

CONOCIMIENTO, AUTOCONOCIMIENTO Y CONDICIÓN CORPÓREA DEL SER HUMANO

JOSÉ IGNACIO MURILLO GÓMEZ

“Conocimiento, autoconocimiento y condición corpórea del ser humano”, en
Enrique Alarcón, Agustín Echevarría, Miguel García-Valdecasas, Rubén
Pereda (eds.), *Opere et veritate. Homenaje al profesor Ángel Luis González*,
Eunsa, Pamplona 2018, 543-555.

La cuestión acerca del lugar y relevancia del cuerpo en el conocimiento se encuentra en el centro de los debates contemporáneos en filosofía de la mente. Durante mucho tiempo, según las concepciones más extendidas sobre la mente en la filosofía analítica y en las ciencias cognitivas, se pensaba que la mente es simplemente un procesamiento de información que, por lo tanto, se podía estudiar abstrayendo del soporte en que se encuentra. Desde esta perspectiva y aun sin necesidad de abandonar una posición materialista, la mente aparece como una realidad distinta del cuerpo o el cerebro en el que eventualmente se implementa, y sus relaciones con ese soporte, que también podría ser artificial, como las de un sistema funcional que usa las partes de aquel como medios, interfaces o terminales, pero, en cualquier caso, como algo que puede ser intercambiado o que, al menos, funciona como una realidad externa y como un simple instrumento¹.

1. Cfr. N. F. BARRETT, F. GÜELL, J. I. MURILLO, “Los límites de la comprensión computacional del cerebro”, *Cuenta y Razón*, 2015 (34), pp. 71-76.

Frente a esta concepción, algunos autores han puesto de relieve la importancia de factores como la experiencia y la interacción del viviente con el medio, que no se llevan a cabo sino a través de la concreta corporalidad del viviente. Podríamos remontarnos como antepasados de estas visiones enactivistas a autores como von Üexküll o Helmuth Plessner, que hacen depender el modo de conocimiento de la instalación del viviente en el mundo; una observación que también ha sido explotada por Heidegger, aunque borrando en gran medida las condiciones biológicas de ese intercambio con el entorno.

Mi intención es traer a este debate a un autor anterior, Tomás de Aquino, cuyo acercamiento puede resultar a simple vista y dados los términos en que habitualmente se plantea, un poco excéntrico y original, pero al que, en mi opinión, nadie que se acerque sin prejuicios puede dejar de considerar pertinente y aun fascinante.

Cuando digo excéntrico, me refiero al hecho de que, para hacerse cargo de lo que Tomás de Aquino propone es preciso poner entre paréntesis algunos de los presupuestos que suelen subyacer implícita o explícitamente a los debates contemporáneos. Uno de ellos es la tesis de que el conocimiento, lo entendamos como un proceso formal o como inseparable de la interacción del todo en que se realiza con el medio que lo circunda, es siempre una realidad o proceso que no se puede realizar al margen de un soporte material. Otro es que la afirmación de que lo mental es independiente de la materia es la expresión más clara y acabada del dualismo.

Un evidente problema de estas afirmaciones es, claro está, el modo en que se entiende cada uno de los términos que acabo de utilizar. De todos modos, no voy a caer en la trampa de intentar definir *a priori* conceptos como los de materia, mente, inteligencia o dualismo. En mi opinión, si bien todos ellos tienen un contenido que nos permite de algún modo saber a qué nos estamos refiriendo, solo adquieren sentido filosófico pleno a la luz de una investigación ya realizada. Así, por ejemplo, podemos definir la materia *ad casum* como la materia de algo, pero decir qué significa materia en el problema mente-cerebro exige emprender y desarrollar una filosofía de la naturaleza que no se contente con los usos parciales y difícilmente conciliables entre sí que recibe este término, no solo en su uso ordinario sino también en cada una de las disciplinas científicas.

Esta exigencia de investigar y desarrollar las intuiciones para comprender los conceptos filosóficos adquiere un relieve especial en un pensador como Tomás de Aquino. Tanto la dificultad de los temas que se

plantea como la amplitud del horizonte de su investigación hacen recomendable tomar una cierta perspectiva a la hora de exponer sus planteamientos, y esto es lo que voy a intentar aun en el breve espacio de esta contribución.

1. CONOCIMIENTO E INMATERIALIDAD: SUSTANCIAS INTELECTUALES Y SUSTANCIAS SEPARADAS

Para Tomás de Aquino el conocimiento es ante todo un asunto de la filosofía primera. No puede ser de otro modo porque solo si el conocer está a la altura del ser podemos aspirar a que el ser pueda ser entendido; una cuestión que, sin embargo, queda siempre pendiente de aclarar en buena parte de los planteamientos contemporáneos². Sin embargo, esta radicalidad en el planteamiento no significa que comience *a priori* su metafísica o su teoría del conocimiento. Para saber qué es conocer nuestro único punto de partida posible es la experiencia de nuestro conocer³, que es la de un tipo especial de actividad real, de ser, y no un paso previo para conocer el ser.

De todos modos, una vez consideramos esta experiencia nos encontramos en condiciones de entender no solo nuestro conocer sino qué es conocer en general. Y de este modo podemos extraer la consecuencia de que el conocer es una actividad que podemos atribuir al ser por sí, es decir a Dios. Conocer no solo es compatible con la realidad de un ser originario e idéntico, sino que es en él donde se revela en su más estricto y acabado sentido. Dicho de un modo coloquial: conocer, lo que se dice conocer, es ante todo lo que hace Dios.

Pero, si bien la experiencia del conocer, tanto sensible como intelectual, nos resulta familiar, Tomás de Aquino considera que saber y expresar qué es el conocer en sí mismo solo se puede llevar a cabo a través de una peculiar negación. Lo que hay que negar o separar en este caso es la materia. “Es patente que la inmaterialidad de algo es la razón de que pueda co-

2. Cfr. T. NAGEL, *La mente y el cosmos. Por qué la concepción neodarwinista de la naturaleza es, casi con certeza, falsa*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014.

3. Cf. *S. Th.*, I, q. 88, a. 1, ad 1 et a. 2, ad 3; *C. G.*, III, c. 46.

nocer y que el modo de conocimiento se corresponde con el modo de inmaterialidad. Por esta razón en el libro segundo *Sobre el alma* se dice que las plantas no conocen a causa de su materialidad. El sentido conoce porque puede recibir las especies sin materia, y el intelecto todavía es más cognoscitivo porque está más separado de la materia y es inmixto, como se dice en el libro tercero *Sobre el alma*. De modo que, dado que Dios está en la cumbre de la inmaterialidad (...) se sigue que se encuentra en la cumbre del conocimiento”⁴. De todos modos, eliminar la materia no puede concebirse como una atribución de la negación a la realidad sino como la exclusión de un principio que está presente en nuestra experiencia directa, pero del que el intelecto se separa para conocer. Esta *separatio* no debe confundirse con el uso espinosiano o hegeliano de la negación. La negación es una vía de conocimiento que no puede extrapolarse a la realidad: distinción no es, para Tomás de Aquino, lo mismo que negación.

El hecho de que nosotros, criaturas, también conozcamos e incluso podamos atribuir esta actividad a otros seres que ni siquiera alcanzan a saber que lo hacen –como los animales– nos obliga a distinguir entre conocimiento increado y conocimiento creado. Es obvio que esta distinción atañe también y sobre todo al conocimiento intelectual. En Dios no hay conocimiento sensible, que es como una sombra o traza del conocimiento intelectual, pero sí conocimiento intelectual. Ahora bien, para Tomás de Aquino, desde un punto de vista ontológico, la posibilidad del conocimiento intelectual creado no debe ser entendida ante todo a la luz del conocimiento humano, sino a la luz de aquellas sustancias en las que se da con más claridad y simplicidad: las sustancias separadas.

Algunos, sin excluir a los estudiosos de Santo Tomás, podrían preguntar a modo de objeción cuál es el sentido de traer a colación a las sustancias separadas para entender algo que se encuentra en nosotros perfectamente disponible. Mi respuesta a esta pregunta es que el único modo de llevar a cabo una teoría completa de la inteligencia humana pasa, para nuestro autor, por considerarla a la luz de la posibilidad de la existencia de sustancias separadas. Espero que el fundamento de esta afirmación se desprenda de lo que sigue.

En Dios su ser, en virtud de su simplicidad –que excluye toda potencialidad y materialidad–, se identifica con su entender. Pero cabe que existan criaturas cuyo ser no se identifica con el entender, pero que son tam-

4. *S. Th.*, I, q. 14, a. 1, co.

bién inmateriales y en las que el entender deriva inmediatamente como actividad primaria y natural de su condición de criatura. Las sustancias separadas son formas, es decir, se distinguen entre sí y de las demás cosas como algo bien determinado, pero, como son totalmente independientes en su ser de la materia, su distinción es plenamente formal y son *eo ipso* intelectuales.

Pero, ¿qué conoce la sustancia separada? Mientras que la capacidad de intelecto divino no se encuentra limitada de ningún modo, la sustancia separada es una forma determinada, que no se identifica con el ser en su totalidad, y, por lo tanto, su capacidad intelectual se encuentra limitada a su esencia, que conoce directa e inmediatamente⁵ y, aunque no sea suficiente para conocer todo lo real, es la mediación a través de la cual conoce lo demás.

En primer lugar, es una mediación para conocer el ser divino, pero una mediación especial. Tomás de Aquino distingue tres formas de conocer⁶: la primera, por presencia de su esencia en el cognoscente, como si la luz se viera en el ojo, que es el modo en que el ángel se conoce a sí mismo; la segunda, por la presencia de una semejanza suya en la potencia cognoscitiva, como cuando se ve una piedra por el hecho de que se encuentra su semejanza en el ojo; y, en tercer lugar, por el hecho de que la semejanza de lo conocido no se toma inmediatamente de lo conocido, sino de otra cosa en la que se encuentra, como cuando vemos un hombre en un espejo. El primero es el modo en que Dios se conoce a sí mismo. La tercera es el tipo de conocimiento por el que accedemos a Dios nosotros, es decir, por la semejanza que encontramos en lo creado. Pero el modo en que Dios es conocido por la sustancia separada se encuentra entre los dos: conoce a través de una semejanza que proviene de Dios, que es su propia esencia; pero, como ninguna esencia creada es suficiente para representar la esencia divina, este conocimiento se parece al especular y depende de la capacidad y características de la naturaleza en que se refleja.

Ahora bien, para Tomás de Aquino, que Dios cree sustancias intelectuales es una exigencia de la perfección del universo⁷, y esta perfección exige que las sustancias intelectuales no solo se conozcan a sí mismas sino también el resto de la creación. Sin embargo, a diferencia del conocimien-

5. Cfr. S. Th., I, q. 56, a. 1.

6. Cfr. S. Th., I, q. 56, a. 3, co.

7. Cfr. S. Th., I, q. 50, a. 1, co.

to de Dios, que es el del ser necesario de que dependen, el de las demás cosas no puede ser alcanzado inmediatamente a través de la sola esencia de la sustancia separada, que no tiene relación entitativa intrínseca con ninguna de ellas, pues son todas creadas por Dios sin que ella intervenga, y cualquier relación con ellas presupone que existan y que sean conocidas por ella.

Esta limitación ontológica de la sustancia separada es salvada mediante especies que Dios le infunde. Es esta una doctrina que fácilmente puede ser mal interpretada. En primer lugar, es preciso no olvidar que tales especies no están tomadas de las cosas, a diferencia de las nuestras, que obtenemos de las cosas por mediación de las imágenes sensibles que objetiva la fantasía. Pero esto no las convierte en sobrenaturales. Tan natural como es una criatura intelectual es que en ella exista intelectivamente todo lo creado, hasta el punto de que “por la misma razón que Dios añadiera una nueva criatura al universo, es decir, la creara, también añadiría una especie inteligible en el ángel”⁸. Por eso afirma que dichas especies son, para estas criaturas, connaturales⁹. Por así decir, Dios no solo crea en su ser natural el universo, sino que lo entrega intelectualmente a las sustancias separadas.

Por otra parte, es preciso advertir que, en virtud de su particular condición, no se trata de ideas en el sentido en que lo son las que nosotros tenemos. Como ejemplo de esta diferencia, me referiré a dos de sus características. La primera, que, a diferencia de las nuestras, las especies de las sustancias separadas permiten conocer también los singulares, sin necesidad alguna ni de reflexión ni de acudir a la fantasía¹⁰: “las especies del intelecto del ángel, que son ciertas similitudes derivadas de la divina esencia, son semejanzas de las cosas no solo en cuanto a la forma sino también en cuanto a la materia”¹¹. Algo semejante ocurre con el movimiento y actividad de cada una de ellas: “El modo en que el intelecto del ángel conoce lo singular se puede considerar del siguiente modo. Así como las cosas fluyen de Dios para que subsistan en sus propias naturalezas, del mismo modo lo hacen para estar en la cognición angélica”¹². De modo que “las cosas presentes tienen una naturaleza por la que se asimilan a las especies

8. *S. Th.*, I, q. 56, a. 3, co.

9. Cfr. *S. Th.*, q. 55, a. 2, co.

10. Cfr. *S. Th.*, I, q. 86, a. 1, co.

11. *S. Th.*, I, q. 57, a. 3, ad 2

12. *S. Th.*, I, q. 57, a. 2, co.

que están en la mente del ángel, y así pueden ellas ser conocidas. Pero las que son futuras, todavía no tienen naturaleza por la que se asemejen a ellas, de modo que no pueden ser conocidas por ellas”¹³.

Se trata de un conocimiento que, por otra parte, no permite el error. Tomás de Aquino afirma que el intelecto no se equivoca nunca en su objeto propio, que es su objeto natural, pues la naturaleza no falla en lo necesario. Así ocurre cuando el intelecto capta lo simple e indivisible. “El intelecto acerca del *quod quid est* es siempre verdadero, como el sentido sobre su objeto propio, como se dice en el libro tercero *Sobre el alma*”¹⁴. En el caso del ser humano, ese objeto propio es tan solo la *quidditas rei sensibilis*, es decir, la quiddidad abstraída de las realidades materiales a través de la sensibilidad. Para conocer lo demás, sin embargo, procedemos por composición y división, como ocurre en el juicio o el razonamiento. Sin embargo, la sustancia separada no conoce componiendo y dividiendo, por lo que no cabe en ella error en el conocimiento natural.

Así pues, las sustancias separadas “desde el primer momento (*statim*) en aquello que conocen naturalmente, ven todo lo que pueden conocer. Y por eso se llaman intelectuales: porque, también entre nosotros, lo que conocemos desde el primer momento decimos que lo inteligimos; de donde se denomina intelecto al hábito de los primeros principios. Pero las almas humanas, que adquieren noticia de la verdad mediante cierto discurso, se denominan racionales. Y esto ocurre por la debilidad de la luz intelectual en ellos. Si tuvieran la plenitud de la luz intelectual, como los ángeles, inmediatamente (*statim*) en la primera visión de los principios comprenderían (*comprehenderent*) toda su virtualidad (*virtutem*), intuyendo (*intuendo*) todo lo que desde ellos se puede silogizar”¹⁵.

2. EL HOMBRE COMO SUSTANCIA INTELECTUAL

He expuesto hasta el momento algunos aspectos de lo que Tomás de Aquino afirma sobre las sustancias intelectuales creadas. Pero ¿qué decir

13. *S. Th.*, q. 57, a. 3, co.

14. *S. Th.*, I, q. 58, a. 5, co.

15. *S. Th.*, I, q. 58, a. 3, co.

del hombre? ¿Ocupa un lugar entre ellas o se trata de una realidad en absoluto distinta que coincide con ellas solo en que también es capaz de entender? Para el Aquinate las sustancias separadas son ante todo sustancias intelectuales, pero, en último extremo, también lo es el hombre¹⁶. De modo que lo que se aplica a ellas sirve también, aunque con algunas particularidades, para entender la condición humana.

En efecto, el hombre es una sustancia intelectual. “La operación propia del hombre, en cuanto que hombre, es entender: pues por ella transciende a los animales”¹⁷. En ocasiones Tomás de Aquino alude a las almas humanas calificándolas de “sustancias intelectuales inferiores”¹⁸. Lo que las caracteriza es que están “incorporadas”, es decir, que forma parte esencial de ellas un organismo, que las inserta en el universo material¹⁹. Aquí es donde aparece la paradoja. El ser humano es un intelecto dotado de un cuerpo, pero el cuerpo es material y, como hemos dicho, lo característico de todo conocer, y en grado máximo del entender, no es otra cosa que la inmaterialidad, la independencia de la materia.

Pero esta paradoja no le impide a Tomás de Aquino extraer las consecuencias de su planteamiento general. Y de él se desprende que el cuerpo debe aportar algo para completar la naturaleza intelectual del hombre. Su explicación se remite a la condición jerárquica de la distinción de las sustancias intelectuales. De ella se desprende que unas son superiores a otras y, puesto que disponen de más luz intelectual o de una más vigorosa (lo prefiramos expresar con una metáfora cuantitativa o cualitativa), conocen más perfecta y unitariamente con menos especies. Pero también que tiene que haber algunos seres intelectuales que son tan próximos a lo material y cuya luz es tan débil que no podrían entender de modo determinado y sin confusión las realidades singulares mediante las especies recibidas de Dios. Por esta razón, en lugar de recibir especies, es preciso que colija (*colligat*) la verdad desde las cosas divisibles per medio del sentido²⁰.

16. Cfr. J. I. MURILLO, *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1998.

17. *S. Th.*, I, q. 76, a. 1, co.

18. Cfr. *S. Th.*, I, q. 55, a. 2, co.

19. De aquí la caracterización del hombre como horizonte y confín entre lo espiritual y lo material, que lo sitúa en un lugar especial dentro del orden del Universo tal como el Aquinate lo contempla. Cfr. J. ARAGUREN, *El lugar del hombre en el universo: “anima forma corporis” en el pensamiento de Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1997.

20. *S. Th.*, q. 76, a. 5, co.

Así pues, por paradójico que resulte, el cuerpo es parte esencial del hombre porque le resulta necesario para entender. Quizá sería lo último que se nos ocurriría a primera vista. Pero se deduce necesariamente de la teoría tomista sobre el intelecto y sobre la naturaleza: “puesto que la forma no es para la materia, sino la materia para la forma, es preciso tomar de la forma la razón para explicar por qué la materia es como es, y no al revés”²¹. En el mismo artículo al que pertenecen estas dos últimas afirmaciones nuestro autor expone por qué el cuerpo es como es, orgánico y, en consecuencia, también mortal. Para Platón el cuerpo es un obstáculo para el conocimiento, mientras que para Tomás de Aquino el cuerpo es un medio para conocer.

3. CONOCIMIENTO Y AUTOCONOCIMIENTO

No puedo detenerme aquí en su razonamiento, pero sería interesante contrastarlo con nuestros conocimientos actuales de física y biología. En la medida en que se acepte su planteamiento general, sería este un hilo conductor para explorar un importante aspecto de la lógica del cuerpo humano: su relación con el conocimiento. Lo que me interesa ahora es comparar esa naturaleza intelectual peculiar que es el hombre con el resto de las naturalezas espirituales y extraer algunas consecuencias acerca de la relación entre nuestro conocimiento de lo otro y el autoconocimiento.

Como hemos visto, lo propio de las sustancias separadas, que son la mayor y mejor parte de las sustancias intelectuales, es conocerse a sí mismas. Su esencia es, por tanto, su objeto primero y propio. Es preciso advertir que este autoconocimiento no es una reflexión, sino, como hemos visto, un modo de ser o, si se prefiere, algo que deriva inmediatamente del ser. La *reditio in se ipsum reditione completa*²² que les atribuimos no es otra cosa que su condición de formas subsistentes, de la que deriva la operación de conocer.

Por otra parte, este autoconocimiento no es tampoco un conocimiento pleno y sin residuos. El único ser que se conoce a sí mismo absolutamente

21. *S. Th.*, I, q. 76, a. 5, co.

22. *Super Sent.*, lib. 2, d. 19 q. 1, a. 1 co.

y, en sí, todo lo distinto de sí es Dios. Por eso, el autoconocimiento natural del ángel puede ser enriquecido, al menos, de modo sobrenatural. Sin embargo, la afirmación de que el objeto propio y primario del conocimiento humano es la quididad abstraída de lo sensible introduce entre la sustancia separada y la encarnada una drástica diferencia, de la que parece desprenderse la dificultad del ser humano para conocerse adecuadamente a sí mismo. La razón de esta diferencia es, para Tomás de Aquino, que el intelecto humano se encuentra en potencia respecto de todos los inteligibles.

Estar en potencia es para un intelecto estar separado de lo que puede entender; algo que se corresponde con que el alma intelectual anima un cuerpo material. Esto no quiere decir que no haya en el hombre un acto por el que se pueda decir que es intelectual. Se trata, en efecto, del intelecto agente. Pero este acto radical no se traduce inmediatamente en operación, sino que presupone que la sensibilidad se encuentra preparada para que la iluminación que sobre ella proyecta objetive una quididad abstracta.

El hecho de que el intelecto humano se encuentre en potencia es el que explica que el ser humano no se conozca directamente a sí mismo. De todos modos, puesto que es una sustancia intelectual, no es posible negarle en absoluto el autoconocimiento. Por eso, en las *Cuestiones sobre la verdad*, el Aquinate lleva a cabo una distinción entre diversas formas de autoconocimiento, que retomará, aunque simplificada, en la *Suma Teológica*: la distinción entre el conocimiento acerca de si existe el alma y el conocimiento de qué sea esta.

El conocimiento existencial del alma se encuentra vinculado al ejercicio de la actividad de conocer. Cuando la potencia intelectual pasa al acto, vuelve sobre sí misma y conoce que conoce, advirtiendo de este modo que existe²³ y que es intelectual. Se trata de un conocimiento que resulta posible porque el alma está radicalmente presente a sí misma independientemente del ejercicio de su actividad intelectual, por un conocimiento que Tomás de Aquino denomina habitual.

Sin embargo, este conocimiento, que podríamos denominar experimental e inmediato, no es suficiente para que el alma humana conozca qué es, es decir, cuál es su distinción respecto de las demás cosas. Este punto es muy importante, pues, como Tomás de Aquino afirma, “parece que lo propio del intelecto es considerar la distinción de las cosas, por lo que

23. “(...) Et sic nullus potest cogitari se non ese cum assensu: in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse”. *Q. D. De veritate*, q. 10, a. 12.

también Anaxágoras llamó al intelecto principio de la distinción”²⁴. En este conocimiento es preciso distinguir, a su vez, un conocimiento universal, que solo se consigue mediante una sutil y diligente inquisición, lo que explica que muchos no conozcan la naturaleza del alma; y, por otra parte, el juicio y la eficacia de este conocimiento, que solo nos corresponde en cuanto que la luz de nuestro entendimiento deriva de la verdad divina en la que se encuentran las razones de todas las cosas²⁵.

No voy a detenerme en el sentido de estas distinciones y pasará, en cambio, a señalar algunas semejanzas y diferencias entre el conocimiento y el autoconocimiento de las sustancias separadas y del ser humano, que quizás pueden iluminar la cuestión que desde el principio he señalado como objetivo de mi exposición.

4. EL CUERPO HUMANO COMO PRINCIPIO DE INTELIGIBILIDAD

En primer lugar, como hemos visto, Tomás de Aquino piensa que, para que la criatura conozca lo distinto de sí no basta la potencia intelectual –aunque, como en el caso de la sustancia separada, esta se encuentre en acto–, sino que es preciso un complemento. En el ángel este complemento son las especies, mientras que en el hombre parece que el cuerpo en su condición de sensitivo y directamente iluminable por el intelecto, cumple hasta cierto punto esa misma función.

Si digo hasta cierto punto es porque, en mi opinión, se requiere algo más para que la sensibilidad sea la apertura intelectual al mundo material. Mientras que en las sustancias separadas, como hemos visto, la especie y la luz intelectual se dan unidas, la separación de ambas –que se corresponde de algún modo con la separación entre intelecto agente y posible– es la característica del intelecto humano. Me refiero a la especie en lo que tiene de recibida, es decir, en cuanto al contenido que proviene de la sensibilidad, pues este solo se convierte en especie que perfecciona el intelecto de

24. *C. G.*, I, 50, n. 4.

25. “(...) secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur”. *S. Th.*, I, q. 87, a. 1, co.

tal modo que puede entender, en la medida en que las imágenes son iluminadas por el intelecto agente.

La separación nativa entre la sensibilidad y la luz intelectual se corresponde con la condición potencial de nuestro intelecto en cuanto a la operación. Este dispone radicalmente de la luz por la que es intelectual, pero esta no ilumina una especie en modo tal que la convierta en operación mientras la sensibilidad no está totalmente dispuesta para ello. Pero si identificamos el intelecto agente con la luz originaria que se corresponde con nuestra naturaleza intelectual, parece que debemos aceptar, además de la sensibilidad de un cuerpo informado por un alma intelectual— un suplemento por parte del acto intelectual radical que lo haga capaz de convertir la sensibilidad en medio de conocer lo que excede su propia esencia. Así pues, por la misma razón por la que el ángel debe ser iluminado por Dios para conocer lo otro, precisamos además de un cuerpo material que se encuentra abierto al mundo sensible que habita, una ampliación de la luz del intelecto agente, y esto es, en mi opinión, lo que Tomás de Aquino denomina hábito de los primeros principios: la luz en acto por el que el cuerpo material humano es elevado a la condición de medio de conocimiento intelectual, pues permite iluminar la sensibilidad y elevar sus contenidos a la condición de objetos del conocimiento intelectual e inmaterial.

Una peculiaridad de nuestro conocimiento es que los primeros contenidos determinados y completos que conocemos son exteriores a nosotros, mientras que la sustancia separada siempre se entiende en primer lugar a sí misma. Por esta razón, no conocemos inmediatamente la distinción de nuestro entender respecto de lo otro. Al entender percibimos el inteligir y somos, por tanto, capaces de reconocerlo, pero solo lo podemos comprender o explicar científicamente en la medida en que lo ponemos en relación con lo sensible. Es a partir de los contenidos de la fantasía iluminados por el intelecto agente y el hábito de los primeros principios como conocemos las distinciones del mundo material y, solo desde ellas, lo no material: nuestra alma, Dios y los ángeles.

De todos modos, no podemos olvidar que, aunque la imagen de la que abstraemos y en la que entendemos los primeros contenidos diferenciados nos remite a lo externo de donde ha sido tomada, se encuentra, sin embargo, en nosotros y está, por tanto, condicionada por nuestra concreta corporalidad y por las características de nuestra sensibilidad. Nuestra corporalidad es una mediación adecuada para conocer, una apertura exitosa, pero que impone sus condiciones en el inicio del conocimiento. El desarrollo de

esta observación podría permitirnos atisbar de qué modo la concreta condición mortal de nuestro cuerpo presente puede representar cierto límite para nuestra capacidad de conocer²⁶.

Soy consciente de que en esta exposición sintética, que pretende más bien plantear y enmarcar un problema que resolverlo, quedan muchas cuestiones que convendría aclarar y desarrollar. Sin embargo, espero que al menos haya quedado claro que nos encontramos ante un planteamiento que, desde una perspectiva ontológica del conocimiento, ofrece una propuesta para entender el lugar y la importancia del cuerpo en el conocimiento intelectual humano. Acabaré señalando una paradoja. Para Tomás de Aquino, es precisamente la consideración de nuestro condición intelectual a la luz del conocimiento de las sustancias separadas lo que obliga a conceder una importancia central al cuerpo y a considerarlo, a diferencia de las concepciones neoplatónicas, no como un velo opaco que obstaculiza nuestro conocimiento de la realidad, sino como un cierto tipo de luz que nos permite acceder a ella.

26. Cfr. J. I. MURILLO, *El valor revelador de la muerte. Una aproximación desde Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1999.