible, y es esto a lo que el entendimiento tiende por su naturaleza en tanto que su objeto es el ente y lo uno. Y puesto que la perfecta definición de cada ente se perfecciona en el conocimiento de sus causas, aquella universalidad consiste realmente en una elevación en la búsqueda de la universalidad en el causar.

De este modo se aprecia cómo el hombre no es un sujeto de formas inteligibles que lo actúan y determinan desde el exterior, sino que en lo más íntimo de su alma ya es *quodammodo omnia* por su luz intelectual. Por eso, cuando procede al acto de entender avanza hacia la perfección de su propio ser. A la vez que posee más perfectamente la realidad, avanza más profundamente hacia sí mismo. Pero la realidad se posee más perfectamente, según dijimos, en tanto que se la conoce en sus causas más radicales y últimas. De este modo, cuanto más universal sea el concepto, más profundidad posee.

Aparece así la segunda característica o dimensión del verbo para que sea capaz de iluminar: la profundidad. En efecto, las cosas que entendemos más perfectamente son

---

<sup>1482</sup> *Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat. Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, et causarum eius* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.2, a.2, in c.).

aquellas que son vida en nosotros, las que están íntimamente expresadas. La profundidad del concepto no es otra cosa que su invisceración y arraigo en quien lo expresa, su profundidad en la línea de la interioridad personal. Un concepto es más universal, esto es, describe de modo más perfecto la totalidad del universo desde sus causas, en la medida en que es más profundo, íntimo al ser del hombre y de su luz intelectual. La profundidad no ha de entenderse en la línea de una acumulación erudita de conocimientos, ni en relación a un conocimiento mayor acerca de una determinada realidad, sino por un mayor arraigo en el propio sujeto de la realidad conocida. En efecto, la profundidad es una dimensión subjetiva del concepto que supone una apropiación de la realidad de tal modo que se hace parte constitutiva de la propia vida del que entiende. Y es que la intelección es perfecta no solo en tanto que expresa lo más íntimo de la realidad, sino en tanto que el inteligente se hace uno con la cosa entendida<sup>1483</sup>. Así lo enseña Tomás de Aquino:

Es manifiesto que cuanto más es algo entendido, tanto la concepción del entendimiento es más íntima a aquel que entiende, y más una con él. Pues el entendimiento, según que entiende en acto, más se hace algo uno con lo entendido<sup>1484</sup>.

El verbo se hace más profundo cuanto más uno se hace con el sujeto que entiende, cuanto más arraigado esté en su propia luz interior. Por eso, que el concepto sea profundo es inseparable de que lo concebido participe más de la luz del alma. A mayor participación de la luz por la que el alma es luminosa, más profundidad de conocimiento porque, en definitiva, esa luz del alma es participación de las verdades eternas, es la participación de la luz del rostro divino en nosotros, como diremos más adelante. Cuanto más arraigado esté el conocimiento en esa luz, más profundamente serán conocidas las cosas y más íntimamente poseídas por el sujeto cognoscente. De allí que aparezca como evidente que más profundidad no es más cantidad de cosas conocidas, sino más intimidad en la posesión de lo conocido, más arraigo en la propia vida interior. Como enseña san Agustín

Es pues necesario, cuando decimos verdad, esto es, cuando decimos lo que sabemos, que nuestro verbo nazca de la ciencia atesorada en la memoria y sea en absoluto idéntico a la naturaleza de la ciencia de la cual nace. Informado el

---

<sup>1483</sup> “Si el concepto, según su razón propia, tiene su perfección en expresar lo íntimo de la realidad, las cosas en lo que son, es porque en el concepto expresa el inteligente en acto lo que entiende, y por lo mismo, aquello con lo que es ya uno en cuanto inteligente en acto” (CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 648).

<sup>1484</sup> *Manifestum est enim quod quanto aliquid magis intelligitur, tanto conceptio intellectualis est magis íntima intelligenti, et magis unum, nam intellectus secundum hoc quod actu intelligit, secundum hoc fit unum cum intellectu* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 27, a.1, ad 2).

pensamiento por la realidad conocida, es palabra lo que decimos en el corazón, palabra que no es griega, ni latina, ni pertenece a idioma alguno<sup>1485</sup>.

El verbo interior es aquello mediante lo cual decimos, no lo que opinamos o creemos, sino lo que sabemos, pero lo que sabemos de tal modo interiorizado, de tal modo fundado, que se haya originado en aquella memoria en la que el hombre se tiene a sí mismo presente. Así, la palabra es anterior a todo signo porque se ha hecho palabra del corazón en la que decimos, desde nosotros mismos, aquello que hemos entendido y que nos permite no solo saber más, sino saber de tal manera que, cuando hablamos, hablamos de lo que somos, desde el corazón, desde la propia luz que es participación de la luz divina. De esta manera, cuanto más profundidad tenga el concepto, más luminoso será.

De allí que diga Canals que “penetración y profundidad son estrictamente correlativas. Ningún concepto alcanza a ser objetivamente profundo sino en cuanto procede de una intelección subjetiva y entitativamente más íntima y una con el sujeto inteligente”<sup>1486</sup>. En este sentido, menos accidental y superficial será el concepto cuanto más connatural y arraigado sea el conocimiento en el cognoscente. Por eso, sigue diciendo Canals, “solo son conceptos y juicios sinceros y auténticos los que proceden del hombre que entiende, que dice aquello que sabe”<sup>1487</sup>. Cuanto más sabe y cuanto más entiende la realidad, el concepto se hace más íntimo, más profundo, más próximo a la luz del alma y, por tanto, más luminoso.

Se ve así cómo profundidad y universalidad, lejos de aparecer como opuestas o antinómicas, se presentan como inseparables perfecciones del concepto. Perfecciones que le otorgan la necesaria firmeza y estabilidad a lo aprehendido. La profundidad está ligada con la universalidad y amplitud de los conceptos que el hombre posee, de modo que, cuanto más profundo es el concepto, más amplio y, por tanto, menos necesidad se tiene de formar más conceptos o palabras. Cuanto más profundamente se conoce la realidad, menos conceptos se requieren para dar razón de las cosas, ya que se entiende toda la realidad en ellos. Por otra parte, cuanto más profundo y universal, más luz pueden comunicar, puesto que son más inteligibles. Lo cual permite entender que Dios ilumina máximamente no solo porque en su Verbo están contenidas todas las cosas, siendo máximamente universal, sino que está de tal modo arraigado en Dios que se identifica con Él: El Verbo es Dios es la Palabra del Padre y su resplandor. Los

---

<sup>1485</sup> Cfr. DROSTE, K. Op. Cit., p. 68.

<sup>1486</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 649.

<sup>1487</sup> *Ibidem*, 649.



ángeles superiores que participan más plenamente de esa unidad divina iluminan a los inferiores porque les manifiestan su propio ser, porque les permiten ver en ellos el verbo en el que han entendido aquellas cosas que Dios ha querido comunicarles más íntimamente. Finalmente, el hombre podrá iluminar con su palabra cuanto más cercana esté esta a la universalidad y la profundidad de los demás seres intelectuales, esto es, cuanto más próxima se encuentre de los principios primeros de su alma. Esto lo explica de una manera magistral Jaime Balmes explicando el pensamiento del Aquinate:

Santo Tomás de Aquino desenvuelve sobre este particular una doctrina admirable. Según el santo Doctor, el discurrir es señal de poco alcance del entendimiento: es una facultad que se nos ha concedido para suplir nuestra debilidad; y así es que los ángeles entienden, mas no discurren. Cuanto más elevada es una inteligencia, menos ideas tiene, porque encierra en pocas lo que las demás limitadas tienen distribuido entre muchas. Así, los ángeles de la más alta categoría entienden por medio de pocas ideas; el número se va reduciendo a medida que la inteligencia creada se va acercando al creador, el cual, como ser infinito e inteligencia infinita, todo lo ve en una sola idea, única, simplísima<sup>1488</sup>.

Es el Verbo de Dios, Luz de Luz, luz que ilumina a todas las demás creaturas intelectuales haciéndolas a su vez luminosas. Los ángeles más perfectos iluminan a los menos perfectos, porque participan más de la luz divina. Esta intimidad que posee el verbo angélico es una emanación de su propia vida que, al ser absolutamente espiritual, es máximamente interior y máximamente iluminativa en el orden creado. En efecto, los ángeles superiores iluminan a los inferiores por su palabra, que solo se dice exterior en tanto que está referida a otro, pero que por su natural perfección es totalmente íntima. Desde la plenitud de su vida, ilumina a los demás ángeles por su locución interior. Dicho de otra manera, en los ángeles su capacidad de iluminar está fundada en esa intrínseca posesión de su palabra. La palabra del ángel es iluminativa porque es perfectamente suya, aun cuando no se identifique con su ser. Es esta misma perfección de la palabra del ángel lo que hace que su enseñanza –no su locución– sea siempre iluminativa.

Los hombres, por su parte, se hacen capaces de iluminar en la medida en que conciben o engendran un verbo profundo y universal en el que dicen lo que entienden y lo manifiestan a otro como suyo, como comunicando su propia vida en esa manifestación, un verbo en el que hablan de lo que saben y de lo que viven. Ahora bien, la palabra mental por la que el hombre expresa de modo universal la razón de ser de las cosas no alcanza su dimensión y amplitud sino desde la aprehensión del acto que de sí mismo tiende a la suprema elevación y se arraiga en la más íntima profundidad vital. Es decir,

---

<sup>1488</sup> BALMES, J. *El criterio*. 11ª ed. Barcelona: Editorial Balmes, 1996, p. 171.

la palabra que expresa el conocimiento de las cosas, esa palabra en la que el hombre ha aprehendido la realidad dando razón de sus causas, se vuelve más íntima y perfectiva en la medida en que esté arraigada en esa palabra por la que el hombre dice de sí mismo lo que es y lo que constituye el sentido de su propia vida. Radicalmente, es palabra íntima y humana aquella que declara lo que el hombre entiende y ama. Esta palabra en su sentido más auténtico emana del conocimiento sustancial que el alma tiene de sí misma y arraiga en su ser, su conocimiento y su amor sustanciales, por eso orienta la vida de un hombre. Ella es expresión de quien es este hombre. Por eso, a partir de ese conocimiento se ilumina la vida del hombre en su conjunto. La palabra es la que ilumina la vida de cada hombre como expresión de lo que sabe y de lo que es. Así, por tanto, el verbo de un hombre procede en conformidad con su entender, de manera que vive según la luz que tiene, y ella se manifiesta con mayor o menor potencia según el grado de importancia de aquellas cosas que el hombre conoce. Cuanto más sublime es el conocimiento que posee, tanto menos cosas necesita saber para orientar rectamente su vida y vivir bien. En este sentido, la inteligencia del hombre que aspira a ser maestro ha de situarse donde pueda vislumbrar toda la realidad ordenada para luego ordenarse él mismo, conducirse según su esencia y así poder iluminar a otros a través de su palabra.

#### *4.4.- La formación del concepto en las verdades eternas*

Ahora bien, no basta con afirmar que el verbo para ser luminoso ha de ser profundo y universal, sino que es preciso dar razón de cómo el verbo adquiere esas características. Pues bien, el verbo interior se hace universal y profundo y, así, verdaderamente luminoso en la medida en que conoce la realidad en las razones eternas. Iluminar supone causar la ciencia en otro, mover de tal modo la inteligencia del que aprende que llegue a conocer con firmeza la realidad. Pero esto solo será posible en la medida en que lo que se comunica haya sido concebido en una verdad que trasciende al mismo hombre.

Dice Tomás de Aquino que el alma conoce todas las cosas en las razones eternas, pero no al modo como se ven en el espejo las cosas cuyas imágenes refleja<sup>1489</sup>, puesto que de este modo conocen en las razones eternas las almas de los bienaventurados. Dicho conocimiento es máximamente profundo y universal, pero no es posible adquirirlo por el hombre en esta vida presente. Pero, en cambio, es posible conocer las cosas, todas las cosas, en las razones eternas, “como en su principio de conocimiento, como

---

<sup>1489</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* I, q.84, a.5, in c.

si dijéramos que vemos en el sol lo que vemos por su luz”<sup>1490</sup>. En este sentido, sí que es posible decir que el alma humana conoce las cosas en las razones eternas, por cuya participación lo conocemos todo de modo cierto y seguro. Ahí es donde el conocimiento se hace propiamente profundo y máximamente universal: cuando es capaz de entender las cosas en su principio. El entendimiento conoce en las razones eternas toda la realidad.

Esas razones eternas que están contenidas en la luz divina increada, Dios mismo nos las ha dado a participar en nuestra propia luz intelectual. Ha sellado con su luz nuestra alma, de modo que en su misma luminosidad todo se nos da a conocer. En esta participación en el alma humana de la luz divina ha de fundarse la misma participación de la acción de enseñar, en tanto que acción por la que se causa ciencia en otro. Dios ilumina el entendimiento de las creaturas, pero quiere que estas sean luz para otras, lo cual solo es posible desde conceptos arraigados en esa misma luz. La luz del entendimiento agente, dice el Aquinate, “es impresa en nosotros inmediatamente por Dios y según esto podemos discernir lo verdadero de lo falso”<sup>1491</sup>. En efecto, nuestros conceptos deben estar fundados en esa luz intelectual impresa en nosotros por Dios, en la cual podemos conocer lo que es verdadero y distinguirlo de lo falso. Esa luz constituirá los primeros principios a partir de la primera aprehensión sensible como punto de partida de todo otro conocimiento. Estos son aprehendidos por el entendimiento humano en virtud de esa luz inteligible que es connatural a la mente humana y solo enraizando el conocimiento en ellos, en su luz, es posible adquirir la verdadera sabiduría. El verbo que es concebido en las razones eternas, en esa luz interior, por tanto, es más consistente para realizar su acción iluminativa. Como dice Tomás de Aquino:

Los conceptos pueden relacionarse como un doble principio, a saber: con Dios mismo, que es la primera verdad, o con la voluntad del que entiende, de la cual depende que se haga actual el concepto. Pero como la verdad es luz del entendimiento, y Dios es, además, la regla de toda verdad, la manifestación de los conceptos, en cuanto se relacionan con la primera verdad, es locución y a la vez es iluminación. Ejemplo: Al decir un hombre a otro: *El cielo ha sido creado por Dios; o El hombre es animal*<sup>1492</sup>.

---

<sup>1490</sup> *Sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.84, a.5, in c.).

<sup>1491</sup> *Unde dicimus, quod lumen intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo, et secundum hoc discernimus verum a falso, et bonum a malo* (TOMÁS DE AQUINO. *De spiritualibus creaturis*, q.unica, a.10, in c.).

<sup>1492</sup> *Nihil aliud est quam conceptum suum ordinare ad hoc ut ei innotescat, per propriam voluntatem. Ea vero quae mente concipiuntur, ad duplex principium referri possunt, scilicet ad ipsum Deum, qui est prima veritas; et ad voluntatem intelligentis, per quam aliquid actu consideramus. Quia vero veritas est*

Se ve cómo, en la medida en que el entendimiento forma los conceptos fundado en las verdades eternas contenidas en la luz divina y juzga en razón de dichas verdades, se vuelve firme, estable y capaz de iluminar, y esto, porque la enseñanza y la iluminación son posibles cuando hay algo verdadero e importante que decir a otros. La locución se vuelve iluminativa, entonces, cuando está arraigada en la estabilidad que le otorga al verbo la participación en las verdades eternas. De otro modo, si los conceptos y los juicios no están concebidos en relación a dichas verdades, no tienen la fuerza ni la estabilidad suficiente para iluminar. No se ilumina si se comunican pareceres, cuestiones accidentales, superficiales o intrascendentes para la propia vida humana. Si se trata de enseñar, es evidente que lo que se comunica tiene que ser cierto, algo que no puede ser de otra manera. De no haber esa firmeza, esa estabilidad propia de la ciencia, habría desde luego palabra, pero no sería iluminativa. Así lo afirma el mismo Tomás de Aquino:

Pero la manifestación de los conceptos por exclusiva referencia a la voluntad del que entiende, no puede llamarse iluminación, sino solamente locución, como si uno dice a otro: *Quiero aprender esto; quiero hacer esto o lo otro*. El porqué de esta diversidad radica en que la voluntad creada no es luz del entendimiento ni regla de verdad, sino participante de luz, y, por lo tanto, manifestar las cosas que, en cuanto tales, dependen de la voluntad creada, no es iluminar, pues no es de la perfección de mi entendimiento saber qué deseas o qué piensas tú, sino únicamente saber lo que pertenece a la verdad de las cosas<sup>1493</sup>.

Toda iluminación es locución, pero no toda locución es iluminación. Ilumina aquel maestro cuyo verbo interior sea profundo y universal, lo cual se hace posible en la medida en que ese verbo esté concebido en las verdades eternas y, por eso, íntimamente arraigado en lo más profundo de su ser personal. Solo comprendiendo la realidad a la luz de los principios más universales y primeros, se alcanza aquella firmeza en el conocimiento que posibilita iluminar a otros. De no estar fundada ahí, la palabra del maestro no tendría la fuerza para que el discípulo pueda juzgar con verdad en su propio interior y desde lo más íntimo de su propio corazón, porque esto es lo que busca la acción de enseñar y no solo que el discípulo repita mecánicamente lo que el maestro dice. Por eso no toda locución enseña, sino solo la que permite decir al

---

*lumen intellectus, et regula omnis veritatis est ipse Deus; manifestatio eius quod mente concipitur, secundum quod dependet a prima veritate, et locutio est et illuminatio; puta si unus homo dicat alii, caelum est a Deo creatum, vel, homo est animal* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.107, a.2, in c.).

<sup>1493</sup> *Sed manifestatio eorum quae dependent ex voluntate intelligentis, non potest dici illuminatio, sed locutio tantum; puta si aliquis alteri dicat, volo hoc addiscere, volo hoc vel illud facere. Cuius ratio est, quia voluntas creata non est lux, nec regula veritatis, sed participans lucem, unde communicare ea quae sunt a voluntate creata, in quantum huiusmodi, non est illuminare. Non enim pertinet ad perfectionem intellectus mei, quid tu velis, vel quid tu intelligas, cognoscere, sed solum quid rei veritas habeat* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 107, a.2, in c.).

discípulo lo que Adeodato le decía a Agustín: “*Verum dicis*”<sup>1494</sup>. Pero ¿cómo es posible que el discípulo diga que algo es verdad o que el maestro está hablando con verdad, si él no lo sabe? Tomás de Aquino, citando al mismo san Agustín, lo dice con claridad:

Si los dos vemos que es verdad lo que tú dices, y los dos vemos que es verdad lo que digo yo, pregunto: ¿Dónde lo vemos? Ni yo en ti ni tú en mí, sino que ambos lo vemos en aquella verdad inmutable que está por encima de nosotros. Pero la verdad inmutable está contenida en las razones eternas. Por lo tanto, el alma intelectiva conoce todas las cosas verdaderas en las razones eternas<sup>1495</sup>.

Si no se ve en las verdades eternas, no se conoce la verdad inmutable, lo que imposibilita la firmeza y la estabilidad que necesita la causación de la ciencia. Y se ve en las verdades eternas en la medida en que se participa de la luz divina. Los ángeles superiores iluminan siempre que quieren a los inferiores permitiéndoles ver en su propio verbo luminoso, mientras que el maestro humano debe desde su propio verbo, engendrado en las verdades eternas, llevar al discípulo a que vea en la propia luz interior y allí, desde sí mismo, decir: “esto es verdad”.

En cuanto el verbo se relaciona con la primera verdad, su manifestación a otro no solo es locución, sino también iluminación. De modo que el maestro iluminará más en la medida en que él procure alcanzar más perfectamente el conocimiento en las razones eternas, en la medida en que vuelva más profundamente sobre sí mismo<sup>1496</sup>. Lo más importante en relación con la acción de iluminar es el movimiento del maestro hacia su propio interior, de modo que pueda alcanzar la verdad en sus más profundos principios y no tanto con realidades accidentales como determinadas metodologías o instrumentos educativos. La luz no procede de estos elementos exteriores, sino de la interioridad del maestro. Por eso, la consideración del orden en el que se encuentra la acción de enseñar nos debe llevar a que se vea la necesidad de depender del principio para poder causar. El maestro es maestro en la medida en que alcanza la ciencia en las verdades eternas porque se vuelve partícipe de una luz superior. Sin esa superioridad no se puede ser parte de esa vía iluminativa por la que se causa ciencia. La iluminación supone no solo una locución, sino una acción de una luz superior que fortalece el entendimiento inferior en orden a un conocimiento más pleno de la verdad, pero ambas cosas no se dan siempre entre los ángeles y los hombres, ya sea porque no siempre se

---

<sup>1494</sup> Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA. *De Magistro*, 1.

<sup>1495</sup> *Dicit Augustinus, XII Confess., si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quaeso id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate. Veritas autem incommutabilis in aeternis rationibus continetur. Ergo anima intellectiva omnia vera cognoscit in rationibus aeternis* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.84, a.5, s.c.).

<sup>1496</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.85, a.5.

comunican verdades que perfeccionan y fortalecen el entendimiento de otro, ya sea porque no siempre quien manifiesta la verdad posee una luz superior.

De este modo, siguiendo a Tomás de Aquino, es preciso afirmar que, aunque en Dios siempre que hay locución hay iluminación<sup>1497</sup>, en las creaturas no siempre que se habla se ilumina. Esto es de especial importancia para nuestro tema. Si bien es cierto que toda iluminación es una locución, como hemos visto, porque no se puede iluminar sin palabra, no todo el que habla enseña, ni todo el que habla ilumina. De acuerdo a lo anterior es posible distinguir, según nuestro parecer<sup>1498</sup>, tanto en el ángel como en el hombre, tres tipos de locuciones:

1.- La locución interrogativa: Es aquella locución mediante la cual se plantean cuestiones desconocidas o inciertas a otro. Es el hablar mediante el que se pregunta a otro lo que no se sabe o aquello de lo que se poseen ciertas dudas. Por ello es que puede darse esta locución de tres modos: Sobre temas ignorados, sobre temas dudosos o sobre aquello que causa admiración. En el primer caso, nos referimos a la locución que busca saber lo que se ignora y por la que se busca la verdad. Este es, por ejemplo, el caso del niño que pregunta a su padre lo que desconoce completamente; o el ángel inferior que pregunta al superior sobre algo del orden sobrenatural que ignora; o el mismo ángel superior que pregunta a Dios. En el segundo caso, se trata de la consulta, es decir cuando no se conoce la realidad con certeza, impidiendo un juicio definitivo que permita saber qué hacer o a qué atenerse. De allí la necesidad de pedir ayuda y consejo para salir de esas dudas. Es el caso del discípulo que pregunta a su maestro sobre cuestiones que sabe pero sobre las que tiene incertidumbre. Finalmente, el lenguaje interrogativo adquiere un matiz admirativo cuando los temas asombran al hombre de tal modo que exige explicación. De este modo, dice Tomás de Aquino, “habla el ángel a Dios para admirar la excelencia divina que nunca ha de llegar a comprender”<sup>1499</sup>. La admiración surge de alguna realidad sublime que supera nuestras facultades y cuya causa ignoramos, lo cual nos lleva a desear conocer.

---

<sup>1497</sup> *Omnis Dei locutio ad Angelos est illuminatio, quia cum voluntas Dei sit regula veritatis, etiam scire quid Deus velit, pertinet ad perfectionem et illuminationem mentis creatae. Sed non est eadem ratio de voluntate Angeli* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.107, a.2, ad 3).

<sup>1498</sup> Si bien la clasificación que hacemos es nuestra, está fundada en la clasificación que hace Formentín sobre las diversas locuciones en su artículo ya citado *La educación del hombre en función de la angeología de Tomás de Aquino*.

<sup>1499</sup> *Et hoc modo Angelus loquitur Deo, vel consultando divinam voluntatem de agendis; vel eius excellentiam, quam nunquam comprehendit, admirando* (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 107, a.3, in c.).

2.- La locución subjetiva: Es aquella locución mediante la que se manifiestan los estados íntimos subjetivos, tanto del orden intelectual como afectivo. Dicho de otra manera, esta locución es la que expresa y manifiesta lo que un ángel o un hombre piensa, opina, quiere, siente, proyecta, espera, etc. En el orden intelectual, supone la expresión de las propias opiniones y pareceres sobre los distintos ámbitos de la realidad. Dado que en estos juicios no se descarta la posibilidad de que sean erróneos, suelen estar precedidos por expresiones como: “creo que”, “pienso que”; “me parece que”, etc. En el orden afectivo, es este aquel hablar que manifiesta y expresa la propia intimidad afectiva personal, particular, concreta. De esta manera, el lenguaje se presenta como portador de un mensaje afectivo capaz de establecer un vínculo personal.

Aunque mediante esta locución no se aumenta la ciencia, fomenta, sin embargo, la comprensión mutua entre los seres personales. Sobre ella está fundada de alguna manera la vida amistosa, por la que el amigo habla con su amigo como si hablara consigo mismo, porque le comparte a través de la palabra aquello que tiene de más íntimo. Si bien por esta palabra no se enseña en sentido propio, ningún maestro puede prescindir de ella, ya que del diálogo amistoso resulta un profundo enriquecimiento y una mayor profundidad en el conocimiento y el amor.

3.- La locución docente: Es aquella locución mediante la que se causa la ciencia en otro. Por ella, enseñamos y hablamos científicamente. Manifestamos a otro aquello que hemos verdaderamente entendido y que, por estar arraigado en lo más profundo del entendimiento y referirse a las primeras verdades, puede además iluminar a otro. Si enseñar es iluminar, solo será por medio de esta palabra, de esta locución que un ángel o un hombre pueden hacer a otro, con la diferencia que, mientras en el caso de los espíritus puros toda locución docente al inferior es iluminativa, en el caso del hombre, no es así.

De esta manera, se aprecia con claridad que, si bien toda iluminación es locución y exige una palabra, no toda locución es iluminación. De esas palabras que no enseñan se puede decir aquello de Tomás de Aquino: “Hay cosas que son brillantes pero no pueden iluminar a otras”<sup>1500</sup>.

---

<sup>1500</sup> *Aliquid enim est in se lucidum, quod alia illuminare non potest* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.9, a.4, in c.).

#### 4.5.- La manifestación del concepto y la palabra amada

Llegados a este punto en el que hemos visto que el maestro solo puede iluminar, esto es, mover a otro hacia el conocimiento de la verdad desde una palabra que ha de ser profunda, universal y que se ha concebido en las razones eternas, es preciso considerar que ya sea en el orden angélico, ya sea en el orden de la docencia humana, para manifestar ese concepto a otro hace falta un acto de voluntad. Es posible haber concebido una palabra profunda y universal y, aun así, no iluminar al discípulo. No se puede comunicar la palabra en la que se conoce la realidad a otro, si no se la quiere manifestar. Así lo dice claramente Tomás de Aquino:

Tratando de entender cómo un ángel puede hablar a otro, es preciso tener presente que, como dijimos al tratar de los actos y potencias del alma, la voluntad mueve a obrar al entendimiento<sup>1501</sup>.

Es evidente que, aunque está referido a los ángeles, también puede extenderse al maestro humano. Y, en efecto, aquello concebido en el entendimiento solo puede ser manifestado a otro por un acto de la voluntad. De modo que afirmamos que toda iluminación es una locución, toda acción iluminativa requiere de un cierto hablar interior, pero agregamos ahora que, para manifestar lo que se tiene en el interior, ya sea en el caso del hombre o del ángel, es preciso un acto de voluntad por el que quien entiende quiera iluminar, esto es, quiera manifestar la verdad a otro. La iluminación no es un acto mecánico que se produce con solo haber comprendido la realidad, sino que es preciso también haber comprendido y entendido esa realidad como algo bueno. Solo en la medida en que el conocimiento de la verdad aparezca a la voluntad como bueno y perfectivo, es posible amar esa palabra y apreciarla como perfectiva de otro.

En el caso del ángel, por la perfección de su entendimiento, es suficiente con que el superior, esto es, el que participa más de la luz divina, quiera manifestar la verdad al inferior, para que este, si lo quiere, se vea iluminado y fortalecido intelectualmente, pudiendo así llegar a conocer lo que de otro modo no hubiera podido. Dice Tomás de Aquino: “El ángel se vuelve voluntariamente hacia otro ángel para iluminarle”<sup>1502</sup>. Si el superior quiere iluminar al inferior y fortalecer su entendimiento con un saber firme y estable que le posibilite llegar a saber lo que no sabía, basta con que lo quiera.

---

<sup>1501</sup> *Ad intelligendum igitur qualiter unus Angelus alii loquatur, considerandum est quod, sicut supra diximus cum de actibus et potentiis animae ageretur, voluntas movet intellectum ad suam operationem* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.107, a.1, in c.).

<sup>1502</sup> *Angelus voluntate convertitur ad alium Angelum illuminandum* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 106, a.3, ad 3).



En el caso del maestro humano, si bien no es suficiente con querer porque, como diremos más adelante, debe superar el obstáculo del cuerpo, sí que es absolutamente imprescindible para que su palabra sea iluminativa que esté fundada en una voluntad orientada al bien del discípulo, una voluntad por la que no solo quiera entender la realidad, sino acercar a otros a ella, comunicar lo que sabe, pero esto solo es posible en la medida en la que vea su propia palabra en la que conoce la realidad como un bien, como algo amado. La locución iluminativa, hemos dicho, es causa de ciencia en otro, de modo que, para que efectivamente la locución pueda causar, la palabra que el maestro ha concebido tiene que ser verbo en el que participa la voluntad como verbo para ser comunicado a otro. No basta que el maestro entienda, ni que sepa, ni que piense, ni que su ciencia sea especialmente perfecta, sino que es necesario que la palabra engendrada sea también palabra amada, puesto que en la medida en que el verbo sea noticia amada se ordenará a manifestarse. Dicho de otro modo, en la medida en que hay rectitud de parte de la voluntad, en la medida en que quiere bien, cuando concibe lo que es profundamente verdadero, tiene *pondus* para manifestarlo, tiene la norma suprema para poder adecuarse o conformarse al intelecto del discípulo y facilitarle la adquisición del saber. De allí que la palabra del maestro ha de comunicarse de tal modo que sea capaz de mover al discípulo a querer saber, lo cual exige manifestarla de aquel modo adecuado y determinado que posibilite la comunicación del saber.

## **5.- La iluminación del maestro humano**

### *5.1.- La necesidad de una palabra exterior para iluminar*

Visto que toda iluminación es una locución, un hablar o decir a otro fundado en una palabra interior en el que se dice lo que se ha contemplado, corresponde ahora ver con mayor profundidad la iluminación propia y exclusiva del maestro humano. Este, al igual que el maestro divino y angélico, ilumina desde una palabra engendrada en su interior en la que dice para sí lo que tiene como entendido, a la luz de las verdades eternas. Pero, a diferencia de ellos, no le es suficiente dicha palabra interior para comunicar a otro la verdad de las cosas y engendrar la ciencia.

En efecto, en el caso de Dios y de los ángeles que son espíritus puros, les basta con tener la voluntad de manifestar a otro para que puedan iluminar con la verdad de la

ciencia. Refiriéndose a los ángeles, explica el Aquinate<sup>1503</sup> que lo inteligible está en el entendimiento de tres maneras: 1) En primer lugar, habitualmente, es decir, en la memoria, según dice Agustín. De este modo se posee una determinada perfección cognoscitiva, pero de tal manera que no se la está considerando en acto. Dicho más simplemente, se la posee en un estado intermedio entre la potencia y el acto, así como el que sabe matemáticas, puede estar reflexionando sobre alguna otra cosa diversa o no estar considerando nada, sin dejar de saber matemáticas. 2) En segundo lugar, lo inteligible está considerado y concebido en acto. Se trata en este caso, de la consideración actual por parte del sujeto de aquello que tiene poseído intelectualmente, así como el que sabe matemáticas está considerando y pensando en ellas. 3) En tercer lugar, lo inteligible se encuentra en el entendimiento en acto perfecto, pero como referido a otro<sup>1504</sup>. Este es el caso de aquel que sabe y comunica a otro aquello que sabe, como el maestro de matemáticas cuando las enseña.

Para pasar de un estado a otro, es decir, para pasar tanto del hábito al acto como del acto a la intención comunicativa de lo concebido en la mente a otro, es necesario un acto de la voluntad, tal como lo hemos dicho<sup>1505</sup>. Del hábito se dice que es aquello que uno usa cuando quiere<sup>1506</sup>, de tal manera que aquello que se posee en hábito, por imperio de la voluntad, puede pasar a considerarse en acto. Pero, además, para manifestar a otro aquello que se considera en acto en el propio entendimiento, es necesario querer manifestarlo. Cuando la mente se vuelve a considerar en acto lo que posee en hábito, se dice que uno se habla a sí mismo en una conversación interior. Esta es la conversación que posee aquel que medita y contempla la realidad, que piensa en acto perfecto las cosas que sabe. Por eso el concepto es llamado con toda propiedad “palabra interior”, pues mediante ella uno se habla a sí mismo, diciendo aquello que ha entendido.

En el caso del ángel, cuando el concepto de la mente se ordena por la voluntad a ser manifestado a otro ángel, inmediatamente este otro lo descubre en el primero y esto es a lo que se dice hablar un ángel a otro. De allí que afirme Tomás de Aquino que al ángel:

Le es suficiente con el lenguaje interior, por el que no sólo habla consigo mismo al concebir interiormente, sino también se manifiesta a los demás ángeles al dirigirse a

---

<sup>1503</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.107, a.1, in c.

<sup>1504</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.107, a.1, in c.; *De Veritate*, q.9, a.4, in c.

<sup>1505</sup> Ver el punto 4.4.5 de este mismo capítulo.

<sup>1506</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.51; *In III Sent.*, d.23, q.1, a.1, in c.

ellos voluntariamente. Por lo tanto, se llama metafóricamente *lengua de los ángeles* a la virtud misma del ángel para manifestar sus conceptos<sup>1507</sup>.

La perfección del entendimiento angélico le posibilita no solo una perfecta conversación interior, en la que considera en acto las verdades a las que por su naturaleza está ordenado y aquellas que ha recibido por la iluminación de Dios o de otro ángel, sino que además puede enseñar una verdad conocida a un ángel inferior por el solo acto de su voluntad. La locución angélica, de esta manera, es su misma virtud de manifestar sus pensamientos. Por ello, siempre que un ángel habla a otro ángel, pero inferior, es un hablar iluminativo, que comunica saber. Lo mismo sucede en el caso de Dios, cuya Palabra es siempre manifestativa de la Verdad, por lo que no solo toda iluminación divina supone locución, sino que toda locución divina es iluminativa. Así dice Tomás de Aquino: “Toda locución de Dios a los ángeles es iluminación”<sup>1508</sup>.

La locución humana, en tanto que lenguaje de un entendimiento que ocupa el último lugar en el orden de los vivientes intelectuales, aun cuando por su propia naturaleza puede sostener un lenguaje interior e íntimo por el que habla consigo mismo, no obstante, por estar unido a un cuerpo para entender, requiere superar la incomunicación que supone el obstáculo de la materialidad (*per grossitiem corporis*). El cuerpo constituye una cierta opacidad a la manifestación de la luz. En efecto, dice Tomás de Aquino:

Nuestro concepto mental interior está como incomunicado por un doble obstáculo. 1) Primero por la voluntad misma, que es capaz de retener oculto o de manifestar el concepto del entendimiento. Por encima de este obstáculo, nadie, sino Dios, puede ver la mente ajena, según aquello de 1 Cor 2,11: *Las cosas del hombre no las conoce sino el espíritu del hombre, que está en él.* 2) En segundo lugar se oculta el pensamiento del hombre a los demás por el espesor del cuerpo<sup>1509</sup>.

De esta manera, no solo es necesaria la acción de la voluntad como en el caso de los ángeles, sino que además es necesario hacer uso de algún signo sensible, de un medio sensible por el cual el concepto concebido en el interior sea llevado hasta el discípulo. Citando a Gregorio, dice el Aquinate que en el secreto interior de la mente estamos

---

<sup>1507</sup> *Unde non convenit Angelo, sed sola locutio interior; ad quam pertinet non solum quod loquatur sibi interius concipiendo, sed etiam quod ordinet per voluntatem ad alterius manifestationem. Et sic lingua Angelorum metaphorice dicitur ipsa virtus Angeli, qua conceptum suum manifestat* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.107, a.1, ad 2).

<sup>1508</sup> *Omnis Dei locutio ad Angelos est illuminatio* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.107, a.2, ad 2).

<sup>1509</sup> *Ad primum ergo dicendum quod in nobis interior mentis conceptus quasi duplici obstaculo clauditur. Primo quidem, ipsa voluntate, quae conceptum intellectus potest retinere interius, vel ad extra ordinare. Et quantum ad hoc, mentem unius nullus alius potest videre nisi solus Deus; secundum illud I Cor. II, quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est. Secundo autem clauditur mens hominis ab alio homine per grossitiem corporis* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.107, a.1, ad 1).

ocultos a las miradas extrañas, como tras el muro del cuerpo<sup>1510</sup>; pero, cuando deseamos manifestarnos a nosotros mismos, parece que salimos, a través de la lengua, para mostrarnos tal como somos interiormente. De allí que no sea suficiente la acción voluntaria, sino que es preciso un hablar material, un lenguaje exterior.

Ciertamente que el hombre puede hablar interiormente consigo mismo sin la ayuda de una voz exterior, con aquella lengua que es anterior a todo idioma; no obstante, no le es posible manifestarle a otro aquellas verdades que ha concebido en su corazón sin la ayuda de un signo exterior sensible que signifique aquello que se ha entendido. Por esto, afirma Tomás de Aquino que “doble es la locución en nosotros: exterior e interior”<sup>1511</sup>. Junto con aquello que es concebido intelectualmente, es necesario, en razón de que nuestro conocimiento es discursivo y tiene su origen en las cosas sensibles (*sensibilia*), un signo también sensible y material como es la voz exterior<sup>1512</sup>. De esta manera, la locución humana tiene una particularidad que no tienen las demás: ese carácter externo. Así lo enseña también de modo explícito Tomás de Aquino en *Super Evangelium S. Ioannis*: “Palabra es aquello intrínseco de nuestra alma que se significa con una palabra exterior nuestra”<sup>1513</sup>. Palabra exterior nuestra, dice el Aquinate, puesto que solo el hombre, por la propia debilidad de su entendimiento, posee este modo de hablar. En *Super Epistolam ad Hebraeos* insiste sobre esto. Comentando aquellas palabras del Apóstol: “*locutus est nobis in Filio*” (Heb 1,2), distingue entre la concepción interior de la palabra y la expresión externa de lo concebido interiormente. Dice el Aquinate:

Se requieren tres cosas para nuestra locución. En primer lugar, la concepción de la palabra, por la cual se pre-concibe en la mente aquello que hay que decir por la boca; en segundo lugar, la expresión de la palabra concebida, por la cual se insinúa (comunica) lo que se ha concebido; en tercer lugar la manifestación de la cosa expresada, por la cual la cosa expresada se hace evidente<sup>1514</sup>.

También aquí se refiere a la *locutionem nostram*, que siendo primeramente interior, porque de otro modo no sería palabra, requiere una manifestación de lo entendido y expresado en el entendimiento, pero que se hace evidente a través de un signo exterior (*res expressa*):

---

<sup>1510</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.107, a.1, ad 1.

<sup>1511</sup> *Duplex est locutio in nobis: interior et exterior* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.9, a.4, arg.9).

<sup>1512</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.9, a.4, ad 4.

<sup>1513</sup> *De necessitate autem oportet quod illud intrinsecum animae nostrae, quod significatur exteriori verbo nostro, verbum vocetur* (TOMÁS DE AQUINO. *Super Ioannem*, cap. 1, lect. 1).

<sup>1514</sup> *Tria requiruntur ad locutionem nostram. Primo, verbi conceptio, qua scilicet praeconciatur in mente id quod ore loquendum est; secundo ipsius verbi concepti expressio, qua insinuetur quod conceptum est; tertio ipsius rei expressae manifestatio, qua res expressa evidens fiat* (TOMÁS DE AQUINO. *Super Heb.*, cap.1, lect.1).

Si conviene antes el nombre de palabra a una cosa proferida con voz exterior o a la concepción misma de la mente no interesa ahora. Mas sin embargo, es manifiesto que lo que se significa con la voz, al existir como interior en el alma, está antes que aquella misma palabra proferida con voz exterior, existente como causa de esta<sup>1515</sup>.

Poco importa para el Aquinate que la voz exterior sea llamada también “palabra” y que se la denomine así con toda propiedad –no hay que olvidar que esa es “nuestra” palabra<sup>1516</sup>-, lo que quiere dejar más claramente establecido es que la palabra interior es anterior a ella y es como su causa. Dicho de otro modo, puede decirse sin forzar el lenguaje que la voz exterior es propiamente palabra, pero solo en cuanto que es signo del verbo o palabra interior, de otra manera es más un sonido, una voz hueca, que una palabra y, como tal, es incapaz por sí misma de causar la ciencia y de iluminar al discípulo<sup>1517</sup>.

## 5.2.- Interioridad y exterioridad en la iluminación del maestro

Mientras que en Dios y en los ángeles basta con la concepción de la mente, en el caso del hombre es propio y natural añadir una ulterior manifestación para poder comunicar algo a otro: la palabra externa. De modo que en la acción iluminativa humana es preciso considerar lo exterior y lo interior. El hombre, a diferencia del resto de los seres intelectuales, ilumina mediante una palabra exterior. Ahora bien, la palabra humana exterior solo es verdadera palabra y, por tanto, capaz de constituir una locución iluminativa, si significa la palabra interior: “Nuestra palabra es efecto de una palabra concebida en nuestra mente”<sup>1518</sup>. Con la expresión “voz” (*vox*) alude Tomás de Aquino al verbo exterior, a la palabra exterior, que solo lo es verdaderamente en la medida en que es efecto de algo concebido en el interior. Juan de Santo Tomás lo dice del siguiente modo siguiendo al Aquinate:

---

<sup>1515</sup> *Utrum autem per prius conveniat nomen verbi rei exteriori voce prolatae, vel ipsi conceptioni mentis, nihil refert ad praesens. Planum est tamen quod illud quod voce significatur, interius existens in anima, prius est quam ipsum verbum exteriori voce prolatum, utpote causa eius existens* (TOMÁS DE AQUINO. *Super Iohannem*, cap. 1, lect. 1).

<sup>1516</sup> San Agustín entre los sentidos que atribuye al término palabra se encuentra este de la voz exterior: “Se llama palabra al sonido articulado silábicamente en el espacio y en el tiempo, ora lo modulen nuestros labios, ora quede recatada en nuestro pensar” (AGUSTÍN DE HIPONA. *De Trinitate*, L.IX, 10, 15).

<sup>1517</sup> Entre nosotros, *palabra* se dice en sentido propio de tres maneras. Una cuarta manera incluye el sentido impropio o figurativo. Entre nosotros, es muy evidente y muy común llamar palabra a lo que se pronuncia con la voz. Y se refiere tanto a lo que procede del interior cuanto a los dos aspectos que se encuentran en la palabra pronunciada, y que son la palabra en sí misma y su significado. Según el Filósofo en I *Periherm.*, la palabra indica lo concebido en el entendimiento; y, además, la palabra procede de la imaginación, como se dice en el libro *De Anima*. Así, la palabra que no signifique nada, no puede ser llamada propiamente palabra. Por lo tanto, se llama palabra a la voz exterior por expresar la palabra interior concebida en el entendimiento (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.34, a.1, in c.).

<sup>1518</sup> *Vox nostra est effectus verbi concepti in mente nostra* (TOMÁS DE AQUINO. *Super Iohannem*, cap. 1, lect. 5).

Hay que suponer como algo evidente que pertenece a nuestro entendimiento el entender, y el decir o manifestar lo que entiende. Que el entendimiento entiende es tan cierto como que el ojo ve o el oído oye; y que diga o hable es experiencia cotidiana; pues la locución no sólo es externa por las voces sino también interna y de aquí deriva a las palabras externas que significan lo que internamente hablamos<sup>1519</sup>.

No se puede negar que el entendimiento humano forme lo que entiende y lo exprese en una palabra interior, así como tampoco que el hombre mediante la voz posee palabra exterior. Lo que es preciso dejar claramente establecido es que la voz exterior es verdadera palabra humana en la medida en que significa lo que internamente hay concebido en el corazón. Sobre esto, dice Naval:

Lo que se presenta al pensamiento por medio de los signos es lo que el enunciadore lleva dentro del espíritu. La cosa sensible, que funciona como voz articulada es portadora de un significado y así presenta al entendimiento algo distinto de ella misma<sup>1520</sup>.

El maestro no enseña por la voz, si esta no lleva en su interior el contenido de algo que ha sido entendido. Si no hay nada entendido en el entendimiento, la palabra exterior será vana y vacía, incapaz de comunicar nada. “*Deficiente verbo nostro, vox sensibilis deficit*”<sup>1521</sup>. Si nuestra palabra interior es pobre, también lo será la voz exterior. Insiste el Aquinate en hablar de “nuestra locución”, “nuestro verbo”, al referirse a la palabra humana que es concebida en el corazón, pero que requiere de una manifestación sensible (no solo palabras) para poder ser verdaderamente comunicativa. “El hombre queriendo revelarse mediante la palabra del corazón que profiere a través de la boca, de algún modo reviste la palabra misma con la escritura o con la voz”<sup>1522</sup>.

Tomás de Aquino vuelve sobre este tema de un modo especialmente profundo en *De Veritate*. Allí, al final del artículo 4 de la cuestión 9 dice que, “a causa de la naturaleza de nuestra inteligencia que recibe las formas a partir de las cosas sensibles, los signos sensibles son usados para expresar nuestros conceptos interiores, y por ellos, nosotros manifestamos los pensamientos de nuestro corazón (*cogitationes cordium*)”<sup>1523</sup>. El

---

<sup>1519</sup> JUAN DE SANTO TOMÁS. *Cursus Theologicus*, d. 32, a.5, nn.10-11, CANALS, F. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, p.122.

<sup>1520</sup> NAVAL, C. “Acerca de los signos y la enseñanza”, *Revista Española de Pedagogía*, Año, XLVI, n.181, p. 21.

<sup>1521</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Super Ioannem*, cap. 1, lect. 5.

<sup>1522</sup> *Homo volens revelare se verbo cordis, quod profert ore, induit quodammodo ipsum verbum litteris vel voce* (TOMÁS DE AQUINO. *Super Ioannem*, cap. 14, lect. 2).

<sup>1523</sup> Sed quia intellectus noster a sensibilibus naturaliter accipit, oportet quod ad interiores conceptus exprimendos quaedam sensibilia signa aptentur, quibus cogitationes cordium nobis manifestentur. (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.9, a.4, in c.). Ahora bien, aunque los ángeles no hablan exteriormente como nosotros, mediante signos sensibles; en un cierto sentido sí que hablan con locución exterior en cuanto que dirigen sus propios pensamientos a otro ángel (TOMÁS DE AQUINO).

maestro humano enseña e ilumina a través de signos sensibles, de palabras exteriores. No obstante, este signo desprovisto de aquello que significa, careciendo de la palabra interior, no enseña en absoluto. Por el contrario, solo es locución iluminativa, palabra que enseña, en la medida en que manifiesta dicha “*sapientia cordis*”. El maestro habla porque posee lo que comunica en su corazón, porque es dueño de su acto de ciencia, de lo contrario no puede iluminar. La docencia no es la mera expresión de palabras extrínsecamente sobrevenidas, sino un verdadero decir una palabra que brota del corazón.

Lo mismo sostiene explícitamente el Aquinate en la *Summa contra gentiles*: no hay enseñanza sino desde un verbo interior que se significa con el exterior: Así como el que obra intelectualmente da el ser a las cosas a través de la idea (*per rationem quam apud se habet*), así también el que enseña, causa la ciencia en otro, por la idea (*ratio*) que en sí tiene<sup>1524</sup>. De esta manera, se ve cómo no es la palabra exterior la que causa, sino aquello que en el interior se tiene concebido. Es la palabra interior la que tiene virtud para engendrar la ciencia en otro. Pero esta no se puede llevar al discípulo sin la exterioridad. Así, mientras que la iluminación de Dios y de los ángeles se realiza solo manifestando el verbo interior a otro, en el caso del hombre es preciso además que la acción iluminativa esté revestida de una cierta materialidad sensible.

El arte del maestro humano exige enfrentar una gran dificultad: cómo este mediante signos sensibles es capaz de ordenar y expresar los conceptos que tiene en su interior. El hombre que enseña ha de valerse de signos sensibles, de palabras exteriores por las que llevarle al discípulo la verdad concebida y expresada en su interior. Junto con querer comunicar, además de querer iluminar a su discípulo, debe querer hacerlo de tal modo que esos signos puedan manifestar el concepto de la mente. Por lo que enseñar no deja de ser atraer hacia el interior. Disponer al discípulo para que, en las palabras que escucha, sea capaz de ver el concepto que se le comunica y moverse a engendrarlo en su interior mediante los razonamientos que sean necesarios. Por eso, solamente entendiendo que la palabra exterior es causa de ciencia en tanto que signifique o manifieste la interior, se puede apreciar con claridad por qué la acción del maestro no ha de ser tanto un salir hacia afuera, sino más bien penetrar en su propia interioridad, enriqueciendo la conversación que tiene consigo mismo, de modo que pueda atraer al discípulo hacia sí mismo. La palabra tiende a ser difusiva de sí misma,

---

*De Veritate*, q.9, a.4, in c.). Se dice exterior, no porque se realice mediante palabras exteriores y sensibles, sino porque está dirigido a otro. Solo Dios enseña interiormente.

<sup>1524</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Contra Gentiles*, L. IV, cap. 14.

esto es, atrae hacia sí por la bondad que contiene. En este sentido, cuanta más bondad y verdad haya en la palabra del corazón, más capacidad tendrá de atraer. No es saliendo de sí que el maestro consigue iluminar al discípulo, sino haciéndolo partícipe de su interioridad.

Ciertamente que el que enseña causa la ciencia en otro, pero no como haciendo algo sobre este, modificándolo externamente al modo del escultor, sino atrayéndolo hacia sí mismo, hacia esa conversación interior que tiene en su alma, en la que intenta ser cada vez más profundo y universal, participando más de la luz interior. Dicho de otro modo, más se enseña cuanto más se posibilita al discípulo volver hacia su propia luz interior, porque no es desde fuera que aparecen las ideas, sino desde lo más profundo del ser del discípulo. Porque, además, no se puede perder de vista que, en esta línea de la iluminación, el verbo es engendrado más plenamente cuanto más plenamente se arraigue en los principios de la propia luz interior, y esto no es algo que se realice solo en el maestro, sino también en el discípulo. De modo que, si el verbo en el que se entiende la realidad surge desde lo más íntimo del ser que conoce, no puede entenderse de ninguna manera la acción iluminativa y docente como una manipulación desde el exterior, como una acción en la que todo el ser del efecto depende de la causa extrínseca, sino como una acción por la que se fortalece desde una luz superior la propia luz del entendimiento del discípulo. En este sentido, es más causa de la ciencia el mismo discípulo que la acción exterior del maestro humano, pero es evidente que esa causalidad ejercida por el alumno se ve fortalecida y perfeccionada por la luz que desde el exterior recibe del maestro. Esa luz superior y fortalecedora no es solo la luz del alma del maestro, ya que todos y cada uno de los hombres poseen la luz del entendimiento agente, sino que es la luz de su verbo interior que se va gestando en la conversación del maestro consigo mismo. Desde allí, desde esa vuelta hacia sí mismo —que posibilita que el mismo maestro participe más de la luz— es posible iluminar al discípulo a través de las palabras exteriores.

Ahora bien, esa materialidad humana sobre la que se fundamenta la necesidad de palabras exteriores guarda, también en el hombre, relación con la vida afectiva, vida que es parte constitutiva del ser del maestro. El maestro humano ilumina desde una palabra que ha concebido en lo más profundo de su entendimiento, pero de un entendimiento que es forma del cuerpo, un entendimiento que es el de un viviente corpóreo espiritual, que participa de las bondades del mundo espiritual y de las bondades del mundo material, entre ellas, las pasiones. Por eso el maestro, cuando enseña, causa ciencia en la medida en que le acompañan las emociones. Su palabra



exterior está impregnada de su misma afectividad, por eso ha de ser considerada a la hora de la transmisión de aquello que tiene en su interior. La palabra exterior es signo de lo concebido, pero esa significación lleva consigo diversos aspectos, puesto que el gozo de la verdad, la alegría de la verdad que se tiene poseída, no es solo una alegría espiritual sino que es también afectiva.

Dicho gozo, por tanto, también ha de ser expresado por el lenguaje exterior. Así el maestro puede decir lo que tiene en su interior haciendo también visible su gozo, su amor, su interés, afecto, etc., de aquello que transmite. La palabra exterior del maestro posibilita decir y manifestar lo que tiene en su interior con más o menos énfasis, con diversos matices según aquello que está expresando. La locución humana permite recalcar, insistir, repetir, hacer más cálida, más dura, más cercana al alumno. Mediante esa exterioridad, el maestro puede manifestar su admiración, su sorpresa, su grado de compromiso con aquello que enseña; en síntesis, la palabra exterior posibilita, al estar tan estrechamente unida a la interioridad afectiva del maestro, comunicar también al alumno algo más que la simple verdad, lo cual puede disponerlo más convenientemente hacia la misma verdad que el maestro ama. Porque no hay ninguna duda de que la posesión de la verdad causa una gran alegría a aquel que la posee y, cuanto mayor es la verdad conocida, mayor la alegría que se tiene. Esa dicha del corazón ha de estar contenida en la misma palabra en la que se expresa exteriormente esa verdad. En efecto, la vida afectiva le da a la palabra exterior una forma que enriquece notablemente al concepto. Muchas son las ocasiones en las que el alumno no entiende lo que el maestro le comunica, pero la pasión y la alegría con la que lo comunica le permiten no solo descubrir en esa exterioridad que algo verdadero y bueno está contenido, sino imprimirle un cierto movimiento hacia la comprensión. Aunque en ese momento no lo entienda, la impronta que causa la palabra del maestro con su riqueza afectiva puede significar que más tarde el alumno realice un nuevo esfuerzo que lo conduzca a una posterior comprensión de lo que se le ha comunicado.

### *5.3.- Contemplata aliis tradere*

De acuerdo con la anterior reflexión, según la cual, el maestro ilumina más a su discípulo cuanto más luminoso sea el verbo engendrado en su interior, nos aparece de modo más claro y evidente que la enseñanza supone una comunicación a otro de lo que íntimamente se ha concebido. Comienza a sugerirse con más notoriedad, bajo esta nueva luz, que lo más formal de la enseñanza lo constituye la acción por la que el maestro contempla la realidad en las verdades eternas –fundamento firme y estable de

aquello que comunica—, no obstante que la acción docente sea, como lo hemos dicho, una acción hacia el exterior y, por tanto, transeúnte.

Dicha contemplación de la verdad es precisamente, lo que posibilita la concepción del verbo o palabra interior en la que el maestro dice la verdad de las cosas; verbo que será más pleno y perfecto en la medida en que se ordene más perfectamente a la contemplación de la verdad divina, puesto que, como señala Tomás de Aquino, el elemento principal de la vida contemplativa es:

La contemplación de la verdad divina, porque tal contemplación es el fin de toda la vida humana. Por eso dice san Agustín, en I *De Trin.*, que *la contemplación de Dios se nos promete como fin de todos nuestros actos y como perfección eterna de todas nuestras alegrías*. Dicha contemplación será perfecta en la vida futura, *cuando veamos a Dios cara a cara* (1 Cor 13,12), haciéndonos perfectamente felices<sup>1525</sup>.

La contemplación es el conocimiento íntimo de la Verdad y a ello se ordena todo el universo: a que la Verdad sea contemplada. Toda la vida intelectual del hombre está orientada a la contemplación de las verdades divinas de modo tan profundo como sea posible. En esta vida no nos es dado contemplar a Dios cara a cara, por lo que todo conocimiento será siempre imperfecto, pero es esa búsqueda lo que garantiza la unidad de la vida intelectual. Ciertamente que, de modo secundario, la contemplación también supone el conocimiento profundo acerca de las creaturas, pero solo en la medida en que nos conduzca a conocer más profundamente lo divino:

Dado que a través de los efectos divinos somos llevados a la contemplación, conforme se nos dice en Rom 1,20: *lo invisible de Dios se conoce por medio de las cosas creadas*, de ahí que la contemplación de los efectos divinos también pertenece, de modo secundario, a la vida contemplativa, en cuanto que, a través de ellos, el hombre es llevado al conocimiento de Dios. Por eso dice san Agustín, en *De Vera Relig.*, que *en la consideración de las criaturas no ha de emplearse una curiosidad vana y perecedera, sino que ha de servirnos de medio para elevarnos a las cosas inmortales y eternas*<sup>1526</sup>.

---

<sup>1525</sup> *Principaliter quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinae veritatis, quia huiusmodi contemplatio est finis totius humanae vitae. Unde Augustinus dicit, in I de Trin., quod contemplatio Dei promittitur nobis actionum omnium finis, atque aeterna perfectio gaudiorum. Quae quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus eum facie ad faciem, unde et perfecte beatos faciet* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.180, a.4, in c.).

<sup>1526</sup> *Sed quia per divinos effectus in Dei contemplationem manuducimur, secundum illud Rom. I, invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur, inde est quod etiam contemplatio divinorum effectuum secundario ad vitam contemplativam pertinet, prout scilicet ex hoc manuducitur homo in Dei cognitionem. Unde Augustinus dicit, in libro de vera Relig., quod in creaturarum consideratione non vana et peritura curiositas est exercenda, sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus. Sic igitur ex praemissis patet quod ordine quodam quatuor ad vitam contemplativam pertinent, primo quidem, virtutes morales; secundo autem, alii actus praeter contemplationem; tertio vero, contemplatio divinorum effectuum; quarto vero completivum est ipsa contemplatio divinae veritatis* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.180, a.4, in c.).

El hombre está ordenado a conocer todas las cosas. Su alma es “en cierto modo todas las cosas”, se ve maravillado por las diversas realidades creadas en toda su diversidad y extensión. No obstante, su inteligencia está primeramente inclinada hacia el conocimiento de las verdades divinas, de modo que desde ellas aparecen las mismas creaturas más plena y perfectamente conocidas. Todo el conocimiento de la realidad creada de poco sirve si no está ordenado a la contemplación de aquello que es más noble y superior. Cuanto más profundamente arraigada esté la contemplación humana en las verdades divinas y desde esa luz contemple las cosas creadas, más profundamente luminosa será la palabra del que enseña. Enseñar supone para el maestro un “hacerse luminoso”, en el sentido de hacerse más profundo en la contemplación de la verdad. Esto no supone de ningún modo una especie de vuelta egoísta hacia sí mismo o un cierto solipsismo de parte del maestro, sino que se trata de poseer más profundamente la realidad para, desde allí, comunicarla.

Precisamente esta condición de radical interioridad, que se ordena a ser participada o comunicada a otro, hace que la acción de enseñar pueda ser considerada, bajo distintos aspectos, tanto como perteneciente a la vida contemplativa como a la vida activa. En efecto, tanto en la *Summa Theologiae*, como en la cuestión 11 *De Veritate*, Tomás de Aquino se pregunta si acaso la acción del maestro pertenece a la vida contemplativa o a la vida activa y sostiene que, siendo posible distinguir una de otra por el fin y por la materia, es posible una doble consideración. Según la materia, dice el Aquinate:

En el acto de enseñar encontramos dos materias y, como signo de ello, el acto de enseñar lleva dos acusativos: uno, de las materias que se enseñan, y, otro, del sujeto al que se transmite la ciencia. Por lo que se refiere a la materia primera, el acto de enseñar pertenece a la vida contemplativa, mas, por la segunda, pertenece a la vida activa<sup>1527</sup>.

La acción del maestro se ordena a enseñar algo a alguien. En relación con *lo que se enseña*, la docencia pertenece a la vida contemplativa porque es precisamente aquello que el maestro ha pensado y considerado en sí mismo sobre la realidad. Cuando piensa interiormente alguna verdad inteligible en cuya consideración y amor se deleita, el maestro realiza una acción inmanente y propia de la vida contemplativa, pero sin la cual nada podría enseñar. Por eso, Tomás de Aquino citando a san Agustín afirma:

---

<sup>1527</sup> *In actu autem docendi invenimus duplicem materiam, in cuius signum etiam actus docendi duplici accusativo coniungitur. Est, siquidem, una eius materia res ipsa quae docetur, alia vero cui scientia traditur. Ratione igitur primae materiae, actus doctrinae ad vitam contemplativam pertinet, sed ratione secundae pertinet ad vitam activam. Sed ex parte finis doctrina solummodo ad vitam activam pertinere invenitur, quia ultima materia eius, in qua finem intentum consequitur, est activae vitae materia.* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.4, in c.).

“Dedíquense a la palabra, suspiren por la dulzura de la verdad, ocúpense en ciencia saludable”<sup>1528</sup>. En este pasaje sostiene abiertamente que la enseñanza pertenece a la vida contemplativa. La materia de la enseñanza es lo que el maestro guarda en su interior para decir, aquello que permanece en lo más íntimo del que enseña, sin salir nunca de él.

No obstante, en relación con “a quién” se enseña, la acción del maestro es claramente perteneciente a la vida activa, al orden de las acciones transitivas y, por ende, dice relación con aquel a quien se comunica el saber que el maestro posee, de tal modo que, si el discípulo no es capaz de formar en sí mismo el verbo en el que entender la realidad, no hay propiamente enseñanza. Es, por tanto, una acción que solo se realiza plenamente en la medida en que otro ha sido perfeccionado, pasando de no saber a saber.

Ahora bien, si consideramos la distinción entre la vida contemplativa y la vida activa según su fin, Tomás de Aquino enseña lo siguiente:

Por parte del fin, hallamos que la enseñanza pertenece sólo a la vida activa, porque su última materia, en la que se alcanza el fin propuesto, es una materia de la vida activa. Por tanto, el enseñar pertenece más a la vida activa que a la contemplativa, aunque, bajo algún aspecto particular, pertenezca a la contemplativa<sup>1529</sup>.

En efecto, el fin de la vida activa es el oyente, es el discípulo que anhela saber. La acción de enseñar es una iluminación y, por tanto, una acción mediante la que se manifiesta la verdad a otro, lo cual la ubica en el orden transitivo y activo, propio del entendimiento práctico. El mismo Tomás de Aquino sitúa la acción de iluminar junto a las acciones que tienen su fin en una realidad diversa del sujeto que actúa, como cortar y quemar<sup>1530</sup>. Lo cual podría hacer pensar que hay una cierta contradicción en la insistencia que hemos puesto en la profundidad que debe adquirir el maestro yendo hacia la propia luz de su alma y este carácter claramente activo y exterior de la acción de enseñar. No obstante, no hay contradicción alguna, puesto que el obrar o actuar es

---

<sup>1528</sup> Unde Augustinus dicit, in libro de verbis Dom., eligant sibi partem meliorem, scilicet vitae contemplativae; vacent verbo, inhiant doctrinae dulcedini, occupentur circa scientiam salutarem, ubi manifeste dicit doctrinam ad vitam contemplativam pertinere (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.181, a.3, in c.).

<sup>1529</sup> Sed ex parte finis doctrina solummodo ad vitam activam pertinere invenitur, quia ultima materia eius, in qua finem intentum consequitur, est activae vitae materia. Unde magis ad activam vitam pertinet quam ad contemplativam, quamvis etiam aliquo modo ad contemplativam pertineat, ut ex dictis patet (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.4, in c.).

<sup>1530</sup> Duplex est actio. Una quae procedit ab agente in rem exteriorem, quam transmutat; et haec est sicut illuminare, quae etiam proprie actio nominatur. Alia vero actio est, quae non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente ut perfectio ipsius; et haec proprie dicitur operatio, et haec est sicut lucere (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.8, a.6. in c.).

una manifestación de aquello por lo que se está en acto, de modo que no se puede dar lo que no se posee. La acción de enseñar es una acción por la que se mueve a otro y, precisamente, es esa moción la que posibilita que sea ubicada en el orden en el que la estamos considerando. El que enseña mueve al que aprende hacia una determinada perfección. El maestro no aumenta su ciencia ni la mejora cuando enseña, sino que quien aumenta su saber es el discípulo. Precisamente la acción de enseñar, porque es iluminación, esto es, locución causal de ciencia en otro, pertenece al orden de la moción y participa de la moción de Dios por la que conduce a toda la creación hacia sí mismo. Pero participa de ese orden solo en la medida en que ha formado un verbo que por su propia luz es capaz, en cuanto manifestado a otro, de iluminar, lo cual en el orden humano exige una contemplación seria y rigurosa de las verdades divinas.

Esa especial armonía entre la acción exterior y la acción interior que supone la enseñanza la sintetiza de una manera especialmente genial y única el doctor Angélico al hablar de la perfección de las diversas órdenes religiosas. Dice, en primer lugar, que la enseñanza pertenece a la vida activa, pero solo en tanto que deriva de la “plenitud de la contemplación”<sup>1531</sup>. El que enseña realiza una acción exterior, ordenada a perfeccionar a otro, en tanto y en cuanto haya contemplado de modo pleno y perfecto aquello que quiere comunicar. Luego de lo cual Tomás de Aquino sostiene que la enseñanza es la más perfecta de las acciones de la vida activa, pues consiste en transmitir a otros lo que se ha contemplado (*contemplata aliis tradere*) y, por ello mismo, según lo que venimos diciendo, compara ahí la acción de enseñar con la iluminación. En efecto, dice el Aquinate: “Así como es más perfecto iluminar que lucir, así es más perfecto el comunicar a otros lo contemplado que contemplar exclusivamente”<sup>1532</sup>.

Iluminar es, en esta afirmación, mucho más que una comparación que nos clarifique lo que es enseñar. Iluminar es verdaderamente comunicar a otros lo contemplado. Es un “decir”, una locución comunicativa, pero que, en tanto que se funda en una contemplación de la realidad por la que se dice en el interior lo que las cosas son a la luz de las verdades eternas, entonces, es una locución iluminadora y perfectiva de otro. Si bien Tomás de Aquino ha definido en otros lugares la acción de enseñar de modo más propio y formal<sup>1533</sup>, nos parece que “*contemplata aliis tradere*” dice mucho más. Aparece la acción del maestro como un *contemplare*, un conocimiento cierto de la

---

<sup>1531</sup> *Ex plenitudine contemplationis derivatur* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.188, a.6, in c.).

<sup>1532</sup> *Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.188, a.6, in c.).

<sup>1533</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.1, a.1, in c.; *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1, in c.

verdad de las cosas en sus principios más radicales y universales, una interiorización de la realidad de las cosas, de tal modo que queden arraigadas en la luz del alma del maestro. Pero es una contemplación que por su plenitud, lejos de encerrar al hombre en sí mismo, impulsa de modo espontáneo a su comunicación a otros. Por eso, es también un *tradere*, un comunicar lo recibido, que posibilita una *traditio*, una tradición que se conserva, se incrementa y se comunica. De allí que diga Tomás de Aquino: “La visión del docente es el principio de la enseñanza, pero la enseñanza misma consiste más en la comunicación de la ciencia de las cosas vistas que en su visión”<sup>1534</sup>. No habría enseñanza sin contemplación, sin visión de las verdades eternas, pero tampoco hay enseñanza sin comunicación a otro de lo contemplado, de modo que el otro sea capaz de juzgar en su entendimiento y llegar a expresarle al maestro: “*verum dicis*”<sup>1535</sup>.

Ahora bien, lo que se comunica es aquello que está en el interior, en lo más íntimo del ser del maestro en tanto que ha sido contemplado, mirado en el corazón y que por la plenitud que posee tiende a ser comunicado, transmitido a otro. Así el *contemplare* aparece, en la línea de la iluminación, en la línea de la manifestación de la verdad, como lo que formalmente constituye la acción docente, dado que esa acción es aquella por la que puede haber iluminación. No se ilumina por hablar a otro, sino solo en tanto que esa locución es portadora de la luz de un verbo arraigado en lo más profundo del maestro. Por ello, esta mirada sobre la acción de enseñar nos permite evitar alguno de aquellos errores que estudiamos en los primeros capítulos, según los cuales se considera la enseñanza como la mejor manera de facilitar un aprendizaje a través de distintas maneras, más o menos atractivas o de metodologías que presenten unos conocimientos que pueden ser o no útiles para el alumno, pero donde lo decisivo es el modo de comunicarlo. Como vimos, existe una cierta obsesión por los medios a través de los cuales se entrega el conocimiento, pero con un énfasis tal que da la impresión que es el mismo medio el que garantiza el aprendizaje. Esto, evidentemente, es herencia de la Modernidad y la Ilustración que han puesto lo práctico por sobre lo especulativo, de modo que en el orden educativo se sostiene que se enseña mejor con buenas técnicas y dando a los alumnos buenos materiales e instrumentos. El interés por la contemplación de la verdad aparece en un segundo plano. De esta manera, atendiendo solo al aspecto exterior de la acción de enseñar, el maestro y su operación

---

<sup>1534</sup> *Ad tertium dicendum, quod visio docentis est principium doctrinae; sed ipsa doctrina magis consistit in transfusione scientiae rerum visarum quam in earum visione* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.4, ad 3).

<sup>1535</sup> AGUSTÍN DE HIPONA. *De Magistro*, 1.

inmanente y perfectiva que se da en él como principio de la acción educativa dejan de tener importancia<sup>1536</sup>.

Por eso, no es posible descuidar la dimensión contemplativa de la acción docente. Un profundo conocimiento de la realidad por parte del maestro no solo supone para él la perfección de su entendimiento, sino que en lo que concibe habrá mayor luz y, por tanto, una mayor capacidad de fortalecer la luz de la inteligencia del discípulo. El maestro comunica lo que él ha contemplado, pero "lo contemplado" es la misma realidad, no el propio parecer del maestro. Desde luego que al discípulo, en orden a adquirir la ciencia, pueden interesarle ciertas opiniones del maestro, en tanto que simples juicios particulares sobre algo, pero lo que el maestro comunica en la acción docente no son dichas opiniones, sino un verbo que participa de la estabilidad que le da el ser engendrado en las verdades eternas. De allí que, lejos de alejar u obstaculizar el encuentro del discípulo con la realidad, el maestro se la acerca más, porque está arraigada y poseída íntimamente por él. No aparece la palabra del maestro como impidiendo que el alumno conozca las cosas, sino que se las hace ver más plenamente, pues se conduce al que aprende a que mire en las verdades inmutables y eternas. Así, el maestro es causa más próxima, más cercana que las cosas exteriores. Si se sigue la vía de la iluminación en la comunicación del saber, es evidente que la luz que poseen las cosas en la mente del maestro es mayor que la luz que poseen las cosas. En consecuencia, es más adecuado y natural, según lo querido por Dios, que la transmisión sea por la luz del maestro y no por las creaturas. Es verdad que el hombre puede con su propia luz adquirir la ciencia, pero la luminosidad que está contenida en la acción de enseñar por la que se comunica lo contemplado parece más adecuada a la naturaleza del hombre.

#### *5.4.- Palabra amada e iluminación del maestro*

Iluminar, para el maestro humano, es comunicar a otro a través de palabras sensibles aquello que se ha contemplado en el interior de tal manera que cause ciencia. No solo basta expresar unas palabras, sino que, a través de ellas, es necesario causar en otro la ciencia que el maestro posee. Ahora bien, se puede haber concebido un verbo profundo generado en las verdades eternas y, sin embargo, no iluminar a otro. Es posible que el maestro y su verbo interior brillen, pero no haya verdadera iluminación, porque, como ya señalamos, no es lo mismo brillar que iluminar y así lo dice explícitamente el Angélico: "Hay cosas que son brillantes pero no pueden iluminar a

---

<sup>1536</sup> Cfr. MARTÍNEZ, E. *Persona y Educación en Santo Tomás de Aquino*, p. 404.

otras”<sup>1537</sup>. Enseñar, como ya hemos mencionado, exige en todo maestro la voluntad recta de querer comunicarlo. Sin un acto de la voluntad de parte de quien ilumina, no hay iluminación posible.

No obstante, es preciso destacar que, mientras en el ángel es suficiente con el acto de querer iluminar para que el ángel inferior se vea iluminado con su luz, en el hombre – dada la opacidad de su cuerpo–, no solo se requiere de palabras sensibles, sino de ser capaz, a través de ellas, de comunicar lo que lleva en el interior. Por eso dice el Aquinate: “Compete al sabio el poder de enseñar en cuanto que puede expresar con palabras el concepto interior para poder llevar a los demás al conocimiento de la verdad”<sup>1538</sup>.

El que sabe, el que ha entendido puede enseñar porque sabe, pero si no es capaz de expresar con sus palabras o signos sensibles aquello que sabe, por mucho que quiera iluminar al discípulo, este no será iluminado. Por eso es que la palabra concebida por el maestro humano ha de estar penetrada por un sincero amor a su discípulo que le lleve de tal modo a querer su bien, que disponga y ordene las palabras para que sean adecuadas a mover al alumno a generar en sí mismo la ciencia. Para el que sabe, no es difícil expresarlo, contarlo a otro, pero esto no es necesariamente iluminar y enseñar. Ya hemos dicho que la causa principal del saber es el propio discípulo, de tal modo que, si los signos sensibles impiden al alumno realizar los silogismos que hacen saber, no habrá podido adquirir la ciencia. El amor al discípulo ha de concretarse en un esfuerzo claro y decidido por adecuar el lenguaje exterior a la capacidad del discípulo, para hacer que aquello que el maestro guarda en el interior llegue a oídos del discípulo como los signos sensibles adecuados que le permitan causar la ciencia en su propio interior. Sobre esto señala Martínez:

Solo por este amor la educación tiene sentido y puede ser denominada como tal (...) solo por este amor el educador mirará con respeto al educando, tratando de conocerle, de ponderar sus capacidades y poniendo como fin de su actividad la virtud de la que adolece; solo por este amor se esforzará por ser paciente, exigente, constante..., solo por este amor se considerará realmente educador, perfecto en la

---

<sup>1537</sup> *Aliquid enim est in se lucidum, quod alia illuminare non potest* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.9, a.4, in c.).

<sup>1538</sup> *In tantum enim ad sapientem vel scientem pertinet posse docere, in quantum potest interiorem conceptum verbis exprimere, ad hoc quod possit alium adducere ad intellectum veritatis* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.181, a.3, ad 2).



virtud o en la ciencia que le falta a su alumno, mas humilde por su condición de agente secundario, que debe ir desapareciendo mientras que el discípulo crece<sup>1539</sup>.

En definitiva, ese amor lleva a que el maestro descienda hasta el discípulo para encarnar en sus palabras sensibles, gestos y actitudes, la sabiduría que guarda en su interior y por la cual puede elevar al discípulo. Bien vale recordar el ejemplo de la misma Pedagogía divina que, para enseñar a los hombres y conducirlos a su mayor bien, por un designio libre de su Voluntad, se abaja al punto de hacerse en todo igual al hombre, salvo en el pecado, para hacerle manifiesto los secretos insondables de su mismo Sagrado Corazón.

La acción iluminativa del maestro, al estar fundada en la profundidad de la ciencia y en la rectitud de la voluntad, se ordena a intentar que el discípulo pueda también tener lo que él tiene para transmitir la ciencia. Las palabras del maestro son luz amorosa para el interior del discípulo que, movido por ese mismo amor, dispone su corazón para recibir la ciencia que el maestro tiene para comunicarle. La donación comunicativa, dice Tomás de Aquino, “vívida en el diálogo, en un diálogo amorosamente humano, las palabras contundentes gratuitamente ofrecidas dan fruto interior, de manera tal que el discípulo de pocas cosas oídas muchas cosas buenas anuncie”<sup>1540</sup>. Por eso, no hablamos de un amor vinculado a sentimentalismos o romanticismos dulzones, sino a un amor fundado en la voluntad que quiere con firmeza el bien del alumno. Desde ese amor, el maestro quiere que el discípulo sepa, y sepa por sí mismo, dependiendo menos de él. Quiere que el alumno llegue a poseer en su interior la ciencia que él mismo posee porque es ella el bien del entendimiento y lo que le acerca más al conocimiento profundo de la realidad. Quiere que forme en sí mismo también la noticia amada, para difundir a otros el conocimiento. De modo que el verdadero maestro no solo hace discípulos que dependan permanentemente de sí mismo, sino que hace discípulos que pueden a su vez generar la ciencia por sí mismos y enseñar a otros. Dicho más simplemente, el amor del maestro por su discípulo va llevando a que este dependa cada vez menos de la ciencia de su maestro, que sea capaz de obrar cada vez más por sí mismo y difundir la ciencia que en sí mismo posee y que ha recibido. Esta autonomía es la que constituye la verdadera libertad del educando que ahora, sin la ayuda del maestro, es capaz de penetrar en la realidad por sí mismo y de iluminar a otros. No aprende más el discípulo por aprender de modo autónomo, sin la presencia

---

<sup>1539</sup> MARTÍNEZ, E. “Memoria de sí y educación del otro. El autoconocimiento como fuente de la actividad educativa en el pensamiento de Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm. 8, 2001, p.84.

<sup>1540</sup> *Rectitudo autem sensus, quantum ad iudicium auditorum, Job XII: nonne auris verba diiudicat? Sed fecunditas quantum ad inventionem, per quam ex paucis auditis multa bonus auditor annuntiet* (TOMÁS DE AQUINO. *Rigans montes*, c. 3).

del maestro, sino que por aprender de la sabiduría del maestro llega a ser verdaderamente autónomo.

Pero este amor al discípulo por el cual el maestro quiere su bien y su perfección supone un amor anterior y fundamental para la acción comunicativa por la que el que enseña causa la ciencia en otro. Este amor no es otro que el amor a la misma verdad contemplada como bien perfectivo del propio entendimiento. Dicho más simplemente, el maestro no solo ha de conocer la verdad acerca de aquello que enseña, sino amar esa verdad en cuanto conveniente y perfectiva del propio entendimiento. En efecto, puede tenerse un pleno conocimiento de las verdades divinas y aun así no tener la capacidad de iluminar. Las creaturas pueden ser perfectamente conocidas por el maestro y, sin embargo, este ser incapaz de realizar una acción iluminativa. Es necesario que el maestro haya concebido un verbo, que sepa y conozca la realidad en profundidad, pero así concebido todavía no ilumina a otro. Es necesario considerar además la verdad así concebida en tanto que buena, conveniente para el propio entendimiento. Sin esta penetración especulativa del ente en cuanto que es bien del entendimiento, no es posible tener la necesaria tendencia o inclinación a comunicar lo contemplado.

En efecto, la palabra verdadera, que dice lo que el hombre ha entendido, en tanto que aparece como buena para el sujeto que entiende, es objeto del amor y, consiguientemente, se torna palabra amada, noticia amada, palabra del corazón. Es ese amor profundo por la verdad conocida y contemplada lo que le da al maestro esa inclinación a comunicarla y expresarla a otro. No podemos amar nada, nos enseña Tomás de Aquino, “si no lo concebimos con la palabra del corazón (*verbo cordis*)”<sup>1541</sup>. En efecto, la rectitud de la voluntad por la cual no solo se quiere el bien del discípulo, sino que también se ama la verdad, sostiene la tendencia del maestro a querer comunicar lo que está en su interior. Y es que, como señala Martínez siguiendo a san Agustín, “la palabra que surge no solo del entendimiento, sino de la voluntad que ama, se constituye en la palabra más perfecta, en *verbum cordis* o noticia amada”<sup>1542</sup>. Solo así es posible el diálogo amistoso que busca comunicar lo poseído a otro. Si se prescinde de esta dimensión de “amada” que ha de tener la palabra, le faltaría la necesaria dimensión de ser manifestada a otro, para que él también pueda concebirlo. Solo en la medida en que el que enseña concibe esa palabra como noticia amada,

---

<sup>1541</sup> *Nam amor procedit a verbo: eo quod nihil amare possumus nisi verbo cordis illud concipiamus* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. IV, cap. 24, n.13).

<sup>1542</sup> MARTÍNEZ, E. “Memoria de sí y educación del otro. El autoconocimiento como fuente de la actividad educativa en el pensamiento de Tomás de Aquino”, p.89; Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA. *De Trinitate*, IX, c. 8; ver también: CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 673.

aparece esa natural inclinación a manifestarla y, por tanto, a hacer de esa noticia no “su” noticia, sino una noticia tal que puede ser también concebida a su modo por el que aprende. En la medida en que lo concebido en el entendimiento del maestro es verdadero pero como noticia amada, se tiene la norma para querer adecuarse al entendimiento de otro de modo que este aprenda.

La consideración de algo como perfectivo es lo que lleva a la voluntad a moverse, no solo hacia el bien, sino a querer comunicarlo. En este sentido, es evidente que no basta que se contemple una cosa, sino que es preciso que en la contemplación tiene que estar la dimensión de bondad, la condición de amada de la noticia. Esto supone una intimidad con ella, un arraigo que nos lleva a la aspiración sapiencial, a la auténtica contemplación gustosa en la que se juzga algo como bueno. En efecto, si se contempla algo y se ve bueno, entonces se tiene un dinamismo por el cual lo que se quiere es comunicar. Si se considera algo solo como verdadero, desde luego que hay luz en el entendimiento, pero no alcanza a darse la iluminación, porque falta la dimensión comunicativa hacia otro. La enseñanza e iluminación es una acción que supone como principio la contemplación de la verdad y, por consiguiente, participa de la vida contemplativa. No obstante, como sabemos, la acción de enseñar es propia del entendimiento práctico por el que se busca una acción que redunde en el bien de otro. Pero este entendimiento no es diverso del anterior, sino como extensión de él. Solo en la medida en que la verdad contemplada aparezca como buena, el entendimiento especulativo puede devenir práctico. El entendimiento práctico es movido precisamente por el amor al bien, de allí que la palabra que brota de dicho entendimiento para ser comunicada es verdadera palabra del corazón, *verbum cordis*. Y es más íntima al maestro cuanto más expresa el amor que tiene el maestro por la verdad. Si no están íntimamente ligados, la contemplación de la verdad y el amor de la verdad como bien, la acción docente puede degenerar en un intelectualismo vacío y en un utilitarismo desolador.

El maestro aparece de este modo comprometido con la verdad y con el bien de la persona del discípulo, para el cual quiere el mayor bien posible que es el bien de la inteligencia y lo quiere según ha de querer el buen maestro: al comunicarle una palabra amada, una palabra que brota desde su propio corazón y en la que le comunica su propia vida. Así, es posible sostener que lo que se transmite educativamente es lo que se vive y lo que se vive es lo que se ha pensado en la soledad interior de un

pensamiento que se ha hecho propio<sup>1543</sup>. Y así, ya sea que no haya pensamiento; ya sea que lo haya, pero no se haya hecho propio; o se haya hecho propio pero no como palabra amada, habrá locución de parte del maestro, pero de ningún modo iluminación.

## **6.- La acción de enseñar como participación en el gobierno divino: Iluminación y difusividad de la bondad**

Hemos visto a lo largo de este capítulo que la acción de enseñar, la acción por la cual el maestro causa con su palabra la ciencia en el discípulo, contando con la acción de la razón natural de este, está ubicada en el orden del gobierno divino, esto es, en un orden de comunicación y difusión de la bondad, por el cual Dios conduce a su creación hacia Sí mismo. El principal motivo del acto creador y de la acción providente no puede ser otro sino la misma bondad, no para ser adquirida, sino para ser comunicada. La gloria de Dios, para la que el mundo es creado, es la manifestación de su bondad. Dios es, como hemos estudiado, la causa final de todas las cosas, la suma bondad y perfección. Cada una de las creaturas, por tanto, tiende a conseguir su perfección, que es semejanza de la perfección y bondad divinas.

El orden de la creación es, en efecto, orden de manifestación de la bondad. Dios crea y gobierna para que todas las creaturas lleguen a ser partícipes de su propio Bien. Por este motivo, el término más adecuado para nombrar a Dios en cuanto causa de las creaturas es el de “Bueno”, puesto que lo bueno es difusivo de suyo y el bien se difunde como fin. Así lo dice el Aquinate:

Causando, el bien es anterior al ser, como el fin lo es a la forma. Por este motivo, entre todos los nombres cuyo significado va referido a la causalidad divina, antes que el ser se pone el bien<sup>1544</sup>.

La línea de la causalidad, por tanto, es la línea de la bondad, de la comunicación de bien. El bien es difusivo y comunicativo de sí mismo. Dios, por tanto, es máximamente comunicativo y difusivo de sí, en tanto que es el Bien por esencia y no busca otra cosa al crear que hacer a otros partícipes de esa bondad. Pero no sería plena y perfecta dicha comunicación si no pudiera hacer que las creaturas participen de la causalidad, de la comunicación de bien a otras. Así, la misma comunicación del bien no puede darse si no hace a otros partícipes de la causación del bien. El orden del gobierno

---

<sup>1543</sup> Cfr. BARRIO MAESTRE, J. M. *El balcón de Sócrates. Una propuesta frente al nihilismo*, p. 51.

<sup>1544</sup> *Et sic, in causando, bonum est prius quam ens, sicut finis quam forma, et hac ratione, inter nomina significantia causalitatem divinam, prius ponitur bonum quam ens* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.5, a.2, ad 1).

divino, entendido como un orden de difusión de bondad, supone que Dios hace a las creaturas capaces de causar el bien en otras. Dios, en su infinita bondad, busca hacer que las creaturas participen de la causalidad de modo que se asemejen más perfectamente a Él, lo cual lo dispone a hacer a las creaturas capaces de gobernar a otras. Toda esa perfección que hay en las creaturas por la cual pueden ser verdaderamente causa de bien en otras, como cuando un padre educa a su hijo, un médico sana a su paciente o un pintor crea un bello cuadro, son manifestaciones de la bondad de Dios que busca hacer a las creaturas partícipes de su perfección comunicativa de bien. Dios gobierna contando con la acción propia de las creaturas que, a su vez, causan bienes en otras. Así lo dice el Aquinate en la cuestión 103 de la *Summa Theologiae*, cuestión que inicia el tratado del gobierno divino:

Como es fin de la gobernación llevar mediante ella a la perfección las cosas gobernadas, tanto mejor será el gobierno cuanto mayor perfección se consiga por el gobernante para las cosas gobernadas. Ahora bien, mayor perfección es si una cosa, además de ser buena en sí misma, puede ser causa de bondad para otras, que si únicamente es buena en sí misma. Y, por eso, de tal modo Dios gobierna las cosas, que hace a unas ser causas de otras en la gobernación<sup>1545</sup>.

Se aprecia aquí con claridad cómo el orden del gobierno está fundado en la comunicación de bien y perfección a las creaturas, pero además, se ve cómo se participa más plenamente del orden de la providencia, cuando además de poseer la bondad se es causa de la bondad en otros. Dios gobierna el universo sirviéndose de la acción causal de las creaturas, que son asociadas así a su divino plan. Es preciso, por tanto, que existan creaturas que no solo sean buenas, sino que sean causa de bondad en otras, creaturas que también comuniquen sus propias perfecciones a otros. Dios providente busca que las creaturas también sean providentes con respecto a otras inferiores en algún sentido.

Por eso, la línea suprema de comunicación de bien no puede ser simplemente que existan cosas buenas, sino que existan creaturas capaces de operación por sí mismas, pero de tal modo que esa operación sea causa de un bien en otro. En efecto, si consideramos el orden de la moción por el que una creatura mueve a otra comunicándole alguna perfección, es evidente que la mayor perfección está en hacer a otro capaz de causar. De allí que, si bien Dios concede a unas creaturas una

---

<sup>1545</sup> *Sed cum per gubernationem res quae gubernantur sint ad perfectionem perducendae; tanto erit melior gubernatio, quanto maior perfectio a gobernante rebus gubernatis communicatur. Maior autem perfectio est quod aliquid in se sit bonum, et etiam sit aliis causa bonitatis, quam si esset solummodo in se bonum. Et ideo sic Deus gubernat res, ut quasdam aliarum in gubernando causas instituat, sicut si aliquis magister discipulos suos non solum scientes faceret, sed etiam aliorum doctores* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.103, a.6, in c.).

determinada naturaleza con sus perfecciones propias, es preciso que algunas de ellas también sean capaces de comunicar esas perfecciones a otras, puesto que de ese modo se asemejan más perfectamente a la bondad divina.

Ahora bien, para mostrar este orden de difusión de bondad, en el comienzo del tratado del gobierno divino Tomás de Aquino pone como ejemplo la acción del maestro, el cual “no solo hace instruidos a sus discípulos, sino que los hace además capaces de instruir ellos a otros”<sup>1546</sup>. Se es más semejante a Dios, viene a decir, cuanto más bondad posea un sujeto, y aún hay más bondad en aquellos que son capaces de causar perfecciones en otro, como el maestro que causa un bien en su discípulo, haciéndolo a su vez a él capaz de enseñar la ciencia a otro. El Aquinate está a punto de considerar la perfección del orden del universo fundado en la manifestación de la bondad divina y el ejemplo que tiene en su consideración es el de la acción de enseñar.

El maestro aparece ya, desde el comienzo del tratado, como anticipando su presencia en el orden del gobierno divino por vía de la bondad difusiva. El modo como el maestro conduce a su discípulo hacia el conocimiento de la verdad, parece decir Tomás de Aquino, es semejante al modo como Dios gobierna el universo, de tal manera que así como este gobierna haciendo que las creaturas también gobiernen a otras, así el maestro causa ciencia con la finalidad de que el discípulo pueda llegar a ser maestro de otros. Podría ciertamente objetarse que la presencia allí del maestro es solo un ejemplo como cualquier otro. Sin embargo, en la cuestión 102 de la *secunda secundae*, hablando de las virtudes que son parte de la justicia, dice el Aquinate:

Pues el padre es el principio de la generación, educación, enseñanza y de todo lo relativo a la perfección de nuestra vida humana; en cambio, la persona constituida en dignidad es, por así decirlo, principio de gobierno sólo en algunas cosas, como el príncipe en los asuntos civiles, el jefe del ejército en los militares, el maestro en la enseñanza, y así en lo demás. De ahí el que a tales personas se las llame también “padres” por la semejanza del cargo que desempeñan<sup>1547</sup>.

Se aprecia en este texto –que no está en el contexto del gobierno divino, sino en el de las virtudes humanas– que los ejemplos son completamente distintos: El maestro solo

---

<sup>1546</sup> *Et ideo sic Deus gubernat res, ut quasdam aliarum in gubernando causas instituat, sicut si aliquis magister discipulos suos non solum scientes faceret, sed etiam aliorum doctores* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.103, a.6, in c.).

<sup>1547</sup> *Ita etiam persona quae quantum ad aliquid providentiam circa nos gerit, particulariter participat proprietatem patris, quia pater est principium et generationis et educationis et disciplinae, et omnium quae ad perfectionem humanae vitae pertinent. Persona autem in dignitate constituta est sicut principium gubernationis respectu aliquarum rerum, sicut princeps civitatis in rebus civilibus, dux autem exercitus in rebus bellicis, magister autem in disciplinis, et simile est in alijs. Et inde est quod omnes tales personae patres appellantur, propter similitudinem curae* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q.102, a.1, in c.).

aparece en tercer lugar. Al considerar en este caso aquello que es “principio de gobierno”, lo que tiene en la mente Tomás de Aquino no es primeramente al maestro, sino al príncipe y al jefe del ejército; sin embargo, cuando está considerando la acción en el orden superior del gobierno divino, entendido este como el orden de la manifestación de la bondad, se apoya en el ejemplo del maestro, no solo como el primero al que recurre, sino como el único. No hay otro ejemplo. Entonces es lícito preguntarse ¿por qué no poner a estos (príncipe y jefe del ejército) como ejemplos más semejantes al gobierno divino? ¿No son estas imágenes más adecuadas al gobierno que la del maestro que enseña a su discípulo la ciencia? No parece que Tomás de Aquino ponga al azar ninguno de los ejemplos que escoge y este no es una excepción.

En efecto, cuando se considera la difusión de la bondad, la mayor semejanza no se da con aquellos que solo comunican un bien, sino con los que comunican la perfección del causar. Así, el ejemplo no puede ser el de aquellos que gobiernan la sociedad política, porque solo gobiernan, pero no buscan que los gobernados a su vez lleguen a gobernar, sino que alcancen el bien personal en la comunidad. El maestro, en cambio, es el que busca comunicar de tal modo su saber que el discípulo adquiera la plenitud de ciencia que le hace capaz de comunicarla a otro, siendo esto más semejante a lo que ocurre en la gobernación divina. Por eso, al comienzo del tratado sobre el gobierno, la acción que tiene en su consideración Tomás de Aquino es la acción del maestro y ninguna más. Lo que, por otra parte, evidencia aún más la íntima relación que existe entre el gobierno divino y la comunicación de la verdad, esto es, la iluminación.

La inclusión de la acción del maestro en el orden de la difusión está también esbozada en la misma cuestión 11 *De Veritate*. Allí Tomás de Aquino sostiene que negar la causalidad del maestro derogaría “el orden del universo, compuesto de una ordenada conexión de causas y conforme al cual la causa primera, por la eminencia de su bondad, otorga a las otras cosas no solo el ser, sino también el ser causas”<sup>1548</sup>. En efecto, es la misma eminencia de la bondad divina el fundamento del orden del universo en el que los entes no solo son buenos, sino que son capaces de comunicar la bondad haciendo que otros puedan, a su vez, causarla. Esta capacidad que tiene un ente de comunicar su bondad es connatural al mismo orden querido por Dios. Los entes que causan perfecciones en otro, de tal modo que estos últimos puedan a su vez comunicarlas, se asemejan más a Dios y manifiestan más el orden divino. En relación

---

<sup>1548</sup> *Prima enim opinio excludit causas propinquas, dum effectus omnes in inferioribus provenientes, solis causis primis attribuit; in quo derogatur ordini universi, qui ordine et connexione causarum contextitur: dum prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint, sed et quod causae sint* (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.11, a.1, in c.).

con la actividad docente, por tanto, puede decirse que es la misma eminencia de la bondad divina la que ha querido que existan maestros que causen la ciencia en sus discípulos de tal modo que se haga más patente la bondad divina en el universo. No obstante la claridad del texto, la cuestión *De Veritate* no profundiza ni resuelve la cuestión que planteamos, puesto que permanece en el orden de la bondad.

Tenemos, entonces, que el maestro aparece en la línea de la difusión de la bondad, en tanto puede causar la ciencia en el discípulo, de manera que este también pueda ser capaz de enseñar a otro. No obstante, lo que resta por explicar es por qué, si todo lo que se comunica se hace en razón de su bondad, Tomás de Aquino solo considera la acción de enseñar en este orden. Dicho de otro modo, habiendo diversas acciones que comunican la bondad a otro, alguna perfección especial debe tener la acción de enseñar para ser considerada como la única acción por la que un hombre mueve a otro en el orden del gobierno divino.

A fin de mostrar convenientemente dicha superioridad y perfección del acto de enseñar, es preciso ligar la difusión de la bondad con aquello que es lo superior en el orden de la comunicación. De allí que sea necesario comprender qué otra dimensión está contenida en la difusión de bondad. En efecto, Dios comunica bienes a sus creaturas a través de su gobierno, pero ¿cuál es aquella cosa buena bajo la que se ordena todo el universo? O dicho de otro modo, ¿cuál es el bien mayor que Dios comunica a las creaturas y para cuya difusión ha decidido servirse de las mismas creaturas en su gobierno?

La respuesta que nos da Tomás de Aquino es que lo que primeramente aparece en la intención de Dios al causar y manifestar la bondad es que el Bien divino sea conocido y manifestado. Si difunde el bien, no es solo para que el bien exista, sino para que sea conocido y que sea conocido como Bien, que sea conocida la razón de bondad, puesto que de otra manera lo bueno no sería plenamente entendido. De allí la necesidad de que existan en el universo, como ya lo hemos señalado, seres inteligentes que puedan apreciar la bondad divina manifestada. En este sentido, aparece el conocimiento del bien como algo especialmente querido por Dios en orden a que se manifieste su gloria. Santo Tomás asume como tesis capital la afirmación de san Agustín: “A nosotros aprovecha conocer a Dios, no a Él [...] por lo que es evidente que Dios no busca su gloria para sí mismo, sino para nosotros”<sup>1549</sup>. Dios busca causar a sus creaturas el mayor bien posible: que Él mismo sea conocido. Dios, en tanto que se comunica a las

---

<sup>1549</sup> Ver CANALS, F. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre nuevo y renovador*. Tesis Tomistas, n. 23.



creaturas, es captado como bien; pero, en cuanto que es conocido por ellas, es captado como verdadero. De allí que el orden de la comunicatividad del bien supone también la difusión y manifestación de la Verdad Divina a las creaturas, esto es, la iluminación.

Esa comunicación de bondad que surge desde la voluntad divina es preciso que se ordene a que pueda ser conocida por alguien, pues de otro modo parece que carece de sentido dicha manifestación. Dios manifiesta su bondad para que dicha bondad sea conocida por una creatura inteligente. Por eso puede decir Tomás de Aquino que: “El último fin del universo es, pues, el bien del entendimiento, que es la verdad. Es razonable, en consecuencia, que la verdad sea el último fin del universo”<sup>1550</sup>. Ciertamente que el fin del universo es la difusión de la bondad, pero es también la manifestación de la Verdad, que la Verdad sea conocida. Bien y verdad no aparecen como contrarios o contradictorios, sino como íntimamente ligados. Y es que la verdad es un bien particular. Así lo dice Tomás de Aquino:

La voluntad y el entendimiento se incluyen mutuamente; pues el entendimiento conoce la voluntad y la voluntad quiere conocer al entendimiento. Así, entre las cosas que son orientadas hacia el objeto de la voluntad, también están incluidas las del entendimiento, y viceversa. De ahí que, en el orden de lo apetecible, el bien es tenido como universal, y lo verdadero como particular. En el orden de lo inteligible es al revés. Y en cuanto que lo verdadero es un determinado bien, se sigue que el bien es anterior en el orden de lo apetecible, pero no porque sea anterior en sentido absoluto<sup>1551</sup>.

El bien del entendimiento es la verdad y la verdad es el bien que Dios difunde a través de su acción iluminativa a las creaturas intelectuales. Si el bien es conocido, no es por su carácter de apetecible, sino por su verdad; del mismo modo, que la verdad se difunda y se comunique no es en razón de que sea verdadera, sino por su bondad. En efecto, la razón de bien es el fundamento de la difusividad. Dicho de otra manera, porque algo es bueno, se difunde y comunica a otros. De este modo todo lo que se comunica es un bien. Pero, ¿qué es aquello que más bondad causa en otro? Desde luego, la respuesta no puede ser el bien, porque todo lo que se comunica es bueno, como dijimos. Es preciso atender a los diversos bienes particulares. Y, entre ellos, la verdad aparece como lo superior. Ciertamente que el orden del gobierno es la difusión

---

<sup>1550</sup> *Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. I, cap. 1, n.4).

<sup>1551</sup> *Voluntas et intellectus mutuo se includunt, nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere. Sic ergo inter illa quae ordinantur ad obiectum voluntatis, continentur etiam ea quae sunt intellectus; et e converso. Unde in ordine appetibilium, bonum se habet ut universale, et verum ut particulare, in ordine autem intelligibilium est e converso. Ex hoc ergo quod verum est quoddam bonum, sequitur quod bonum sit prius in ordine appetibilium, non autem quod sit prius simpliciter* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.16, a.4, ad 1).

del bien, pero lo que nos dice Tomás de Aquino es que la verdad es un bien particular y es ese precisamente el bien que es lo supremo a ser comunicado. De esta manera, la razón de iluminación está contenida en la difusión de lo bueno como aquello que hay de más perfecto para comunicar.

La bondad que se difunde es en orden a que Dios sea manifestado y conocido. Si lo consideramos desde la línea de la difusión de la bondad, todas las creaturas comunican un bien al actuar. Pero ubicados en la línea suprema de la comunicación de esa bondad, el bien más perfecto para ser comunicado es la Verdad. Es cierto que la salud, por ejemplo, como bien particular que es, supone una comunicación de bondad por la que un hombre comunica una perfección a otro hombre, pero no es lo más perfecto a ser comunicado, pues no dice relación con la perfección última a la que está ordenado todo el universo. De esta manera, no puede ser la acción de sanar aquella que se considere como suprema en el orden del gobierno. Si bien sanar y enseñar son acciones semejantes, en el orden del gobierno divino, la acción de enseñar es superior y más plena, porque el bien particular que se comunica es más perfecto.

Dios quiere ser conocido en sí mismo y a través de sus creaturas y todo lo demás que se quiere o intenta está ordenado a dicho conocimiento, por lo que la mayor difusión de bondad, el modo más perfecto de causar bondad en otra creatura no puede estar en la producción de objetos, ni en el gobierno de las sociedades o el restablecimiento de la salud al organismo –todos bienes en sí mismos–, sino que se encuentra en la línea de la iluminación, de la manifestación de la verdad divina. El maestro aparece en este orden de bondad difusiva realizando aquello que es lo supremo: manifestar la verdad, bien del entendimiento, a otro.

El acto más puro y perfecto de Dios es darse por amor, gratuita y generosamente para que otros lleguen a gozar de las perfecciones divinas. Su amor más profundo por las creaturas lo manifiesta dándose a conocer. “Esta es la vida eterna, que te conozcan a Ti, Dios verdadero”<sup>1552</sup>. Por eso, podemos preguntarnos ¿cuál es el acto más semejante a este que puede hacerse en el orden de la moción de un hombre sobre otro? Dicho de otro modo, ¿qué es lo más semejante a Dios en el orden del gobierno divino? Pues no otra cosa sino manifestar a otro gratuitamente lo que se tiene poseído en orden a que se haga manifiesta la Verdad divina, y esto es enseñar. El maestro que en sí mismo posee la ciencia arraigada en su interior se da a sí mismo para que otros

---

<sup>1552</sup> Jn 17, 3; Ver también: “Pues la vida fue manifestada, y nosotros la hemos visto y damos testimonio y os anunciamos la vida eterna, la cual estaba con el Padre y se nos manifestó” (1 Jn 1, 2).

lleguen mediante su iluminación a conocer la verdad de las cosas y la Verdad divina. Por eso es que el orden de la difusión de la bondad y el orden de la iluminación se sintetizan de manera especial en la acción de enseñar haciendo que sea esta la acción más perfecta que puede hacer un hombre sobre otro. Esto lo hace más claro y manifiesto Tomás de Aquino al hablar precisamente de la iluminación de un ángel sobre otro. Dice el Aquinate en la q.106:

Todas las criaturas se asemejan a la bondad divina en difundir a otras el bien que poseen; pues comunicarse es propio del bien. Vemos que incluso los agentes corporales comunican a otros su semejanza en la medida de lo posible. Por lo tanto, cuanto más participan las causas de la bondad divina, tanto más aspiran a transmitir a otros sus perfecciones<sup>1553</sup>.

Comunicarse es lo propio del bien, el bien es difusivo de sí mismo, por eso cuanto más se asemejan las criaturas a la bondad divina más tienden a transmitir aquello que poseen. De esta manera, nos aparecen vinculados “transmisión” y “bondad” en el orden superior del gobierno. De allí que, cuanto más bueno es un ente, más busca comunicar lo que tiene como suyo, a la vez que más perfecto es lo que tiende a comunicar. Los seres superiores que participan más de la bondad divina, difunden más perfectamente el bien y tienden a comunicar bienes más espirituales. Pero evidentemente no se resuelve la cuestión solo con la consideración de la línea de la bondad, puesto que es posible encontrar diversos tipos de bienes. Por eso, sigue diciendo el Aquinate:

Con mayor razón, pues, los santos ángeles, que participan plenamente de la bondad divina, comunican a los inferiores todo lo que ellos perciben de Dios. Sin embargo, esto no es recibido por los inferiores de manera tan plena como está en los superiores, por lo cual los superiores permanecen siempre en un orden más elevado y son poseedores de ciencia más perfecta, así como una misma cosa es entendida por el maestro más plenamente que por el discípulo que aprende de él<sup>1554</sup>.

En efecto, el grado más perfecto de participación en la bondad divina supone en los ángeles la comunicación, no de cualquier bien, sino de la verdad que han conocido acerca de Dios, lo cual se realiza a través de una iluminación de parte del ángel superior al inferior. Habíamos vinculado bondad y transmisión, por lo que ahora se aprecia que, si es mayor la bondad, es más plena la comunicación o, dicho de otro

---

<sup>1553</sup> *Omnes creaturae ex divina bonitate participant ut bonum quod habent, in alia diffundant, nam de ratione boni est quod se aliis communicet. Et inde est etiam quod agentia corporalia similitudinem suam aliis tradunt, quantum possibile est. Quanto igitur aliqua agentia magis in participatione divinae bonitatis constituuntur, tanto magis perfectiones suas nituntur in alios transfundere, quantum possibile est* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.106, a.4, in c.).

<sup>1554</sup> *Multo igitur magis sancti Angeli, qui sunt in plenissima participatione divinae bonitatis, quidquid a Deo percipiunt, subiectis impartiuntur. Non tamen recipitur ab inferioribus ita excellenter sicut est in superioribus. Et ideo superiores semper remanent in altiori ordine, et perfectiorem scientiam habentes. Sicut unam et eandem rem plenius intelligit magister, quam discipulus qui ab eo addiscit* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.106, a.4, in c.).

modo, es más perfecto lo comunicado. De manera que el orden más pleno de bondad es el de la comunicación iluminativa, el de la manifestación de la verdad a otro. Precisamente porque la causalidad de los ángeles participa de modo superior de la bondad divina, pueden iluminar a los inferiores, manifestándoles la verdad que conocen. Es decir, se afirma que el orden supremo se da en razón de la comunicación de lo bueno, pero el bien mayor que han de comunicar para que su acción sea más perfectamente semejante a la acción de Dios es la Verdad. Se ve, entonces, cómo Tomás de Aquino, para dar razón de la iluminación angélica en el orden del gobierno divino, se funda en la comunicación y difusión de la bondad. Un ángel ilumina en la medida en que participa de la bondad divina de modo superior. Todo lo cual se da de modo semejante en la acción del maestro humano.

Así como Dios nos comunica su perfección, también pertenece a la perfección del maestro comunicarse, transmitir aquello que tiene arraigado en su interior, lo cual supone abundancia de bien y verdad, plenitud de ciencia engendrada en las verdades eternas. Esa comunicación a otros de la verdad que realiza el maestro es más perfecta incluso que la simple contemplación de la verdad, puesto que se asemeja más a la acción divina. Por eso, cuanto más gratuitamente busque el maestro comunicar la verdad, más perfectamente se asemeja a Dios. Mejor imita el maestro la bondad divina, cuanto más gratuitamente busca iluminar a otros. El maestro imita más a Dios y participa más de su providencia, cuanto más perfecta sea la ciencia que posee y más arraigada esté en la luz de su entendimiento, puesto que de ese modo se vuelve más plenamente difusivo de lo que tiene poseído. Es por eso que en este orden se entiende mucho más la afirmación de Tomás de Aquino que comentábamos anteriormente, según la cual es más perfecto iluminar que lucir. Esto último es, al igual que la iluminación, dar luz, no obstante es un dar que tiene como término al mismo objeto que luce. Iluminar, en cambio, tiene como término el objeto iluminado. Siendo más semejante a la bondad de Dios la comunicación a otro de lo bueno, es claro que iluminar es más perfecto que lucir. Se entiende, entonces, que no hay una acción más perfecta en ese orden de gobierno que esta por la que se manifiesta a otros la Verdad divina. El maestro se habla a sí mismo en una conversación profunda en su interior, pasando de ese modo de la ciencia habitual a la actual y, fundado en dicha locución interior, transmite, a través de una palabra exterior, la bondad y la dulzura de la verdad, con el fin de que sea oída y entendida por otro. Junto con ser la acción más perfecta, es preciso decir también que es la más gozosa. En efecto, si el gozo es la posesión del bien que se ama y no hay un bien mayor que el de comunicar a otro hombre la verdad

que se tiene poseída, es evidente que en el orden del gobierno divino, la acción más gozosa es la acción de enseñar.

Por eso, creemos que solo siguiendo la línea de la iluminación puede entenderse por qué Tomás de Aquino considera la acción de enseñar como la única ubicada en el orden del gobierno divino. Si solo estuviera fundado en la difusión de la bondad, cuando se trata de la acción de un hombre sobre otro, necesariamente el Aquinate tendría que haber considerado otras acciones, tales como gobernar, educar o incluso sanar. Sin embargo, no las considera. Y esto porque el orden está pensado según la difusión de aquel bien que es el superior en orden a que las creaturas se asemejen más a la bondad divina, y este no es otro que el conocimiento de la Verdad. Por eso, en el orden de la iluminación, cuando se piensa en una acción que realice un hombre sobre otro de modo que pueda causarle el mayor bien posible según su propia naturaleza, la enseñanza de la verdad aparece como aquello más propio y único a lo que todo lo demás se encuentra como subordinado. Así la consideración del orden del universo querido por Dios nos hace aparecer con todo su esplendor la razón más profunda de la existencia y necesidad de los maestros. Si nos ubicamos en el orden del gobierno divino, esto es, en el orden de la moción de las creaturas al bien, el maestro humano aparece como formando parte de un orden manifestativo de un bien superior, de modo que se asemeja con su acción del modo más sublime y perfecto posible a la acción de Dios, que manifiesta su bondad a las creaturas a través de su Luz.

Es cierto que Dios ha querido los maestros por el bien del mismo género humano, que de ese modo puede alcanzar el grado superior de la cultura que le posibilita a cada hombre vivir como tal. En efecto, es designio divino que el hombre sea como es, con su naturaleza propia y específica: una unidad sustancial de cuerpo y alma racional. Siguiendo ese orden, la sabiduría divina ha previsto que el hombre avance hacia su perfección adquiriendo conocimientos verdaderos, universales y necesarios, esto es, adquiriendo ciencia. Para ello, cuenta con un poder activo capaz de generarla por sí mismo: la luz de su entendimiento agente, que es participación de la Luz divina. Dios ha creado al hombre con capacidad de acción, con un obrar que le es propio. Sin embargo, esa misma naturaleza humana es la que exige la ayuda de la actividad docente. La radical ordenación del hombre a la vida social, así como su natural condición de mortal, hace necesario que la ciencia no solo sea adquirida y acrecentada, sino comunicada de una generación a otra para que pueda así ser conservada. Para posibilitar que el género humano pueda participar cada vez más plenamente de la verdad divina, Dios ha querido la generación, crecimiento y transmisión de la sabiduría a través de los

maestros, que constituyen una tradición para la humanidad comunicando aquello que han recibido. De otro modo, no podría llegar el hombre a alcanzar el dominio del mundo en el que vive, ni su propia y radical perfección.

No obstante, cuando se piensa esto más propiamente en el orden superior del gobierno divino, aparece una dimensión de mayor profundidad para dar razón de la actividad docente. Y es que el fin del universo desde la perspectiva de la causa primera consiste, como se ha visto, en la difusión de la bondad, con el concurso activo de los agentes creados. Dios no ha querido obrar solo, sino gobernar a través de causa segundas para comunicar su bondad. Refiriéndose a la acción de los ángeles sobre los hombres, Tomás de Aquino manifiesta este orden, del siguiente modo: “En Dios (...) está la suma providencia. Y hace su providencia para con los hombres por medio de los ángeles, no por insuficiencia, sino por el orden de su sabiduría”<sup>1555</sup>. Pero si se añade que esta difusión está pensada según la iluminación, el fin del universo se alcanza en la medida en que se llegue a manifestar plenamente la Verdad divina, en que Dios mismo sea conocido y amado. El maestro, cuya acción propia es la de manifestar la verdad a otro causando en él la ciencia, ubicado en este orden, aparece cooperando con Dios del modo más perfecto posible, puesto que esa acción es la que más se asemeja a la divina bondad. No obra solo para que el discípulo aprenda algo que no sabía de modo más fácil y con prontitud, sino para responder a un orden pensado y querido por Dios, lo cual queda claramente manifiesto en el pensamiento de Tomás de Aquino, puesto que al referirse al primer hombre afirma que “fue instituido como padre e instructor del género humano”<sup>1556</sup>. Este texto revela que, aun no habiendo discípulo alguno que necesitase adquirir la ciencia, el primer hombre fue creado con plenitud de ciencia para que desde allí pudiera cooperar con el gobierno divino a enseñar no solo a sus hijos, sino a todo el género humano. No entiende Tomás de Aquino la enseñanza como un acto de tipo accidental que puede subsanar una determinada carencia de conocimientos en un sujeto particular, sino que es mucho más, es el modo de participar el hombre en la perfección y crecimiento de la misma humanidad y de manifestar de ese modo, más propiamente, la gloria de Dios.

El maestro, por tanto, aunque perfecciona la inteligencia del discípulo, no encuentra su razón de ser, primeramente, en remediar esa imperfección, sino que su sentido se

---

<sup>1555</sup> *Deus est custos primus et principalis, apud quem summa providentia residet: nec est propter suam insufficientiam quod suam providentiam de hominibus exequitur per Angelos, sed propter ordinem suae sapientiae* (TOMÁS DE AQUINO. *In II Sent.*, d.11, q.1, a.1, ad 1).

<sup>1556</sup> *Esse perfectum in scientia fuit individuale accidens primi parentis, in quantum scilicet ipse instituebatur ut pater et instructor totius humani generis* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.101, a.1, ad 1).

realiza por el modo perfecto de comunicar. Ciertamente que enseña al que no sabe, remediando así una imperfección, pero es en razón de la comunicación de lo perfecto que el maestro es querido por Dios. Por supuesto que los hombres, por su luz intelectual, pueden como vimos extensamente adquirir la ciencia por sí mismos. Más aún, hemos visto cómo manifiesta más perfección aquel que genera la ciencia por sí mismo, que aquel que la aprende de otro. Pero, a pesar de ello, Dios ha querido los maestros. Pudiendo el hombre aprender por sí mismo, podría pensarse que es el maestro una especie de mal necesario; sin embargo, ubicados en el orden superior del gobierno divino, en el que lo que es formal y propio es la comunicación del bien, según la línea de la iluminación, aparece el maestro como aquel que colabora más estrechamente con Dios en la conducción del universo a su fin último al iluminar a otros con la luz de la verdad divina. Dios ha querido efectivamente que el hombre alcance la ciencia por sí mismo, pero, en orden a manifestar más plenamente su bondad, su perfección y su gloria, ha querido un orden tal en el que lo superior sea la iluminación de unas creaturas a otras para que ese bien y esa gloria sean plenamente manifestados.

De allí que afirmemos que es en razón de la plenitud (*ex plenitudine*) que Dios ha querido a los maestros, no solo en razón de la imperfección que puede tener un hombre al carecer de ciencia. La enseñanza es de tal modo natural al ser humano que el mismo Tomás de Aquino nos enseña que, incluso en el estado de justicia original, el hombre hubiese necesitado de maestros, no por la imperfección de su naturaleza, sino por la perfección del orden del universo. Así dice el Aquinate que:

En el estado de inocencia, los niños no habrían nacido con la plenitud de ciencia, sino que la iban aprendiendo con la propia experiencia o con la ajena a lo largo del tiempo y sin dificultad, preguntando y averiguando<sup>1557</sup>.

En efecto, incluso en el estado de justicia original hubiesen sido necesarios los maestros, puesto que la adquisición progresiva de la ciencia hasta llegar a su perfección no es efecto de una imperfección o mal; no se debe solo a que el hombre es ignorante o carece de ciencia, sino que emana del modo de ser del hombre que busca comunicar a otros la ciencia que posee, haciendo que se manifieste más plenamente la bondad divina, que ha querido conducir a todo el universo hacia sí mismo, contando con la acción propia de las mismas creaturas. Por eso, el maestro es signo actual del

---

<sup>1557</sup> *Et ideo dicendum est quod pueri in statu innocentiae non nascerentur perfecti in scientia; sed eam in processu temporis absque difficultate acquisivissent, inveniundo vel addiscendo* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.101, a.1, in c.).

don de sí para el bien de otro, es verdadera luz para sus discípulos, que encuentran de ese modo el camino a la verdad a la que están naturalmente inclinados.

\*\*\*

En este último capítulo hemos visto cómo la acción de enseñar adquiere su más pleno sentido y fecundidad al ser considerada en el orden del gobierno divino, como una locución iluminativa. Este es un orden por el que Dios difunde su bondad, contando con la causalidad de las creaturas, que también se hacen partícipes de esa difusión asemejándose así a la bondad de Dios. Pero, en la mente de Tomás de Aquino, dicho orden está pensado según la difusión de un bien particular: la verdad divina. Este y no otro es el fin hacia el que Dios conduce a toda la creación. Por eso es que el orden del gobierno puede leerse siguiendo la vía de la iluminación. Así entendido, según la comunicación que hace Dios de su propia Luz a las creaturas, se entiende más claramente que, al plantearse la acción más perfecta que puede haber entre un hombre sobre otro hombre, sea esta la iluminación del maestro. Por ello, la acción de enseñar aparece como una locución iluminativa por la que el maestro humano comunica la ciencia que está arraigada en su corazón en una palabra exterior que es signo de su misma vida íntima. Dicha palabra contiene la luz propia de su entendimiento y tiene el poder suficiente para iluminar a su discípulo, aunque posea el mismo grado de perfección intelectual que da la posesión de la naturaleza humana. De este modo, la acción del maestro no aparece como una acción por la que se busca colmar una perfección, sino que se presenta como la acción que brota de la plenitud de ciencia y de luz poseída por el maestro. En tanto que imperfecto, el hombre tiende a buscar la ciencia para alcanzar su plenitud; pero, en tanto que posee la ciencia en acto, tiende a comunicarla, a darla a otro para que este se ordene al perfeccionamiento de sí mismo. De este modo, no hay una acción más plena de un hombre sobre otro que la de enseñar la verdad.



## CONCLUSIONES

En esta investigación se ha pretendido realizar una consideración metafísica de la acción de enseñar, siguiendo las enseñanzas de Tomás de Aquino. No se ha seguido un análisis meramente histórico, ni pedagógico, ni antropológico, sino que se ha intentado realizar un estudio sobre la acción del maestro desde sus principios últimos y más radicales. Esta formalidad metafísica nos ha posibilitado ver y entender la acción del maestro con una mayor profundidad y elevación. Ahora es pertinente extraer algunas conclusiones del trabajo realizado.

La enseñanza de Tomás de Aquino sobre el acto del maestro resulta de una profundidad y de una actualidad admirable. De modo sintético se puede decir que el maestro enseña verdaderamente a su discípulo, es decir, es causa real de la ciencia en el entendimiento del que aprende. No obstante, ejerce esa causalidad como causa coadyuvante y auxiliar. No enseña el maestro asumiendo un rol exclusivo y protagónico que reduce al discípulo a una condición de pasividad y de completa falta de participación en el proceso de la adquisición de sus conocimientos, al modo del escultor que modela y transforma el mármol desde el exterior. La función del maestro es fundamental, pero consiste en ayudar a la razón natural o agente intrínseco a que se desarrolle, administrándole aquellas cosas con las que esa potencia puede actualizarse. En la acción de enseñar, según la entiende el Aquinate, el discípulo es la causa principal de la adquisición de la ciencia en su propio entendimiento, es en virtud de una capacidad propia que puede adquirir el conocimiento. La ciencia se genera desde la interioridad del propio sujeto que aprende, el cual posee una luz en su entendimiento, una luz participada de la Luz divina, que es aquella por la que puede juzgar por sí mismo sobre la realidad de las cosas a partir de los principios más universales y últimos. Enseñar es, por tanto, ayudar por medio de signos a pasar al discípulo de los primeros conceptos universales y axiomas, a conclusiones particulares que manifiesten lo que las cosas son. Cuando alguien muestra a otro lo que no está contenido en los principios evidentes, o no parece estar incluido, entonces no hay propiamente enseñanza, porque no se produce ciencia, sino a lo sumo, opinión o fe. La ciencia la constituyen las conclusiones que necesariamente se siguen de los principios primeros evidentes y que han de defenderse con total certeza. Si el alumno no realiza los actos intelectuales que suponen la adquisición de la ciencia, no se habrá producido el aprendizaje y, por consiguiente, no habrá habido enseñanza alguna. El maestro interviene desde el exterior en esa acción interior del discípulo, no siendo un obstáculo

ni una limitación, antes al contrario, un fortalecimiento y una mejora para el mismo discípulo.

Al estudiar el pensamiento del Aquinate lo anterior aparece con total claridad. El maestro causa el saber, pero no puede causarlo intrínsecamente: no le comunica la luz intelectual, ni la capacidad, ni le puede suplir en el proceso de gestación de los conceptos. El maestro no entra en lo interior. Solo le compete ayudar desde fuera, con signos, con palabras, con la manifestación de lo que él ya sabe, para que el discípulo realice el proceso desde lo que ya conoce hasta lo que aún no puede demostrar. Todo conocimiento se inicia en algo ya conocido. El camino hacia el saber es personal, es del entendimiento de cada uno. En modo alguno ha sostenido nunca el Angélico que el maestro tuviese la principalidad en la acción de enseñar, ni que el discípulo solo tuviese una actitud pasiva y receptora, sin involucrarse en la adquisición de su propio aprendizaje, ni mucho menos que el conocimiento debiese reducirse a la sola retención memorística. Por el contrario, su manera de entender la enseñanza no solo reivindica la acción causal del maestro frente a las pedagogías de origen socrático o platónico, sino que además deja sin sustento las críticas de aquellas nuevas pedagogías que acusan a la enseñanza tradicional de no considerar al educando como el principal actor del proceso educativo.

El maestro, según santo Tomás, es verdadera causa de la ciencia, es verdadero comunicador de saber al discípulo, es quien le ayuda a pensar y reflexionar sobre toda la realidad y, sin embargo, no es la causa principal del aprendizaje, sino una ayuda y un auxiliar. Ahora bien, que no sea causa principal, no significa que quede relegado a una mera presencia accidental o que no posea un lugar importante e irremplazable en la acción educativa. En efecto, la acción del docente es esencial en la actividad educativa. Desde luego que no se asemeja a la de un escultor, que exteriormente es causa principal y única de la escultura, pero sí que tiene una acción e importancia semejante a la del médico. Así como este desde el exterior ayuda a la naturaleza del enfermo confortándola y administrándole medicinas que a modo de instrumentos causan la salud en el enfermo, de igual modo el maestro ofrece instrumentos o signos con los que la razón del discípulo aprende o conoce en acto lo que previamente conocía en potencia. La luz del entendimiento del discípulo es la causa interna de la ciencia, así como la naturaleza es la causa interna de la salud del paciente. No obstante, siendo acciones semejantes, la acción de enseñar es más perfecta que la acción de sanar, en tanto que causa una perfección que es más interior y más propiamente humana que la que supone la salud.

Ahora bien, esta misma doctrina, que Tomás de Aquino ha mantenido prácticamente inalterada desde sus primeras reflexiones en *Scriptum super Sententiis* hasta la *Summa Theologiae*, aparece en esta última obra en un lugar original. El Angélico la sitúa en el “Tratado sobre el gobierno divino” (I, q.103-q.119) cuando se refiere a las acciones por las que un hombre mueve a otro hombre (I, q.117, a.1). ¿Por qué ha sido allí considerada? ¿Qué relación hay entre la acción del maestro y el orden de la providencia y del gobierno divino de todo el universo? El lugar de la cuestión ha sido, de modo particular, lo que nos ha interesado en este estudio. No hemos querido tratar tanto acerca del acto del maestro como del orden en el que dicho acto ha sido estudiado. En efecto, trata el Aquinate sobre la acción de enseñar en el contexto de la cuestión sobre el gobierno divino cosa que en sí mismo ya sorprende, pero más admirable es que en ese orden solo considera dicha acción. Muchas son las acciones por las que un hombre puede comunicarle una perfección a otro y, sin embargo, Tomás de Aquino no las considera, sino que solo coloca la acción del maestro. Esto nos ha llevado a plantearnos las dos cuestiones que resumen nuestra investigación:

a.- La cuestión de por qué está situada allí y por qué es la única;

b.- La cuestión más profunda acerca de si el hecho de estar allí considerada posibilita una visión más fecunda sobre la acción del maestro.

Con respecto a lo primero (a), hemos dado dos razones fundamentales:

1.- La primera razón está fundada en la acción creadora de Dios que ha querido como fin último de todo el universo que la verdad sea manifestada. A la luz de esa finalidad, en el orden de la moción de las creaturas al fin, es claro que la acción de enseñar la verdad aparece como la acción más universal y más perfecta, a la cual se ordenan todas las demás acciones, pudiendo todas las demás ser referidas a esta como a su principio primero.

2.- La segunda razón está fundada en la acción de la creatura, más propiamente, en la acción más propia y específica del hombre. Siendo el hombre un viviente intelectual, esto es, un ser que vive de los razonamientos y del arte, en expresión de Aristóteles, es evidente que la acción más perfecta es la contemplación de la verdad. Sin embargo, en el orden del gobierno divino, la primacía debe buscarse entre las acciones por las que se comunique una perfección a otro y, a la vez, se aproximen más a lo contemplativo. En ese contexto, la acción más perfecta es la enseñanza, que aunque sea una acción

de la vida activa, es la más próxima a la contemplativa puesto que es como una extensión de ella, ya sea porque procede de la contemplación, ya sea porque se ordena a ella.

Podemos concluir, entonces, que en el orden del gobierno divino, que es el orden de la moción al bien, la acción de enseñar aparece como la única posible de ser considerada puesto que se trata de mover al discípulo sobre aquello que es más propiamente humano y a lo cual han de reducirse todas las demás acciones: el conocimiento de la verdad. De esta manera, la acción del maestro es la que posee más universalidad y perfección.

Con respecto a lo segundo (b), hemos podido apreciar que es posible comprender más plena y perfectamente la acción de enseñar si se la considera en ese orden superior del gobierno divino. En efecto, nuestro estudio nos ha mostrado que lo novedoso de la doctrina tomista sobre la acción de enseñar radica en que por estar considerada en ese orden superior hace más fecunda la comprensión de la acción del maestro, manifestando más propiamente la naturaleza de la misma. Dicho de otro modo, el Aquinate no solo enseña al exponer su doctrina, sino que enseña por el orden, esto es, le hace decir a la acción del maestro cosas que, de no estar en dicho orden contenida, no se podrían apreciar del todo. Entre los diversos aportes que hemos visto al entender la acción de enseñar en el orden del gobierno divino se encuentra:

1.- En primer lugar, la posibilidad de considerar el orden del gobierno divino en relación con la manifestación de la verdad, esto es, según la línea de la iluminación. La misma presencia de la acción de enseñar en el Tratado del gobierno de la *Summa Theologiae*, nos ha permitido profundizar sobre la razón por la que está allí considerada, pero a la vez, nos ha posibilitado realizar una relectura de todo el tratado siguiendo la línea de la manifestación de la verdad a otro. El hecho de encontrarse la acción de enseñar en relación con la moción de un hombre sobre otro hombre, precedida de la iluminación entendida como moción propia de un ángel sobre otro y de un ángel sobre un hombre, nos ha conducido a descubrir cómo todo el tratado está pensado en esa línea iluminativa. Más aún, no solo la acción de las creaturas se puede considerar siguiendo la iluminación, sino que Dios mismo puede ser considerado como aquel que conduce a sus creaturas a su plenitud mediante una iluminación. En efecto, parece natural vincular este tratado con el inicio de la *Summa contra gentiles*. En ella el Aquinate sostiene que “el último fin del universo es, pues, el bien del entendimiento, que es la verdad. Es

razonable, en consecuencia, que la verdad sea el último fin del universo”<sup>1558</sup>. Siendo entonces el conocimiento de la Verdad divina aquello hacia donde está ordenada toda la realidad, es muy razonable pensar que Dios conduce a las creaturas intelectuales a través de una acción iluminativa, no solo directamente, esto es, iluminando Él mismo a los entendimientos creados, sino sirviéndose de la iluminación de las mismas creaturas. Dios ilumina, pero también el ángel y el hombre participan de esa acción iluminativa dando a conocer la verdad a otros. Dios gobierna iluminando y las creaturas participan en dicho gobierno del mismo modo. De allí que al estar considerada la acción del maestro en ese orden es posible entenderla como una acción por la que el maestro ilumina a su discípulo. Aunque santo Tomás no menciona explícitamente en la cuestión 117 el término “iluminación” al referirse a la acción docente, se aprecia con claridad cómo el orden del tratado permite sostener que el maestro verdaderamente ilumina a su discípulo. El maestro, en este orden, nos aparece como siendo luz para aquel a quien le enseña, una luz que le permite a este último poder ver lo que antes y por sí mismo no podía, a la vez que como una luz fortalecedora que le capacita para ver más por sí mismo.

2.- En segundo lugar, al considerar el orden del gobierno divino, como hemos manifestado, se hace posible vincular íntimamente la difusividad de la bondad y la iluminación. El orden del gobierno divino según Tomás de Aquino está fundado de modo explícito en la comunicación de la bondad. Dios al crear busca comunicar su bondad haciendo que toda la creación se asemeje a su divina perfección. Ahora bien, en el orden universal de la comunicación del bien nos aparece la verdad como el bien superior particular que se comunica. En este sentido, la comunicación de la verdad supone una fuente de bondad y perfección. El maestro comunica la ciencia a su discípulo, causa o produce ciencia en otro. Esto que podría considerarse como una acción que de alguna manera restringe o limita la acción del que anhela saber porque recibe los conocimientos de otro y no los puede crear por sí mismo, al ser puesto en el orden de la difusión de la bondad, aparece como la más plena y perfecta forma de comunicación de bondad, en la medida en que es una acción iluminativa, puesto que aquello que se comunica es un bien superior: la verdad. Puesto en ese orden se aprecia cómo el maestro no solo viene a paliar una necesidad de un discípulo que *ex indigentia* requiere y anhela salir de su ignorancia, sino que es la misma plenitud de

---

<sup>1558</sup> *Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.I, cap.1, n.4).

bien (*ex plenitudine*) que supone la posesión de la verdad de parte del maestro, lo que hace que estos ocupen un lugar significativo en el orden de la vida humana.

El lugar en el que pone Tomás de Aquino al maestro permite de modo más evidente mostrar que la acción de enseñar, es decir, de iluminar a otro, se inscribe en una dinámica de comunicación de bien. No puede comprenderse la acción del maestro como una coacción o limitación, sino una ayuda que fortalece y mejora al discípulo. Entender la acción del maestro como iluminación del entendimiento del discípulo, supone comprenderlo como una acción que participa de la acción iluminadora de Dios a todas las creaturas intelectuales y, por tanto, como comunicación del sumo Bien que por naturaleza es difusivo de sí, pero también de la verdad que es perfección del entendimiento. Dicho más simplemente, se manifiesta más la bondad de Dios si se la entiende como una comunicación de luz, como una acción manifestativa y difusiva, no solo del bien, sino de la verdad.

3.- En tercer lugar, al entender la acción de enseñar como acción iluminativa se puede conectar de modo perfecto la formación del verbo mental en el maestro con la acción de enseñar. En efecto, es dicho verbo el que al ser concebido en las verdades eternas se hace manifestativo y plenamente luminoso. Más allá de algunos textos de *Scriptum super Sententiis* en el que Tomás de Aquino postula una iluminación por cercanía al modo de los cuerpos cálidos que comunican el calor cuanto más cercanos se encuentren, lo cierto es que no puede darse ninguna iluminación si no es mediante un verbo que esté firmemente arraigado en la misma luminosidad del alma. Los juicios científicos son más profundos cuanto más arraigados se encuentren en los principios. Ya hemos dicho que una verdad no es propiamente científica si no está en relación con los principios, de modo que cuanto más firmemente se juzgue desde la universalidad de los principios más luminosidad habrá en el verbo. Dios ha dado a participar a los entendimientos creados su propia Luz y en ella el maestro concibe los juicios verdaderos que le posibilitan iluminar a su discípulo.

Esta vinculación de la iluminación con la formación del verbo mental es lo que de manera más radical nos permite fundar la acción del maestro en la vida contemplativa, impidiendo así que se la reduzca a una pura acción exterior o superficial y puramente activa, desprovista de toda importancia en la causalidad de la ciencia. Ciertamente que la acción de enseñar es una acción exterior de la vida activa que modifica al discípulo y que, por consiguiente, es un arte que exige diversas metodologías, procedimientos e incluso diversos instrumentos tecnológicos, pero de modo más fundamental es una

acción arraigada en la interioridad del espíritu humano, más precisamente en la formación del verbo mental que es luminoso. En efecto, el maestro puede iluminar a su discípulo solo si posee una luz superior que sea capaz de fortalecer y vigorizar el entendimiento del discípulo. En la medida en que el estudio y la reflexión llevan al maestro a concebir algo en sí mismo luminoso, queda este posibilitado para comunicar más y mejor. Dicho más simplemente, al maestro no le es posible iluminar si no ha concebido en lo más íntimo de su propio entendimiento una verdad que sea participación de las verdades eternas. La participación en el orden del gobierno divino que ejerce el maestro hace que lo más formal en la acción de enseñar sea su vinculación con la Luz divina y, en este sentido, el maestro enseña más propiamente cuanto más se mueve hacia su propio interior. De allí que ubicar esta acción en la línea de la iluminación nos pone en el orden de la interioridad, es decir, que el maestro será capaz de iluminar, no tanto en cuanto le manifiesta al discípulo ciertas verdades o una determinada cantidad de conocimientos, sino en cuanto que aquello que le propone como conocido al discípulo está fundado en los juicios que el maestro mismo ha concebido en su interior y que son participación de la misma sabiduría divina.

Así, en tanto que toda iluminación exige un verbo, una concepción interior, y por ende, en tanto que toda iluminación es una locución, hemos podido apreciar cómo el maestro ilumina desde la universalidad y profundidad de su palabra concebida en las verdades eternas. Cuanta más arraigo en la luz de sus propios principios tengan las verdades que en acto considera el maestro, más capacidad de enseñar y, por tanto, más luz podrá haber en el que enseña. Según sea el grado de invisceración y de penetración, las palabras comunicadas se vinculan más auténticamente a la interioridad que constituye la vida del maestro, ya que lo que transmite en la enseñanza es su propia vida interior. Sabemos que el maestro no puede instruir interiormente, ni comunicar la luz al discípulo, sino que anuncia exteriormente la verdad que lleva en su interior a través de signos sensibles. Por eso enseñar no puede ser comprendido como un puro expresar palabras extrínsecamente sobrevenidas, sino un verdadero decir aquello que es la vida del que enseña. Para lo cual es preciso que exista esa vida interior que no supone solo un conocimiento intelectual sino también un amor de lo que se conoce, porque, en definitiva, el maestro habla con amor, en tanto que expresa lo que aprecia y ama en su interior. El maestro habla porque posee lo que comunica, es dueño de la ciencia en acto, de lo contrario no podría enseñar, pero además, habla porque ama lo que dice y dice lo que ama. Transmite al discípulo lo que ha dicho interiormente y que está fundado en un amor que da sentido a su acción docente.

Ahora bien, esa ciencia poseída por el maestro, esa palabra amada, está de tal modo arraigada en la luz de su alma que la comunica como siendo algo que surge de lo más íntimo de su ser. El maestro comunica y da a otro, pero da de aquello que es propiamente suyo, no algo que está unido como accidentalmente. De manera que el fin de la enseñanza no se alcanza si esta no está suficientemente fundada en la vida contemplativa. De este modo, nos aparece la acción docente como una profundización interior de parte del que enseña, como una vuelta cada vez más profunda sobre sí mismo, un “hacerse más profundo” el maestro, para que pueda, desde sí mismo, comunicarle al discípulo una palabra luminosa, llena de ciencia y de sabiduría, que sea capaz de fortalecer al discípulo para que este pueda realizar los silogismos, las demostraciones, los razonamientos que le permitan saber. El maestro logra promover la plenitud del alumno con su doctrina por la cual le indica dónde está la verdad, el bien y la belleza de la realidad que el mismo discípulo desea por naturaleza saber.

4.- En cuarto lugar, la posibilidad de conciliar la acción exterior del maestro humano, con la acción de Dios como Maestro interior y la actividad propia del discípulo. En efecto, aquí brilla con especial esplendor la síntesis que logra Tomás de Aquino al considerar de modo equilibrado las diversas causalidades que intervienen en la adquisición de la ciencia por parte del discípulo. Causalidad de Dios, causalidad del discípulo y causalidad del maestro. La absolutización o la consideración desmedida de alguna de estas causalidades han dado lugar a diversos errores en el orden educativo:

- La absolutización de la causalidad divina ha dado lugar a doctrinas en las que se niega completamente la causalidad de las creaturas, como son el caso de las propuestas por Averroes o Avicena, o aquellas derivadas del ocasionalismo. Estas posturas exaltan de manera tal la acción divina que se incapacitan para reconocer la acción propia de las creaturas, lo cual tiene enormes consecuencias en la acción del maestro, puesto que no solo se niega la causalidad de este, sino que también la del mismo discípulo.

- La absolutización de la acción del maestro ha dado lugar a teorías conductistas para las que la interioridad de la persona es irrelevante o sencillamente no existe. Al considerar al discípulo como un cubo vacío, toda la adquisición de saber procede de una acción exterior, mecánica y muy semejante al adiestramiento. No se comprende la acción del maestro como ayudando a que se lleve a cabo una acción propia del discípulo, sino como la única acción que interviene en la adquisición de la ciencia. El maestro sería aquel que vierte los conocimientos en el discípulo impidiéndole pensar



por sí mismo. Esta postura niega la interioridad de la persona humana, haciendo de la enseñanza una mera acción exterior. Fundados en un materialismo determinista, niegan toda acción espiritual y mucho menos, divina. Cuando los modernos pedagogos se refieren a la “enseñanza tradicional”, piensan sobre todo en estas posturas.

- La absolutización de la acción interior del discípulo está presente en ciertas pedagogías contemporáneas que no solo relegan la acción del maestro a un lugar secundario y accidental sino que se muestran incapaces de considerar su acción propia, dejándolo solo como facilitador de materiales o creador de ambientes que favorecen la actividad del discípulo que es el único capaz de causar el conocimiento en sí mismo. Esta postura no solo niega, por su materialismo, la causalidad divina, sino que también niega la causalidad exterior del maestro, haciendo del alumno el único y exclusivo creador de la ciencia.

Tomás de Aquino, a partir de la consideración del orden superior de la moción de las creaturas salvaguarda, en su perfección y jerarquía, las diversas causalidades que se ordenan a un único efecto: la ciencia en el discípulo. Dios, que obra en todo aquello que obra, es causa primera e interior de la ciencia dando a participar su Luz en los entendimientos creados: “Impresa está en nosotros la luz de tu rostro”<sup>1559</sup>. Dios es así Maestro interior de todo hombre. Negar esa causalidad supone desconocer el orden mismo del universo y la misma omnipotencia divina<sup>1560</sup>, porque situados en el orden del gobierno divino, en la medida en que la acción es más de Dios, es a la vez más de la creatura, puesto que es Dios mismo el que da a la creatura su capacidad para obrar. Por ello, aunque Dios obra en todo el que obra, la creatura también posee una acción propia. Dios quiere dar a la creatura, quiere hacerla propiamente activa y eficiente. En esto consiste el orden querido por Dios, en que Dios para manifestar su bondad, comunica también la causalidad a las creaturas, por lo que obra en todo el que obra, pero posibilitando que la creatura también obre y sea capaz de causar. En esto insiste de manera especial el Aquinate, como ha quedado demostrado a lo largo de la presente tesis. Dios, pudiendo causar la ciencia directamente en los entendimientos creados de manera exclusiva y única, ha querido comunicar la causalidad de la misma a las creaturas, de modo que hay que afirmar como real y verdadera la acción causal que realiza el mismo discípulo como causa interior y principal de la ciencia en su entendimiento. El hombre ha recibido de Dios una luz por la que es capaz de generar el

---

<sup>1559</sup> Sal 4, 7.

<sup>1560</sup> “Derógase con ello, el orden del universo, compuesto de una ordenada conexión de causas y conforme al cual la causa primera, por eminencia de su bondad, otorga a las otras cosas no solo existir, sino también ser causas” (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 11, a.1).

hábito de ciencia en sí mismo: y dicha acción iluminativa del propio discípulo no es disminuida ni coartada por la acción divina, antes al contrario, cuanto más perfectamente está presente Dios en la creatura causando la ciencia, más luz hay en el entendimiento del discípulo que capacita más perfectamente a este para causar.

Ahora bien, siendo el hombre un ser intelectual pero temporal y mortal y, por tanto, consciente de su propia finitud, busca avanzar en el perfeccionamiento de sí mismo a través de la adquisición de las ciencias. “El género humano vive del arte y del razonamiento”<sup>1561</sup>. Dios ha querido para el bien de todo el género humano que el conocimiento se comunique de generación en generación para que pueda ser conservado y acrecentado, porque de otro modo no podría el hombre llegar del todo a su plenitud. De tal manera que, aunque el hombre es creado por Dios siendo capaz de adquirir la ciencia por sí mismo, también ha sido creado como siendo capaz de comunicarla a otro a través de la enseñanza. De modo que sin negar al discípulo su acción propia por la que genera la ciencia, sin negar su principalidad en la acción causal de la ciencia, también es necesario reconocer la verdadera causalidad que ejerce el maestro en la comunicación de la ciencia a su discípulo a través de su propia acción iluminativa, pero como causa segunda, exterior y coadyuvante. Esta acción de parte del que enseña, ni disminuye la acción causal de Dios, ni limita la acción del discípulo, sino que mientras que fortalece y perfecciona la acción de este último, manifiesta más la bondad de Dios, puesto que mayor perfección hay si una cosa, además de ser buena en sí misma, puede ser causa de bondad para otras, que si únicamente es buena en sí misma. Y, por eso, de tal modo Dios gobierna las cosas, que hace a unas ser causas de otras en la gobernación<sup>1562</sup>.

La acción del maestro viene a exaltar más plenamente el orden divino que busca que la Verdad sea conocida y manifestada. Esto es especialmente interesante y merece ser destacado. En efecto, Dios ha querido dar a participar su luz a la creatura intelectual para que por sí misma, con plena “autonomía” pueda causar la ciencia en sí mismo. Pero a la vez, Dios ha querido maestros que sea capaces de comunicar por su acción propia, la ciencia a otro. Ahora bien, si se considera la acción de enseñar en el orden del gobierno divino tal como lo hace el Aquinate, de algún modo pareciera que Dios ha querido más al maestro que a la propia capacidad de generar los conocimientos por sí mismo. En efecto, se manifiesta la bondad divina de mejor manera cuando una creatura se hace partícipe del gobierno divino. Dios gobierna las cosas, como hemos dicho,

---

<sup>1561</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982 b 34.

<sup>1562</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.103, a. 6, in c.

haciendo a unas causa de otras, como el maestro que causa la ciencia en otro para que a su vez quien ha aprendido pueda enseñar a otros. La capacidad de cada hombre de adquirir la ciencia por sí mismo, es sin duda, manifestación del poder y de la bondad de Dios. No obstante, el universo manifiesta más el poder y el amor de Dios al poner en él unos hombres que a través de su ciencia pueden comunicarla a otros de tal modo que le posibilitan ver aquello que antes no podían. Dicho más claramente, más se manifiesta la bondad de Dios a través de la acción del maestro que a través de la misma capacidad del entendimiento humano de adquirir la ciencia por sí mismo. De tal manera ama Dios al maestro que aunque ha dado al hombre la participación de su Luz intelectual, ha querido, no obstante, que este reciba de otro una luz que le fortalezca y le permita moverse hacia sí mismo para generar la ciencia.

5.- En quinto lugar, la consideración de la acción de enseñar como acción locutiva e iluminativa, contribuye a ennoblecer la figura del maestro. En efecto, el maestro es, en la doctrina tomista, luz para su discípulo que le posibilita llegar a ver lo que por sí mismo no era capaz de ver, lo cual manifiesta más su importancia y necesidad. La presencia de la acción de enseñar en el orden del gobierno divino, nos ha posibilitado descubrir que ese mismo orden puede ser comprendido siguiendo la línea de la manifestación de la verdad. La acción iluminativa de Dios a los entendimientos creados, así como la explícita afirmación de la acción iluminativa que realizan los ángeles, nos ha conducido a considerar la acción del maestro humano como una verdadera iluminación por la que quien enseña ilumina el entendimiento del que aprende de modo que no solo enseña unas verdades teóricas y prácticas, sino que fortalece el entendimiento del discípulo para que por sí mismo sea capaz de entender y generar ciencia. No solo hace ver, como el sol que hace visible los colores, sino que fortalece la misma potencia intelectual, del mismo modo que la luz natural también fortalece la luz del órgano. El discípulo tienen en sí mismo la luz necesaria para ver, para poder conocer la realidad de las cosas, pero su luz es fortalecida por la ayuda del maestro que de ese modo le posibilita conocer más perfectamente, lo que por sí mismo, tal vez, no podría llegar a conocer.

Así como la acción iluminadora de Dios no coarta ni limita la acción de la creatura intelectual, sino que la posibilita, así también, cuanto más ilumina el maestro a su discípulo, más fortalece la acción del discípulo haciéndolo capaz de deducir por sí mismo de los principios a las conclusiones y pudiendo ver aquello que antes por sí solo no podía. A la vez que la acción del maestro se hace más profunda, el discípulo se va haciendo más propiamente capaz de obrar sin el apoyo del maestro. Cuanto más sabe

el que aprende gracias a la acción del maestro, menos depende de este último. En definitiva, hay que sostener que el maestro forma verdaderamente a un discípulo, no cuando este es capaz de repetir mecánicamente lo que el maestro le ha comunicado, sino cuando, gracias a su luz fortalecedora, el discípulo es capaz de juzgar por sí mismo. El maestro es luz para su discípulo no cuando lo hace capaz de memorizar y repetir, sino cuando le facilita el ejercicio del pensamiento. De este modo la enseñanza como iluminación posibilita garantizar más plenamente la autonomía del discípulo.

Finalmente, en relación a la iluminación del maestro, bien podría decirse que cuanto más perfecta es la iluminación del maestro, más fortalece la acción intelectual del discípulo, asemejándose así a la acción iluminativa del ángel. En este sentido, bien podría proponerse que la denominación de “Angélico” dada a Tomás de Aquino, no solo se refiera a la perfección de su ciencia, sino también a la perfección de su acción iluminativa como maestro.

6.- En sexto lugar, la acción del maestro considerada en el orden del gobierno divino se hace más fecunda puesto que posibilita integrar las diversas concepciones clásicas y, al mismo tiempo, dar respuesta a la problemática que se suscita en las nuevas pedagogías. En efecto, toda aquella tensión entre interioridad y exterioridad de la acción docente que está planteada y no resuelta por las doctrinas de la antigüedad clásica, es asumida por Tomás de Aquino y resuelta en tanto que el maestro es situado en un orden superior que concilia, como ya señalamos, la acción interior del discípulo, que obra desde sí mismo, con la acción exterior del maestro que, respetando la autonomía del discípulo, causa en este la ciencia.

Indudablemente los autores clásicos han visto muchos aspectos fundamentales de la acción del maestro y así Platón, por ejemplo, ha podido vislumbrar la profunda interioridad que hay en la generación de la ciencia, y san Agustín ha sabido ver que esa interioridad posibilitaba afirmar que Dios es el verdadero Maestro al iluminar desde lo más íntimo el entendimiento del hombre. Pero estas doctrinas no estaban, sin embargo, armonizadas con la fuerza del pensamiento aristotélico que afirmaba la acción exterior del maestro como causa eficiente de la ciencia en el discípulo. No resultaba, desde luego, nada fácil conciliar las profundas verdades contenidas en dichas escuelas de pensamiento.

Tal como hemos visto, las anteriores visiones sobre el maestro, así como otras que eran defendidas por los autores de la antigüedad, han quedado integradas y

sintetizadas en el pensamiento tomista sobre el maestro que lo considera en un orden superior. En Tomás de Aquino está asumida la interioridad del maestro propuesta por Platón, de un modo superior a como está en Platón; está la enseñanza interior de Dios, de san Agustín, pero de un modo que ni siquiera está en el mismo obispo de Hipona y, finalmente, está la causalidad del maestro defendida por Aristóteles, de un modo que no está ni siquiera en el mismo Estagirita. Las enseñanzas clásicas sobre la acción del maestro, tan fecundas en sí mismas consideradas, están asumidas en el pensamiento del Angélico en un orden superior: estas diversas posturas están integradas al comprender al maestro en el orden de la iluminación. En efecto, es en la consideración de la manifestación de la verdad, en la que está fundado el orden del universo, que puede verse la acción de enseñar como sintetizando unos principios que la explican más perfectamente. Es en la luz del entendimiento agente del discípulo donde está la ciencia contenida como en su principio; es Dios quien da a participar su luz a las creaturas intelectuales, haciéndose Maestro interior de ellas; es el maestro humano el que manifiesta su luz para hacer ver a su discípulo aquello que antes no podía. De allí que pueda decirse que en relación a la doctrina acerca del maestro el Aquinate es platónico, es agustiniano y es profundamente aristotélico, sin verse reducido a uno de ellos en exclusiva.

Pero además, en esta consideración superior, se resuelven las antinomias que han planteado las doctrinas contemporáneas y que han supuesto un cierto oscurecimiento y minusvaloración de la acción del maestro. Tal como lo hemos visto, la autonomía que se le ha querido otorgar al discípulo no ha podido conciliarse con la acción exterior del maestro, puesto que la afirmación de una suponía la disminución de la otra. En efecto, herederas estas pedagogías de la Modernidad que exaltaba la libertad del sujeto humano por sobre la autoridad divina y humana, la exaltación de una iba en desmedro de la otra en una encrucijada de difícil solución. Los intentos por afirmar la acción del discípulo han llevado a afirmar el aprendizaje por sobre la enseñanza. Exaltar esta última puede suponer la intención de disminuir la creatividad del que aprende.

Tomás de Aquino, al poner la acción en el orden del gobierno divino, entiende la acción docente como locución iluminativa y perfectiva, que no disminuye la capacidad del discípulo de adquirir por sí mismo la ciencia, sino que fortalece más el entendimiento haciéndolo cada vez más autónomo, esto es, capaz de realizar una acción sin la ayuda del maestro. Al participar en un orden superior, la acción del que enseña se asemeja a la acción de Dios que actúa en las creaturas, sin disminuir la acción propia de estas. Más aún, cuanto más perfectamente actúa Dios en la creatura, más actúa la creatura

desde sí misma. En este sentido, la acción por la que el maestro ilumina a su discípulo supone una perfección tal del entendimiento de este que le conduce a una más perfecta autonomía en su capacidad de generar la ciencia por sí mismo, como ya se ha comentado. El maestro en el pensamiento de Tomás de Aquino no busca iluminar sin contar con la propia luz del discípulo, no busca en modo alguno actuar de modo manipulativo, coartando las capacidades del alumno, sino que moviéndolo a través de su ciencia a que sea capaz de pensar por sí mismo y de iluminar a otros. De tal modo, que no es la autonomía la condición de la adquisición del saber, como sostienen las corrientes pedagógicas más actuales, sino que la autonomía es la consecuencia de la acción iluminadora del maestro. Cuanto más ilumina el maestro, más autonomía se posibilitará en el discípulo.

7.- En séptimo lugar, se aprecia de modo más claro y manifiesto cómo, considerada en el orden del gobierno divino, la acción de enseñar es la acción más perfecta que puede realizar un hombre sobre otro, en tanto que es la acción más semejante a la acción divina por la que Dios conduce a la creatura intelectual hacia su fin último. Dios acto puro y perfecto, busca comunicar su propio bien y participar de él a la totalidad de las creaturas. A quien no le falta perfección puede, si quiere, comunicarla, pero no lo hace para adquirir perfecciones, porque ya es perfecto, sino que lo hace para perfeccionar a quien la recibe. Por eso que, al considerar la acción creadora de Dios, no debe pensarse en una acción que tenga como finalidad adquirir alguna perfección, sino que se la ha de pensar como donación. En efecto, detrás de la creación no hay un gran arquitecto, sino un gran corazón<sup>1563</sup>. Dios crea por amor, porque quiere dar, quiere comunicar el bien. Esa perfección y bondad que es Él mismo, quiere darla, quiere hacer que otros participen de ella. Es el amor el que mueve a constituir todas las cosas, es la comunicación de la bondad lo que da razón de la existencia del universo y de un orden que también manifieste esa bondad.

Cuanto más semejanza tenga una creatura con Dios, mayor perfección tendrá y, por tanto, más perfectamente comunicará a otro sus perfecciones. De allí que Dios haya querido no solo que las creaturas sean buenas, sino que puedan también comunicar la bondad. Por eso, toda acción comunicativa se encuentra estrechamente ligada a la semejanza de lo divino. En este sentido las creaturas se asemejan más a Dios en la medida en que difunden gratuitamente a otras el bien y las perfecciones que hay en ellas. Darse es propio de la bondad. Pero, todo lo que ha sido creado tiende a asemejarse a su creador, por lo que toda creatura busca la comunicación de su bien en

---

<sup>1563</sup>Cfr. WOJTLA, K. *Signo de contradicción*. Meditaciones. 5ª ed. Madrid: BAC, 2003.

cuanto le sea posible, de modo que a mayor participación de la bondad de Dios, tanto más se procura y se tiende a comunicar con gratuidad la perfección que se posee. Ahora bien, si la consideración de la comunicación de bien se realiza en el orden del gobierno divino, es evidente, que el mayor bien que es posible comunicar es la verdad, en tanto que, según hemos visto, el orden del gobierno sigue la línea de la iluminación. De este modo, las creaturas se asemejan más a Dios cuanto más capacidad tengan de causar el bien en otras. Y cuanto más perfecto sea el bien, más semejante a la acción divina será la acción que lo comunique. Ahora bien, si todo el universo tiene por finalidad el conocimiento de la Verdad<sup>1564</sup>, como se ha dicho, será más semejante a la acción divina aquella acción que se ordene a comunicar de modo más perfecto la verdad a otro, y esto es enseñar. Dicho de otro modo, Dios que quiere comunicar la bondad ha establecido un orden tal en el que aquello que hay de más bueno y perfecto para el hombre, a saber la verdad, no solo puede llegar a ser conocida sin ayuda por el propio entendimiento humano (bondad), sino que puede también ser transmitida (comunicación de bondad) del maestro al discípulo manifestando así de modo más pleno la bondad divina. Manifestar a otro el bien poseído es una acción que hace a la creatura semejante al Creador, pero manifestar a otro hombre el mayor bien posible, el bien de la inteligencia, es el mayor modo de asemejarse a Dios, y esa es la acción por la que se ilumina la inteligencia de otro. Gilson lo dice con las siguientes palabras: “*Contemplata aliis tradere*: una contemplación de la verdad por el pensamiento, que se vierta fuera de sí por el amor y se comunica, tal es la vida del Doctor, la imitación humana menos infiel, aunque tan diferente todavía, de la misma vida de Dios”<sup>1565</sup>. Este es el maestro que ilumina a su discípulo: aquel que concibiendo un verbo en lo más profundo de sí mismo, se vuelca por amor a la donación sincera de sí mismo, asemejándose a sí a la misma vida de Dios.

De modo que bien se puede concluir considerando el orden en el que Tomás de Aquino trata de la cuestión de enseñar que lo más perfectivo que puede hacer un hombre por otro es iluminarle con la luz de su palabra interior. “Así como es más perfecto iluminar que lucir, así es más perfecto comunicar a otros lo contemplado, que solo contemplar”. En sí mismo considerado, el fin de la vida humana es un acto de contemplación, pero en el orden del gobierno, lo más perfectivo es manifestar la verdad a otro. Iluminar es darse, es comunicar aquello que el maestro lleva consigo de modo gratuito y cuanto más gratuitamente el maestro transmita la ciencia que ha contemplado, cuanto más obre para comunicar, más se asemeja con su acción a la de Dios que por amor

---

<sup>1564</sup> “Y esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero” (Jn 17, 3).

<sup>1565</sup> GILSON, E. *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Tomás de Aquino*, p. 18.

conduce a la creatura intelectual a la posesión plena de Sí mismo. Cuanto más se busque el maestro a sí mismo, intentando conseguir bienes u honores propios, menos luz derramará sobre su discípulo. De esta manera, no hay acción que imite más perfectamente la acción divina en el orden humano que aquella por la que el maestro ilumina a su discípulo. Mejor imita la bondad divina, cuando más gratuitamente se busca comunicar el bien contemplado.

Ahora bien, si enseñar es comunicar la ciencia que se posee a otro, es evidente que cuanto más perfecta sea la ciencia del maestro, más perfecta será la acción de enseñar. Se ilumina al discípulo con más perfección y luz, cuanto más perfecta sea la ciencia que se comunica. Aristóteles señala en la *Metafísica* que “el ser capaz de enseñar es una señal distintiva del que sabe frente al que no sabe”<sup>1566</sup>. Solo el que posee la ciencia en acto puede enseñarla, de tal manera, que si alguien enseña, manifiesta con su acto la posesión del saber, siendo este saber más perfecto cuanto más perfecto sea el conocimiento de las causas. Todo lo cual nos lleva a concluir, con el mismo Estagirita, que quien es más sabio es, por tanto, “más capaz de enseñar”<sup>1567</sup> o dicho de otro modo, dar razón de causas más profundas, capacita más perfectamente para enseñar. Por eso, cuanto más profundo y más universal sea el saber del maestro, más podrá iluminar a su discípulo.

El hombre de experiencia, explica el Estagirita, “es considerado más sabio que los que poseen sensación del tipo que sea, y el hombre de arte más que los hombres de experiencia, y el director de la obra más que el obrero manual, y las ciencias teóricas más que las productivas”<sup>1568</sup>. De modo que hay un orden en los saberes, una jerarquía en las ciencias, según la cual las artes están subordinadas a las ciencias prácticas y estas a las ciencias especulativas. Tomás de Aquino profundiza sobre esta jerarquía de saberes en el inicio de la *Summa contra Gentiles*, de un modo que es particularmente interesante para la tesis que defendemos, puesto que la jerarquía de los saberes está fundada sobre el orden. En efecto, dice el Aquinate, que se llama “sabios” a aquellos que ordenan directamente las cosas y las gobiernan bien: “Lo propio del sabio es ordenar”. Ahora bien, la norma de orden y gobierno de cuanto se ordena a un fin, sigue diciendo Tomás de Aquino, se debe tomar del mismo fin; ya que una cosa está perfectamente dispuesta en cuanto se ordena convenientemente a su propio fin, pues el fin es el bien propio de cada ser. De esta manera, un saber será más perfecto, cuanto

---

<sup>1566</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, Lib. I, 2, 981b7-10.

<sup>1567</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, Lib. I, 2, 982a13.

<sup>1568</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, Lib. I, 2, 981b29-35.



más perfectamente ordene al fin, así como es más perfecto el arte de gobernar que la construcción de barcos, o el arte de la medicina, que el de la farmacia. Cuanto más ordena al fin, más impera y dirige, cuanto más ordena al fin, más arquitectónico, para decirlo con el mismo Aristóteles. Si lo consideramos en el orden de la comunicación de los saberes, un maestro iluminará más perfectamente si comunica un saber más arquitectónico y, por tanto, más universal, que aquel que enseñe uno subordinado y más particular. Dicho con un ejemplo: ilumina más el maestro que posee un saber como la estrategia, que aquel que enseña algo como el arte de construir armas.

Puede entonces plantearse, ¿cuál es el saber con el que más plena y perfectamente se ilumina al discípulo? O dicho en los términos que guían nuestra tesis: ¿la enseñanza de qué ciencia es la más perfecta en el orden del gobierno divino? Si decimos con Tomás de Aquino, que sigue en esto la reflexión aristotélica, que se reserva el nombre de sabio únicamente para aquellos que se ocupan del fin universal y, por tanto, para aquellos que consideran las causas más altas de las cosas<sup>1569</sup>, es evidente que el más sabio es aquel que considera las causas más altas del universo y el fin último de toda la realidad; es aquel que con su saber se extiende a la totalidad de los seres, explicándolos en su conjunto, por sus principios más profundos y universales. Este saber no es otro que el que Aristóteles llama sabiduría humana o Filosofía primera. Es la Filosofía, como ciencia de todas las cosas por sus causas últimas, adquirida por la luz natural de la razón, la que más perfectamente hace participar al hombre del saber absoluto en el orden natural. No es ella el saber absoluto, pero es una participación o un reflejo de dicho saber, al punto que el mismo Aristóteles le llama ciencia divina<sup>1570</sup>. La sabiduría absoluta es Dios mismo, por lo que no puede ser poseído plenamente por el hombre<sup>1571</sup>, pero este puede poseer una participación de ese saber, cuando conoce toda la realidad en los principios últimos más fundamentales, principios que Dios mismo da a participar en la luz del entendimiento agente. Cuanto más conoce el hombre los principios primeros y las causas últimas, se vuelve más luminoso, más capacitado en el orden natural para conducir a otro hacia aquello mismo que Dios conduce todo el universo creado. De este modo, aparecería la enseñanza de la Filosofía como el acto

---

<sup>1569</sup> *Nomen autem simpliciter sapientis illi soli reservatur cuius consideratio circa finem universi versatur, qui item est universitatis principium; unde secundum philosophum, sapientis est causas altissimas considerare* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. I, cap. 1, n.3).

<sup>1570</sup> Es, en efecto, la más divina y la más digna de estima y lo es, ella sola, doblemente. En efecto, la divina entre las ciencias es o bien aquella que poseyera la divinidad en grado sumo, o bien aquella que versara sobre lo divino. Pues bien, solamente en ella concurren ambas características: todos, en efecto, opinan que Dios es causa y principio, y tal ciencia la posee Dios, o solo él en grado sumo. Y ciertamente todas las demás serán más necesarias que ella, pero ninguna es mejor (ARISTÓTELES. *Metafísica*, Lib I, cap. 2, 983a5 – 11).

<sup>1571</sup> A cualquier entendimiento creado le resulta imposible comprender a Dios (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q.12, a.7, in c.).

más perfectivo de un hombre sobre otro en el orden del gobierno divino. No hay un saber más perfecto que el saber filosófico en el orden natural, por lo que, bien podría plantearse que no hay otro saber que sea más perfectivo de comunicar. El estudio de la sabiduría, dice el Aquinate, es el más perfecto, el más sublime, el más provechoso y el más alegre<sup>1572</sup>. En efecto, es el más perfecto de todos los estudios humanos porque el hombre posee ya alguna parte de la bienaventuranza, en la medida en la que ya se dispone a la contemplación de la Verdad. Así leemos en el libro de la *Sabiduría*: “Dichoso el hombre que medita la sabiduría”<sup>1573</sup>. Comunicar este saber es, de algún modo, conducir hacia la misma felicidad humana. Es el más sublime porque es el que más asemeja a Dios, que todo lo hizo sabiamente y que gobierna el universo con su infinito conocimiento. Poseer la sabiduría es lo que más asemeja a Dios, pero el que la enseña se asemeja todavía más plenamente, como no lo podría hacer con la enseñanza de ningún otro saber. Es el más provechoso porque la sabiduría es camino para llegar a lo que verdaderamente importa, que es el conocimiento de la Verdad divina. De modo que aquel que comunica la Filosofía a otro le hace partícipe de lo más preciado en la vida presente. Finalmente, es el más alegre, porque su conversación es causa de alegría y gozo, en tanto, que se habla de lo que da mayor gozo al alma: la felicidad última.

En consecuencia, considerando, como lo venimos haciendo, la línea de la comunicación de la bondad, el maestro de Filosofía es el que más plenamente difunde la bondad al ordenar de modo más propio mediante su saber a otro hombre al fin de todo el universo, que es Dios mismo. No significa esto que la enseñanza de una ciencia particular sea prescindible o que su maestro sea menos necesario, pero es patente que, en tanto, que el hombre tiende por naturaleza a saber, el conocimiento que busca de una ciencia particular, no es en cuanto que esta es particular, sino en cuanto que es saber, de allí que cuanto más próximas estén las ciencias a los principios últimos de la realidad, cuanto más arraigadas estén las ciencias particulares en principios filosóficos, más fuerza iluminativa tendrá quien la enseñe, participando más plenamente del gobierno divino. Todo maestro, por tanto, para iluminar a su discípulo, ha de procurar que su palabra sea la más cordial, la más amable, la más profunda, la más coherente, la más alegre, porque cuando el enseña, no se transmite solo una verdad particular, sino que se conserva la misma ordenación de la cultura al fin último.

---

<sup>1572</sup> *Inter omnia vero hominum studia sapientiae studium est perfectius, sublimius, utilius et iucundius* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L.I, cap. 2, n.1).

<sup>1573</sup> *Beatus vir qui in sapientia morabitur* (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, L. I, cap. 2, n.1).

De ahí la grandeza del maestro, dice Monseñor Derisi, “porque aun siendo una actividad ordenada a la cultura y al perfeccionamiento humano del discípulo y, como tal, la actividad terrena y temporal, sin embargo, la comunicación de la ciencia y, con ella, de todos los ulteriores conocimientos morales y religiosos, prepara al hombre a una vida de acrecentamiento humano en el tiempo, como una preparación, ordenada en definitiva, a la consecución de la Verdad infinita, por la contemplación plenamente lograda en la eternidad<sup>1574</sup>.”

\*\*\*

Después de estas consideraciones se hace más patente lo que hemos pretendido demostrar, a saber, que la acción de enseñar se vuelve más fecunda si se la considera en el orden del gobierno divino. Allí, en ese lugar, es donde aparece con más claridad toda su nobleza y dignidad, puesto que no puede ser considerada como viniendo a suplir una determinada carencia en el discípulo, no solo aparece para remediar un determinado mal existente en el universo, sino que ha de ser comprendida como una acción por la que se comunica el máximo bien posible de comunicar: la verdad. Pero la verdad es aquello a lo que Dios conduce toda la creación, Dios quiere que la Verdad se manifieste. Ubicado en esa línea manifestativa, el maestro se hace partícipe de la acción divina de un modo superior. Desde la plenitud de su ciencia, el maestro se pone al servicio del discípulo para comunicarle gratuita y generosamente un bien que le posibilite ordenarse, por sí mismo, a la plenitud de su ser. La acción de enseñar aparece, por tanto, como una acción que emana de una plenitud tal, que no hay otra acción por la que el hombre se asemeje más a la bondad divina. De tal manera que el maestro manifiesta con su acción un orden que es reflejo del amor de Dios, manifiesta con su acción la gratuidad divina que se comunica por amor a las creaturas y las conduce a su plenitud. El maestro cuando enseña hace que de algún modo todo se ordene a la contemplación de Aquel que es la Verdad.

Enseñar es comunicar ciencia al discípulo contando con la luz de la razón de este, pero el presente estudio nos ha permitido concluir que en el orden del gobierno divino la acción de enseñar aparece como la acción más semejante a la bondad de Dios que busca comunicar su bien. Enseñar es una acción iluminativa por la que quien enseña

---

<sup>1574</sup> DERISI, O. *Notas y comentarios. El maestro según santo Tomás*. [en línea] <http://anima.uca.edu.ar/digital/DERISI/DERISI-articulos/Derisi256-256.pdf> [Consulta: 23 marzo de 2013].

manifiesta a otro la verdad, el bien más óptimo que puede ser comunicado, quedando íntimamente vinculado con la acción divina que gobierna el universo.

# BIBLIOGRAFÍA

## I.- Fuentes primarias

### 1.- Versiones consultadas de la Sagrada Biblia

Versión sobre los textos originales, introducciones y notas bajo la dirección de los padres Pedro Franquesa y José María Solé, Misioneros Claretianos. 7ª edición, Barcelona: Editorial Regina, Imprimatur: Manuel Ramírez, C.M.F., 1965.

Versión Biblia de Jerusalén. Edición Española dirigida por José Ángel Ubieta. Nueva edición aumentada y revisada. Bilbao: Editorial Española Desclée de Brower, Imprimatur: León María Martínez, 1975.

### 2.- Obras de Tomás de Aquino

#### a) *Ediciones de las obras de Tomás de Aquino*

*S.Thomae de Aquino. Opera Omnia.* Recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electrónico. Pompaelone ad Unversitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D. Corpus Thomisticum <<http://www.corpus-thomisticum.org/iopera.html>> [Consultado entre enero de 2011 y julio de 2015]

#### b) *Traducciones utilizadas en español*

*Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo.* Volumen II/1, Edición preparada por Juan Cruz Cruz. Pamplona: Eunsa, 2005.

*Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo.* Volumen I/1, Edición preparada por Juan Cruz Cruz. Pamplona: Eunsa, 2005, 2002.

*Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo.* Volumen I/2, Edición preparada por Juan Cruz Cruz. Pamplona: Eunsa, 2004.

*Suma contra los gentiles.* Edición dirigida por Ismael Qules, S.I. Versión directa del texto latino de María Mercedes Bergadá. Buenos Aires: Club de Lectores, 1951.

*Suma contra gentiles.* Segunda edición dirigida por Laureano Robles y Adolfo Robles O.P. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.

*Suma de Teología.* Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. Traducción realizada por Pedro Arenillas, Aristónico Montero, Alberto Escallada. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

*De Veritate, 2. La ciencia de Dios.* Traducción de Ángel Luis González. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 108, 2000.

*De Veritate, 4. Acerca del Verbo.* Introducción y traducción de María Jesús Soto Bruna. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 127, 2001.

*De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles.* Traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 161, 2003.

*De Veritate, 10. La mente.* Traducción de Ángel Luis González. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 142, 2001.

*De Veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en estado de inocencia.* Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 186, 2006.

*De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo.* Introducción, traducción y notas de Lucas Mateo Seco. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 159, 2003.

*De potentia Dei, 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad.* Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 124, 2001.

*De potentia Dei, 3. La creación.* Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 128, 2001.

*De potentia Dei, 5. La conservación.* Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 184, 2005.

*Cuestiones disputadas sobre el alma.* Traducción y notas de Ezequiel Téllez; estudio preliminar y revisión de Juan Cruz Cruz. Pamplona: Eunsa, 1999.

*De las virtudes.* Traducción de Patricio Serrano; Introducciones, notas y comentarios de Antonio Amado. Santiago de Chile: Universidad de los Andes, 1997.

*Opúsculos y cuestiones selectas I. Filosofía (1).* Presentación de Manuel Fernando Santos Sánchez; coordinador de la obra Antonio Osuna Fernández-Largo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

*Opúsculos y cuestiones selectas I. Filosofía (2).* Coordinador de la obra Antonio Osuna Fernández-Largo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.

*El ente y la esencia.* Traducción, estudio preliminar y notas de Eudaldo Forment. Pamplona: Eunsa, 2002.

*Compendio de Teología.* Traducción de León Carbonero, Barcelona: 2002.

*Comentario a la Física de Aristóteles.* Traducción, estudio preliminar y notas de Celina Lértora Mendoza. Pamplona: Eunsa, 2011.

*Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles.* Traducción Ana Mallea. Estudio preliminar y notas Celina A. Lértora Mendoza. Pamplona: Eunsa, 2001.

*Exposición sobre el Libro de las causas.* Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz. Pamplona: Eunsa, 2000.

*Sobre el Verbo. Comentario al prólogo del Evangelio de San Juan.* Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés. Pamplona: Eunsa, 2005.

### 3.- Otras fuentes primarias

AGUSTÍN DE HIPONA. *Obras de San Agustín.* Primera versión española, Introducción y notas del Padre Fr. Luis Arias O.S.A. Madrid: BAC, 1948.

\_\_\_\_\_ *Confesiones.* Traducción de José Cosgaya. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.

\_\_\_\_\_ *El maestro.* Traducción de Victorino Capanaga. 5ª edición, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo III, 1982.

\_\_\_\_\_ *El maestro o Sobre el lenguaje y otros textos.* Edición y traducción de Atiliano Domínguez. Madrid: Editorial Trotta, 2003.

ARISTÓTELES. *Acerca del alma.* Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2000.

\_\_\_\_\_ *Metafísica.* Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.

\_\_\_\_\_ *Analíticos Segundos.* Introducción, traducción y notas de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1995.

\_\_\_\_\_ *Física.* Traducción y notas de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995.

\_\_\_\_\_ *Ética a Nicómaco*. Traducción y notas de Julio Pallí Bonet., 1ª ed., 5ª reimpresión, Madrid: Gredos, 1985.

BALMES, J. *El criterio*. 11ª ed., Barcelona: Editorial Balmes, 1996.

CLAPARÈDE, E. *La educación funcional*. Madrid: Espasa-Calpe, 1932.

DESCARTES, R. *Meditaciones metafísicas*. 31ª ed., Madrid: Espasa Calpe. Colección Austral, 1996.

\_\_\_\_\_ *El discurso del Método*. 31ª ed., Madrid: Espasa Calpe. Colección Austral, 1996.

\_\_\_\_\_ *Los principios de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

DEWEY, J. *Mi credo pedagógico*. (Tr. Lorenzo Luzuriaga). Buenos Aires: Losada, 1977.

FREIRE, P. *La educación como práctica de la libertad*. México D.F: Siglo Veintiuno Editores, 1969,

\_\_\_\_\_ *Pedagogía del oprimido*. 30ª ed. México D.F: Siglo Veintiuno Editores, 1983.

HUME, D. *Investigación sobre el entendimiento humano*. Buenos Aires: Losada, 2010.

KANT, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción y texto preliminar de R. Aramayo. 2ª ed., Madrid: Alianza Editorial, 2012.

\_\_\_\_\_ *Pedagogía*. Barcelona: AKAL, 2003.

\_\_\_\_\_ *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas. 14ª ed. Madrid: Alfaguara, 1998.

\_\_\_\_\_ *Prolegómenos a toda Metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Barcelona: Istmo-Akal, 1999.

\_\_\_\_\_ *Contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Taurus, 2012.

MONTESORI, M. *El método de la pedagogía científica*. Barcelona: Araluce, 1937.

\_\_\_\_\_ *Educación y paz*. Buenos Aires: Errepar, 1998.

NEILL, A.S. *Summerhill*. 26ª ed., México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

\_\_\_\_\_ *El nuevo Summerhill*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.



PIAGET, J. *Psicología y Pedagogía*. Barcelona: Ariel, 1980.

\_\_\_\_\_ *Seis estudios de psicología*. Barcelona: Editorial Labor, 1991.

\_\_\_\_\_ *La psicología de la inteligencia*. 3ª ed., Barcelona: Editorial Crítica, 2009.

PLATÓN. *Diálogos I. Apología, Critón, Eutierón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. Introducción general por Emilio Lledó. Traducción y notas por J. Calonge Ruíz, E. Lledó, C. García Gual. Madrid: Gredos, 1981.

\_\_\_\_\_ *Diálogos II. Gorgias, Menexeno, Eutidemo, Menón, Cratilo*. Introducción, traducción y notas de J. Calonge Ruíz, E. Acosta Méndez, F.J. Oliveri, J. L. Calvo. C. 1ª ed., 2ª reimp., Madrid: Gredos, 1987.

\_\_\_\_\_ *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Traducciones, introducciones y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó. Madrid: Gredos, 1988.

\_\_\_\_\_ *Diálogos IV. República*. Traducción, introducción y notas de Conrado Eggers. Madrid: Gredos, 1988.

ROGERS, C. – KINGET, M. *Psicoterapia y relaciones humanas*. Madrid: Alfaguara, Vol. I, 1971.

ROUSSEAU, J.J. *Emilio o sobre la educación*. Bruguera: 1983, Barcelona.

\_\_\_\_\_ *El contrato social*. Madrid: Espasa-Calpe, 1980.

\_\_\_\_\_ *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Madrid: Tecnos, 1987.

TOMÁS DE VIO (Cayetano). *Comentaria in Summam Theologiae Divi Thomas Aquinatis*, en *Opera Omnia* de Santo Tomás de Aquino. Edición Leonina, Roma, 1882 y ss.

VIGOTSKY, L. *Pensamiento y lenguaje*. Madrid: Ediciones Fausto, 1995.

## **II.- Bibliografía secundaria.**

### 1.- Libros y capítulos de libros.

ABBAGNANO, N. – VISALBERGHI, A. *Historia de la pedagogía*. FCE, México, 1964.

- AGAZZI, A. *Historia de la Filosofía y de la Pedagogía*, Alicante: Editorial Marfil, 1971.
- ALCORTA, J.I. *El ser. Pensar trascendental*. Madrid: Ediciones Fax, 1961.
- ALSINA, J.M. *¿Se puede enseñar a ser maestro?* Discurso de Inauguración del Curso Académico 2010-2011, Universitat Abat Oliba-CEU. Madrid: Ediciones CEU, 2010.
- ALTAREJOS, F. *Subjetividad y educación*. Pamplona: EUNSA, 2010.
- ALVIRA, T, - CLAVELL, L. - MELENDO, T. *Metafísica*. 5ª ed., Pamplona: Eunsa, 1993.
- AMADO, A. *La educación cristiana*. Barcelona: Editorial Balmes, 1999.
- ANDEREGGEN, I. *Antropología profunda: el hombre ante Dios según santo Tomás y el pensamiento moderno*. Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina, 2008.
- ARENDT, H. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993.
- ARTOLA, J.M. "Introducción a las cuestiones 103 a 119 de la Suma Teológica", TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología*. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. Traducción realizada por Pedro Arenillas, Aristónico Montero, Alberto Escallada. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- AVANZANI, G. *La pedagogía del siglo XX*. Madrid: Editorial Narcea, 1987.
- AYESTA, C. *La verdad como bien según santo Tomás*, Pamplona: Eunsa, 2006.
- BARRIO MAESTRE, J.M. *El balcón de Sócrates. Una propuesta frente al nihilismo*. Madrid: Rialp, 2012
- BIGLIERI, P. (Comp.). *Introducción al pensamiento político moderno*. Buenos Aires: Universidad Nacional de La Matanza (UNLAM)-Prometeo, 2009.
- BOFILL, J. *La escala de los seres o el Dinamismo de la perfección*. Barcelona: Publicaciones Cristiandad, 1950.
- \_\_\_\_\_ *Obra filosófica*. Barcelona: Ariel, 1967.
- BOLAND, V. *St. Thomas Aquinas*. Bloomsbury Library of Educational Thought: Londodn, 2014.
- BOWEN, J. *Historia de la educación occidental*. Barcelona: 3ª edición, Herder, 1979, T.II.
- CALERO, M. *Constructivismo pedagógico. Teorías y aplicaciones básicas*. México: Alfaomega Grupo Editor, 2008.

CAMBIASSO, G.J. *El deseo de entender la verdad en la Summa contra gentiles de santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires: Educa, 2007.

CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: PPU, 1987.

\_\_\_\_\_ *Miscelánea*. Barcelona: Editorial Balmes, 1997.

\_\_\_\_\_ *Cuestiones de fundamentación*. Barcelona: Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 1981.

\_\_\_\_\_ *Tomás de Aquino: un pensamiento siempre actual y renovador*. Barcelona: Scire Selecta, 2004.

CARDONA, C. *Olvido y memoria del ser*. Pamplona: Eunsa, 1997.

\_\_\_\_\_ *Metafísica del bien y del mal*. Pamplona: Eunsa, 1987.

\_\_\_\_\_ *La metafísica del bien común*. Madrid: Rialp, 1966.

CARRETERO, M – LIMÓN, M. “Problemas actuales del constructivismo. De la teoría a la práctica”, RODRIGO, M.J. – ARNAY, J. (compiladores). *La construcción del conocimiento escolar*. Barcelona: Paidós, 1997.

CASANOVA, C. *El ser, Dios y la ciencia según Aristóteles*. Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 2007.

CASSIRER, E. *La filosofía de la Ilustración*. 3ª ed., México: Fondo de Cultura Económica, 1972.

CATURELLI, A. *Reflexiones para una filosofía cristiana de la educación*. Córdoba (Argentina): Dirección General de Publicaciones, Universidad Nacional de Córdoba, 1981

CAYUELA, A. *La providencia de Dios en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*. Su estudio en las Sumas. Valencia: Pontificio Instituto Juan Pablo II, Familia y Vida, Colección Cum Laude, 1999.

CELADA, G. “Introducción a la Suma de Teología”, TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología*. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. Traducción realizada por Pedro Arenillas, Aristónico Montero, Alberto Escallada. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

CHÂTEAU, J. *Los grandes pedagogos*. 16ª reimpresión de la primera edición en español. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.

COLOM, E. *Dios y el obrar humano*. Pamplona: EUNSA, 1976.

COLOM, A. – BERNABEU, J.L. – DOMINGUEZ, E., SARRAMONA, J. *Teorías e instituciones contemporáneas de la educación*. 2ª ed. Barcelona: Ariel, 2002.

COLL, C. (Ed.). *Psicología genética y educación*. Barcelona: Okos-tau, 1981.

COPLESTON, F. *Historia de la Filosofía*, 4ª ed., Barcelona: Ariel Filosofía, T. II, 2000.

CRUZ CRUZ, J. “Sentido original de la creación”, TOMÁS DE AQUINO. *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. Volumen II/1, Edición preparada por Juan Cruz Cruz. Pamplona: Eunsa, 2005.

DAWSON, C. *La crisis de la educación occidental*. Buenos Aires: Emece Editores, 1963.

DE GARGANTA, J. “Introducción General a la Suma Contra Gentiles”, TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra los gentiles*. Segunda edición dirigida por Laureano Robles y Adolfo Robles O.P. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.

DOMÍNGUEZ, E. “Las primeras teorías de la modernidad pedagógica”, COLOM, A. – BERNABEU, J.L. – DOMINGUEZ, E., SARRAMONA, J. *Teorías e instituciones contemporáneas de la educación*. 2ª ed. Barcelona: Ariel, 2002.

\_\_\_\_\_ “El experimentalismo y el cientificismo de J. Dewey. Las teorías y los métodos de la Escuela Nueva”, COLOM, A. – BERNABEU, J.L. – DOMINGUEZ, E., SARRAMONA, J. *Teorías e instituciones contemporáneas de la educación*. 2ª ed., Barcelona: Ariel, 2002.

DROSTE, K. *La palabra paterna*. Santiago de Chile: Ediciones Finis Terrae, 2013, p. 167.

ECHAVARRÍA, M. *Corrientes de psicología contemporánea*. Barcelona: Ediciones Scire S.L., 2010.

ENKVIST, I. *La buena y la mala educación. Ejemplos internacionales*. Madrid: Encuentro, 2011.

\_\_\_\_\_ *Repensar la educación*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2006.

\_\_\_\_\_ *La educación en peligro*, Pamplona: Eunsa, 2010.

\_\_\_\_\_ *Educación. Guía para perplejos*. Madrid: Encuentro, 2014.

ESCÁMEZ, J. – PÉREZ-DELGADO, E. – DOMINGO, A. – PÉREZ, C. *Educar en la autonomía moral*. Valencia: Conselleria de Cultura i Educació de la Generalitat Valenciana, 1998.

FABRO, C. *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 2009.

\_\_\_\_\_ *La nozione metafísica di Partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. 2ª ed. Torino: Società Editrice Internazionale, 1950.

FARREL, W. *Guía de la Suma Teológica*. Madrid: Ediciones Palabra, 1982.

FAZIO, M. *Historia de las ideas contemporáneas*. 2ª ed., Madrid: RIALP, 2007.

FEBRER, M. "Introducción al Segundo Libro de la Suma contra gentiles", TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra gentiles*. Segunda edición dirigida por Laureano Robles y Adolfo Robles O.P. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.

FEIXAS VILAPLANA, G. – VILLEGAS BESORA, M. *Constructivismo y psicoterapia*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000

FINKIELKRAUT, A. *Nosotros los modernos*. Madrid: Encuentro, 2006.

FLOREZ, C. *La filosofía en la Europa de la Ilustración*. Madrid: Síntesis, 1998.

FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. Madrid: Rialp, 1992.

FOSBERY, A. *La doctrina de la iluminación y el medioevo*. 2ª ed. Mar del Plata: FASTA Ediciones, 2011.

FRAILE, G. *Historia de la Filosofía*. 2ª ed., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, T. III, 1973.

GADOTTI, M. – TORRES, C. *Paulo Freire: Una biografía*. Primera edición en español, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2001.

GARCÍA CUADRADO, J.A. *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Báñez*. Pamplona: Eunsa, 1998.

\_\_\_\_\_ "Luz", GONZÁLEZ, A.L. *Diccionario de Filosofía*. Pamplona: EUNSA, 2010,

GARCÍA DE HARO, R. *La conciencia moral*. 2ª ed., Madrid: Rialp, 1978.

GARCÍA DEL MURO, J. *Ser y conocer*. Barcelona: PPU, 1992.

GERVER, R. *Crear hoy la escuela del mañana. La educación y el futuro de nuestros hijos*. (Tr. Carmen Valle), Madrid: Ediciones SM, Biblioteca Innovación Educativa, 2010.

GILSON, E. *De Aristóteles a Darwin (y vuelta). Ensayo sobre algunas constantes de la Biofilosofía*. Pamplona: EUNSA, 1988.

GILSON, E. *El Tomismo*. Introducción a la filosofía de Tomás de Aquino, 2ª ed. Pamplona: Eunsa, 1989.

\_\_\_\_\_ *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid: Rialp, 1981.

GARCÍA LÓPEZ, J. *El valor de la verdad*. Discurso leído en la solemne apertura del curso académico 1961-1962, en la Universidad de Murcia, Universidad de Murcia, 1961, p. 38.

\_\_\_\_\_ *Analogía de la noción de acto*. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2007, p.152.

\_\_\_\_\_ *Metafísica tomista. Ontología, Gnoseología y Teología Natural*. Pamplona: Eunsa, 2001.

\_\_\_\_\_ *Virtud y personalidad según Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 2003.

GONZÁLEZ GALLEGO, A. *El orden de lo humano*. Lérida: PPU, 1991.

GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A. *Filosofía de la educación*, 3ª ed., Buenos Aires: Ediciones Troquel, 1969.

GONZÁLEZ-AYESTA, C. *La verdad como bien según santo Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 2006.

GONZÁLEZ GALLEGO, A. *El orden de lo humano*. Lérida: PPU, 1991.

GONZÁLEZ, A.L. *Teología Natural*. 2ª ed., Pamplona: Eunsa, 1991.

\_\_\_\_\_ *Diccionario de Filosofía*. Pamplona: EUNSA, 2010,

GRANADOS, J. – GRANADOS, J.A. *La alianza educativa. Introducción al arte de vivir*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2009.

GUARDINI, R. *El fin de la modernidad*. 2ª ed., Madrid: PPC Editorial, 1996.

GUIU, I., *Ser y obrar*. Barcelona: PPU, 1991.

HAZARD, P. *La crisis de la conciencia europea*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

HOLT, J. *How children fail*. Perseus books, 1995.

IM HOF, U. *La Europa de la Ilustración*. Barcelona: Crítica, 1993.

JAEGER, W. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

KAMI, C. – DeVRIES, R. *La teoría de Piaget y la educación preescolar*. Madrid: Antonio Machado, 1995.

KENNY, A. *Breve historia de la filosofía occidental*. Barcelona: Paidós, 2005.

KOPLOWITZ, H. “La epistemología constructivista de Piaget. Exploración y comparación con varias alternativas teóricas”, COLL, C. *Psicología genética y educación*. Barcelona: Okos-tau, 1981.

LLANO, A. *Fenómeno y trascendencia en Kant*. 2ª ed. Pamplona: EUNSA, 2002.

LLOYD, G.E.R. *Aristotle: The growth and structure of his thought*. Cambridge: University Press, 1968

LONGÁS, F. *La moderna condición humana. Una introducción al pensar crítico de Kant*. Santiago de Chile: UMCE, 2003.

LÓPEZ NORENA, G. *Apuntes sobre la pedagogía crítica: Su emergencia, su desarrollo y rol en la posmodernidad*. Cali: Atlantic International University, (Vol. I), 2010.

LUKÁCS, G. *Historia y conciencia de clase*. México: FCE, 1969.

MALLISON, V. “John Locke”, CHÂTEAU, J. *Los grandes pedagogos*. 16ª reimpresión de la primera edición en español. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.

MARITAIN, J. – MARITAIN, R. *Œuvres complètes*, Friburgo: Éditions Universitaires - París, Éditions Saint-Paul, Vol. 8, 1988.

MARITAIN, J. *Filosofía de la Naturaleza. Ensayo crítico sobre sus límites y su objeto*. Buenos Aires: Círculo de Lectores, 1980.

\_\_\_\_\_ *Introducción a la Filosofía*. Buenos Aires: Círculo de Lectores, 1950.

\_\_\_\_\_ *Los grados del saber*. Buenos Aires: Círculo de Lectores, 1968.

\_\_\_\_\_ *La educación en este momento crucial. Buenos Aires: Ediciones Desclee de Brouwer, 1965.*

MARTÍNEZ, A. Traducción, Introducción y notas de Las criaturas espirituales, en TOMÁS DE AQUINO. *Opúsculos y cuestiones selectas, I. Filosofía (1)*. Presentación de Manuel Fernando Santos Sánchez; coordinador de la obra Antonio Osuna Fernández-Largo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, pp. 669-675.

MARTÍNEZ, E. *Persona y Educación en Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Fundación Universitaria Española. Colección Tesis doctorales CUM LAUDE, 2002.

MARTÍNEZ, J. *Los antifaces de Dory. Un retrato en "collage" del sujeto posmoderno*. Barcelona: Scire, 2008

MELENDO, T. *Entre moderno y postmoderno: Introducción a la metafísica del ser*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, núm. 42, 1997.

MILLÁN PUELLES, A. *La función social de los saberes liberales*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1961.

\_\_\_\_\_ *Léxico Filosófico*. 2ª edición, Madrid: Rialp, 2002, p. 87.

\_\_\_\_\_ *La formación de la personalidad humana*. Madrid: Rialp, 1989.

\_\_\_\_\_ *Fundamentos de Filosofía*. 12ª ed., Madrid: Rialp, 1985.

MINTZ, J. *No homeworks and recess all day. How to have freedom and democracy in education*. Bravura Books, 2000.

MIRA y LÓPEZ, E. *Cómo estudiar y cómo aprender*. Buenos Aires: Editorial Kapeluz, 1946.

MOREAU, A. "La escuela de Ginebra: Claparède, Piaget, Audemars y Lafendel", SANCHIDRIÁN, C. –RUIZ BERRIO, J. (coordinadores). *Historia y perspectiva actual de la educación infantil*. Barcelona: Editorial Graó, 2010.

MORENO, J.M. et al. *Historia de la educación*. Biblioteca de Innovación educativa. 3ª edición, 1977.

MOYA, P. *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*. Eunsa, Pamplona, 1994.

NAVAL, C. *Educación ciudadanos. La polémica liberal-comunitarista en educación*. Pamplona: Eunsa, 1995.

\_\_\_\_\_ *Educación, retórica y poética. Tratado de la educación en Aristóteles*. Pamplona: Eunsa, 1992.

NEUMAN, M.R. *Metafísica de la inteligibilidad y la autoconciencia*. Pamplona: EUNSA, 2012.

ORLANDIS, R. *Pensamientos y ocurrencias*. Barcelona: Editorial Balmes, 2000.

O'ROURKE, F. *Pseudo Dionysious and the Metaphysics of Aquinas*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2005.

ORREGO, S. *El ser como perfección en el pensamiento de Tomás de Aquino*. Pamplona: Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, Cuadernos Anuario Filosófico. Serie Universitaria, 53, 1998.



OSUNA, A. "El maestro. Introducción", TOMÁS DE AQUINO. *Opúsculos y Cuestiones selectas. Filosofía (1)*. Presentación de Manuel Fernando Santos Sánchez; coordinador de la obra Antonio Osuna Fernández-Largo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

PACIOS, A. *Ontología de la educación*. 2ª ed. aumentada, Madrid: CSIC, 1974.

PÉREZ-LÓPEZ, J. – JUAN-VERA, M.J. "El constructivismo en la educación infantil: Ausubel, Bruner, Vigotsky", SANCHIDRIÁN, C. –RUIZ BERRIO, J. (coordinadores). *Historia y perspectiva actual de la educación infantil*. Barcelona: Editorial Graó, 2010.

PÉREZ GUERRERO, F.J. *La creación como asimilación a Dios*. Pamplona: Eunsa, 1996.

PETIT, J. M. *Obras completas al Servicio del Reinado de Cristo*, Barcelona: Fundación Ramón Orlandis i Despuig, Tradere, Tomo II, Estudios filosóficos, Vol. I, 2011.

PICÓ, J. *Cultura y Modernidad. Seducciones y Desengaños de la cultura moderna*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

POLO, L. *Lecciones de Psicología clásica*. Pamplona: Eunsa, 2009, p.289.

\_\_\_\_\_ *Curso de Teoría del conocimiento*. Pamplona: EUNSA, 2004.

PUIG ROVIRA, J.M. Alexander S. Neill y las pedagogías antiautoritarias, TRILLA, J. (coord.). *El legado pedagógico del siglo XX para la escuela del siglo XXI*, Barcelona: Editorial Grao, de IRIF, S.L., 2001.

RUIZ PAZ, M. *La secta pedagógica*. Madrid: Grupo Unisón ediciones. Colección Ensayo, 2003.

SANCHIDRIÁN, C. –RUIZ BERRIO, J. (coordinadores). *Historia y perspectiva actual de la educación infantil*. Barcelona: Editorial Graó, 2010.

TAYLOR GATTO, J. *A different kind of teacher. Solving the crisis of American*. Beverly Hills Books, 2002.

TRILLA, J. (coord.). *El legado pedagógico del siglo XX para la escuela del siglo XXI*. Barcelona: Editorial Grao, de IRIF, S.L., 2001.

RATZINGER, J. *Obras completas*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo II, 2013.

RAMÍREZ, S. *La filosofía de Ortega y Gasset*. Barcelona: Herder, 1958.

REALE, G. - ANTISERI, D. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. 2ª ed., Barcelona: Herder, 1992.

REDONDO, E. *Educación y comunicación*. Ed. C.S.I.C., Madrid, 1969.

\_\_\_\_\_ (Coord.). *Introducción a la Historia de la Educación*. Barcelona: Ariel, 2001.

RIESTRA, J.A. *Cristo y la plenitud del cuerpo místico. Estudio sobre la cristología de Santo Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 1985.

RODRIGO, M.J. – ARNAY, J. (compiladores). *La construcción del conocimiento escolar*. Barcelona: Paidós, 1997.

RODRÍGUEZ, F. *El método Decroly*. Madrid: Junta para ampliación de estudios e investigaciones científicas, Anales, XVIII, 1925.

ROMERA, L. *La actualidad del pensamiento cristiano*. Piura: Universidad de Piura, Facultad de Humanidades, 2009.

SCHANK, R. *Enseñando a pensar*. Barcelona: Erasmus ediciones, 2013.

SCIACCA, M.F. *Historia de la filosofía*. Barcelona: Luis Miracle, 1966.

\_\_\_\_\_ *San Agustín*. Barcelona: Luis Miracle, Tomo I, 1955.

SELLÉS, J.F. *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 2008.

STANDING, E.M. *La Revolución Montessori en educación*. México: Siglo XXI, 1979.

TORRELL, J.P. *Iniciación a Tomás de Aquino: Su persona y su obra*. Pamplona: Eunsa, 2002.

WIDOW, J.A. *Curso de Metafísica*. Santiago de Chile: Globo Editores, Colección Derecho y Sociedad, 2012.

## 2.- Artículos en revistas especializadas

BARRAYCOA, J. “La despersonalización en la teoría sociológica”, *Revista Espiritu*, año LVIII, núm. 38, 2009.

BARRIO MAESTRE, J.M. “Las bases gnoseológicas de las modernas teorías sobre el aprendizaje. Una interpretación crítica del paradigma constructivista”. *Revista de Educación*. Núm. 321, 2000, pp. 351-370.

BARRIO MAESTRE, J.M. "Educación y Verdad", *Revista Teoría Educativa*, núm. 20, 2008, pp. 83-99.

BENGOECHEA, P. "La complejidad teórica y conceptual del constructivismo", *Revista galego-portuguesa*. Vol. 13, núm. 11-12, 2006, pp. 138-161.

BOLAND, V. "Truth, knowledge and communication", *Studies in Christian Ethics*, 19, 3, 2006, pp. 287-304.

BRAVO LIRA, B. "Construcción y deconstrucción. El sino del racionalismo moderno de la Ilustración a la posmodernidad", *Revista de historia del derecho*. Núm. 37, enero-junio, 2009, pp. 64-89.

CAMARGO, A. "Del positivismo a los paradigmas de la hermenéutica y el constructivismo". *Questiones Disputatae*, núm. 5, 2009, pp. 29-42.

CANALS, F. "La palabra del hombre en la vida humana", *Revista Espiritu*, Año LIX, núm.140, 2010, pp. 541-555.

CÁRDENAS, C. "Acercamiento al origen del constructivismo", *Revista Sinéctica*, febrero-julio de 2004, pp.10-20.

CASANOVA, E. "El proceso educativo según Carl Rogers: La igualdad y la formación de la persona". *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, n. 6, 1989, pp. 599-603.

COLL, C. "Constructivismo y educación escolar: ni hablamos siempre de lo mismo ni lo hacemos siempre desde la misma perspectiva epistemológica", *Anuario de Psicología*, núm. 69, 1996, pp. 153-178.

CUDDEBACK, M. "Thomas Aquinas on Divine Illumination and the authority of the first truth", *Nova et Vetera, English Edition*, Vol. 7, núm. 3, 2009.

ERTMER, P. – NEWBY, T. "Conductismo, cognitivismo y constructivismo: una comparación de los aspectos críticos desde la perspectiva del diseño de instrucción". *Performance Improvement Quarterly*, núm. 6(4), 1993, pp. 50-72.

DE VERDAS-HAZAS, J. "Autonomía: dos concepciones éticas", *Revista de Filosofía*, vol. XIII, núm. 23, 2000, p. 195-212.

ECHAVARRÍA, M. "Influencias de la psicología contemporánea en las corrientes pedagógicas". *Actas del Congreso Internacional: ¿Una sociedad despersonalizada? Propuestas educativas*. Barcelona: Balmes. Vol. III, núm. 1, 2012, pp. 49-85.

FORMENTÍN, J. "La educación del hombre en función de la angelología de Tomás de Aquino", *Revista de Pedagogía comparada*, núm. 34, Volumen IX, Barcelona, 1974.

FULLAT, O. "Immanuel Kant. Sense frivolitats de Facebook". *Revista Temps d'Educació*, n. 47, 2014, pp. 253 -274.

GAMBRA, J.M. "Dialéctica, ciencia y metafísica en Aristóteles", *Anuario Filosófico*, núm. 35, 2002, pp. 81-125

GARCÍA-AMILBURU, M. "Generación y Educación". *Anuario Filosófico*, 27, 2004, pp. 557-566.

GARCÍA, J.A. "Luz", GONZÁLEZ, A.L. *Diccionario de Filosofía*. Pamplona: EUNSA, 2010, pp. 700-703.

GARCÍA GONZÁLEZ, J.A. "La doctrina de polo acerca de la luz y su papel en el universo y para la vida", *Studia Poliana*, núm.11, 2009, pp.61-93.

GONZÁLEZ-AYESTA, C. "El amor a la verdad en Tomás de Aquino". *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm.17, 2010, pp. 37-46.

GOURINAT, J. "Diálogo y dialéctica en los Tópicos y Refutaciones sofísticas de Aristóteles". *Anuario Filosófico*, 35, 2002, pp. 463-495.

GUIU, I. "Metafísica de la creación según Santo Tomás". *Revista E- Aquinas*, 1/8, 2003, pp. 28-43.

HAMELINE, D. "Édouard Claparède", *Perspectivas: Revista Trimestral de educación comparada*. UNESCO, Vol. XXIII, núm.3-4, 1993, pp. 808-821.

HERNÁNDEZ LAMAS, G. "Persona humana y educación: El fin de la educación y la persona humana", *Actas del I Congreso Internacional Tomista*, Santiago: Ril Editores, 2013.

HIRSCH JR, E.D. "Equidad y excelencia: Metas alcanzables por la educación", *Estudios Públicos*, Santiago, núm. 73, verano 1999, pp. 165-177.

KILPATRICK, J. "Lo que el constructivismo puede ser para la educación de las matemáticas". *Revista Educar*, núm. 17, 1990, pp. 37-52.

LENGBORN, T. "Ellen Key". *Perspectivas: Revista Trimestral de educación comparada*. UNESCO. Vol. XXIII (1993), núm. 3-4, pp. 873-886.

MARTÍNEZ MARÍN, N. – SOLANO MARTÍNEZ, I. – JIMÉNEZ GÓMEZ, E. "Tirando del hilo de la madeja constructivista", *Revista Enseñanza de las ciencias*. Vol. 17 (1999), núm. 3, pp. 479-492.

MARTÍNEZ, E. "Juega Dios a los dados", *Revista Espiritu*, n. 138, Año LVIII, 2009, pp. 37-65.

\_\_\_\_\_ “Realismo pensante. La metafísica del conocimiento en Francisco Canals”, *Anuario Filosófico*, XLIII, 3, 2010, pp. 471-476.

\_\_\_\_\_ “*Verba Doctoris*: La fecundidad educativa de las palabras del maestro”, *Revista E-Aquinas*, 1/5, 2007.

\_\_\_\_\_ “Bonum amantur in quantum est communicabile amanti”, *Revista Espiritu*, LXI, núm.143, 2012, pp. 73-93.

\_\_\_\_\_ “Generación animal, generación humana”, En *Revista Espiritu*, año LX, 2011, pp. 51-69.

\_\_\_\_\_ “La elevación de conocimiento humano conforme a los comentarios bíblicos de Santo Tomás de Aquino”, *Actas del II Congreso Internacional de Filosofía Tomista*, Universidad Santo Tomás, Santiago de Chile, 27-31 de julio de 2014, en imprenta.

\_\_\_\_\_ “Memoria de sí y educación del otro. El autoconocimiento como fuente de la actividad educativa en el pensamiento de Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm. 8, 2001, pp. 83-94.

MARTÍNEZ, E. (Editor). *Actas del Congreso Internacional ¿Una sociedad despersonalizada? Propuestas educativas, 13 al 15 de mayo de 2010*. Barcelona: Editorial Balmes, 2012

MATTHEWS, M.R. “Vino viejo en botellas nuevas: un problema con la epistemología constructivista”, *Revista Enseñanza de las ciencias*. 12(1), pp. 79-88.

MESQUITA, A.P. “Ciencia y opinión en Aristóteles”, *Revista Filosofía Universidad de Costa Rica*, XLVI (117/118), 2008, pp. 129-136.

MEYLAN, L. “Heinrich Pestalozzi”, CHÂTEAU, J. *Los grandes pedagogos*. 16ª reimpresión de la primera edición en español. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.

MONTERO GONZÁLEZ, M.S. “Emilio: Niño y educación”, *Revista Magistro*, núm. 5, vol. 3, 2009, pp. 59-73.

NAVAL, C. “Acerca de los signos y la enseñanza”, *Revista Española de Pedagogía*, Año, XLVI, n. 181, 1988, pp. 553-562.

ORDÓÑEZ, C. “Pensar pedagógicamente desde el constructivismo. De las concepciones a las prácticas pedagógicas”. *Revista de Estudios Sociales*, núm. 19, 2004, pp. 7-12.

PRIETO, L.J. “Metafísica de la participación y de la inmanencia. Confrontación de los estilos de filosofar de Santo Tomás y Kant”, *Revista Agustiniiana*, Vol. 50, núm. 153, 2009, pp. 635-654.

RHONHEIMER, M. "Autonomía y heteronomía moral según *la Veritatis Splendor*", AA.VV. *Comentarios a la Veritatis Splendor*, Madrid: BAC, pp. 543-578.

SANMARTÍ, N. - AZCÁRATE, C. "Reflexiones en torno a la línea editorial de la revista *Enseñanza de las Ciencias*", *Revista Enseñanza de las Ciencias*, 15(1), 1997, pp. 3-9.

SCHMIDT ANDRADE, C. "La sabiduría en Santo Tomás. Ascensión a la intimidad con Dios por la participación de la verdad y del amor", *Sapientia*, 39, 1984, pp. 101-139.

SELLÉS, J.F. "Las operaciones inmanentes del conocer y del querer", *Anuario Filosófico*, núm. 27, 1994, pp. 699-718.

SOËTARD, M. "Jean Jacques Rousseau". *Perspectivas: Revista Trimestral de educación comparada*. UNESCO, Vol XXIV (1994), núm. 3-4, pp. 435-448.

\_\_\_\_\_ "Johan Heinrich Pestalozzi". *Perspectivas: Revista Trimestral de educación comparada*. UNESCO, Vol. XXIV (1994), núm. 1-2, pp. 299-313.

TÜNNERMANN, C. "El constructivismo y el aprendizaje de los estudiantes". *Revista UDAL*. Enero-marzo 2011, pp. 21-32.

VILAFRANCA, I. "La filosofía de la educación de Rousseau: El naturalismo eudaimonista", *Revista Educació i historia*, núm. 19, 2012, pp. 35-53.

VILLARUEL FUENTES, M. "La práctica educativa del maestro mediador". *Revista Iberoamericana de Educación*, núm. 50/3, 2009.

VILANOU, C. "La pedagogía al deixant del segle XX", *Temps d'Educació*, Universitat de Barcelona, núm. 24, 2000, pp. 13-59.

\_\_\_\_\_ "Sobre la génesis y evolución de la pedagogía contemporánea (A propósito de la herencia kantiana)", *Revista española de pedagogía*, año LVI, núm. 210, abril-junio 1998, pp. 245-262.

WESTBROOK, R. "John Dewey". *Perspectivas: Revista Trimestral de educación comparada*. UNESCO. Vol. XXIII, núm. 1-2, 1993, pp. 289-305.

ZIMRING, F. "Carl Rogers", *Perspectivas. Revista Trimestral de educación comparada*. UNESCO., Vol. XXIV, n.3-4, 1994, pp. 411-422.

### 3.- Artículos y obras en ediciones electrónicas

ARTIGAS, M. *Aspectos pastorales de la influencia de la ciencia* [en línea]. XXV Jornadas de cuestiones pastorales, Barcelona, 5 y 6 de febrero, 1990. <<http://hdl.handle.net/10171/7401>> [Consulta: 20 febrero 2014]

BRUNA, T. *Método de enseñanza centrado en el estudiante* [en línea]. Universidad de Playa Ancha. <[http://umd.upla.cl/cursos/didactica/temas/ud3/page\\_01.htm](http://umd.upla.cl/cursos/didactica/temas/ud3/page_01.htm)> [Consulta: 15 enero 2014]

DERISI, O. Nota y Comentarios. El maestro según Tomás de Aquino. [en línea] <http://anima.uca.edu.ar/digital/DERISI/DERISI-articulos/Derisi256-256.pdf> [Consulta: 23 marzo de 2013].

LÓPEZ BLANCO, M. “Los colegios no deberían existir”. Entrevista a Roger Schank. [en línea]. The Kindsein Magazine, <http://www.kindsein.com/es/21/1/485/> [Consulta: 12 mayo 2015].

MARX, K. *Las tesis sobre Feuerbach* [en línea]. <<http://filosofia.org/cla/ome/45tesfeu.htm>> [Consulta: 23 marzo 2014]

MATTHEWS, M.R. *Philosophical and pedagogical problems with constructivism in Science Education* [en línea]. Revista Tréma, núm 38, 2012. <<http://trema.revues.org/2823:DOI:10.4000/trema.2823>> [Consulta: 27 enero 2015]

SCHANK, R – JONA, K. *Extracurriculars as the curriculums: A visión of the education for the 21th century*, [en línea]. [http://www.socraticarts.com/docs/Vision\\_Of\\_Education.pdf](http://www.socraticarts.com/docs/Vision_Of_Education.pdf), [Consulta: 10 de mayo de 2015].

SCHANK, R. “El rol del profesor: de faro a guía”, [en línea]. Clase magistral pronunciada en el *Encuentro Internacional de Educación 2012-2013, ¿Cómo debería ser la educación del siglo XXI?*, México D.F, 4 de marzo de 2013. <http://encuentro.educared.org/page/tema-5-diciembre-enero>. [Consulta 10 de mayo de 2015]

