

# La causalidad noética en la filosofía de Santo Tomás de Aquino

Por ENRIQUE B. PITA, S. I. — Buenos Aires

## INTRODUCCION

La ocasión de tratar este tema nació de las preocupaciones de explicitar las razones lógicas de nuestros estados intencionales; a la caza, podíamos decir, de un imperativo *lógico* de nuestros juicios, en contraposición a un imperativo psicológico ciego, como tendría lugar esto último en las filosofías de Reid, Jacobi, Kant, Sabatier o Hessen.

Para la inteligencia del imperativo lógico en la filosofía de Santo Tomás, hay que partir de dos principios fundamentales.

El primer principio fundamental que se impone tener en cuenta es el que versa sobre la diferencia entre entender y querer. «Entender» es expresar intencionalmente un objeto, es convertirse la potencia cognoscitiva en la cosa que se conoce; por eso los Escolásticos decían que en el conocimiento el «*intellectus fit omnia*»: el entendimiento se hace todas las cosas. De aquí arranca la diferencia entre entender y querer, entre entendimiento y voluntad: el entendimiento tiende a *expresar* intencionalmente la cosa; estamos en presencia de un movimiento hacia la expresión del objeto; la voluntad, en cambio, se dirige hacia el objeto expresado<sup>1</sup>.

El segundo principio fundamental se refiere a la constitución del juicio por una *síntesis mental* o, lo que es lo mismo, la reducción a una unidad mental del sujeto y predicado de la pro-

<sup>1</sup> Cf. S. TH., I, q. 27, a. 4.

posición: es lo que Santo Tomás y toda la Escuela llamará la «composición»<sup>2</sup>. Es curioso comprobar cómo el niño que empieza a expresar sus estados intencionales con toda la frescura y espontaneidad de la misma naturaleza, los exterioriza en una síntesis, comenzando por la frase monopalábrica; ello se debe, sin duda, a que lo más esencial y característico del juicio es esa síntesis mental y no propiamente la división del sujeto y predicado. Lo mismo se podría observar en lo que en nuestra sentencia sobre «el punto de partida de la filosofía» ponemos como primer juicio justificado: «pienso», «existo», etc. No hay aquí la expresión de una yuxtaposición de diversos elementos, sino de una verdadera y sola unidad mental, aun en su mismo enunciado monopalábrico.

#### *La virtualidad del motivo*

Puestos estos preámbulos, veamos una observación interesante que anota Santo Tomás a propósito de la constitución del juicio.

A la composición o síntesis mental del sujeto y predicado de la proposición precede, según el Doctor Angélico, la *virtualidad* de una *lux*, natural o sobrenatural, que mueve el entendimiento a formar la síntesis del juicio: ésta tiene lugar «per virtutem alicuius luminis vel naturalis vel supernaturalis». Aquí creo que estamos en una de las características más hondas de la filosofía de Santo Tomás. El texto del Doctor Angélico es como sigue:

«Debe decirse que, por cuanto la razón refleja sobre sí misma, así como ordena respecto a los actos de otras potencias, puede ordenar su propio acto, el cual, por lo mismo, puede ser imperado. Es de advertir que un acto de razón puede considerarse de dos modos. Uno, en cuanto al ejercicio del acto. Y así siempre puede ser imperado, como cuando a uno se le intima que atienda o que use de su razón. Otro, en cuanto al objeto, y en este sentido hay dos actos de la razón: uno, por el cual aprehende la verdad acerca de un objeto, y esto no está en nuestro arbitrio, pues sucede *por virtud* de alguna *lux*, natural o sobrenatural. Y por lo mismo no puede ser imperado. El segundo, con que, al aprehender, la razón asiente. Y si ello es tal que el entendimiento natu-

<sup>2</sup> Cf. S. TH., 1, q. 85, a. 3.

ralmente le da su asenso, cual sucede con los primeros principios, en este caso el asenso o disenso no está en nuestro arbitrio, mas en el orden de la natura; por lo cual, hablando con propiedad, no subyace al imperio. Mas otros objetos se aprehenden de tal manera, que no convencen al entendimiento que no pueda menos de asentir o disentir o, al menos, suspender el asenso o disenso por alguna causa. Y entonces el asenso o el disenso está en nuestro arbitrio y puede ser objeto de imperio»<sup>3</sup>.

Lo que en todo este problema me dió más luz fué lo que el eximio comentador del Doctor Común, Francisco Suárez, discute, en su «Tratado de la fe», sobre la libertad del asentimiento en el acto de la fe<sup>4</sup>.

Según Suárez, el acto de fe es un juicio intelectual y libre. Y he aquí la razón suareciana de la libertad de este juicio: el motivo, en virtud del cual se realiza la síntesis mental del sujeto y predicado o, en otras palabras, en virtud del cual el predicado se atribuye al sujeto, no mueve necesariamente al entendimiento: visto el motivo, el entendimiento podrá realizar la síntesis o dejar de realizarla.

Cuando el motivo, según Suárez, arrastra irresistiblemente al entendimiento a realizar la síntesis mental del sujeto y predicado, que es para Suárez el caso de la evidencia inmediata, o lo que otros autores llaman la evidente perspicencia de la conexión del sujeto con el predicado, en dicho caso no se podrá hablar del juicio libre. Luego, según Suárez, el motivo, o sea, la perspicencia de que el predicado lógicamente debe ser atribuido al sujeto, no es lo mismo que el juicio, por el que se realiza dicha atribución: no es lo mismo percibir que hay un motivo para que yo atribuya el predicado al sujeto que la misma atribución: esa atribución no es sino la realización de la síntesis mental del sujeto con el predicado.

A semejantes consideraciones nos hemos referido en otra ocasión, a propósito de un estudio que puntualizaba nuestras «Reflexiones sobre la formación del juicio»<sup>5</sup>. Entonces pretendíamos determinar la constitución esencial del asentimiento, de suerte que se salvase el carácter *intelectivo* del juicio; en opo-

<sup>3</sup> S. TH., 1, 2, q. 27, a. 6; Trad. de CASTELLANI-QUILES. Bs. As., 1945.

<sup>4</sup> Cf. *De Fid.*, d. 6, s. 6, n. 1 y 4-7.

<sup>5</sup> Cf. *Problemas fundamentales de filosofía*, por ENRIQUE B. PITA, part. 1.<sup>a</sup> n. 9. Edic. Peuser, Bs. As., 1952.

sición a aquellos comentadores de Santo Tomás que han exigido, para el juicio, como su último y formal constitutivo, una *proclamación* de la síntesis mental; por no haber distinguido suficientemente entre el motivo y la misma síntesis mental; reduciendo con esto el juicio a un proceso que, en su razón última y formal, ya no es tendencia a la *expresión intencional* del objeto, sino al *objeto expresado*, que aquí se traduciría por la tendencia a la *proclamación*.

Ahora, en cambio, tratamos de inquirir si será posible ubicar en el esquema de las causas aristotélicas, que con frecuencia maneja y comenta Santo Tomás, el *motivo lógico* del entendimiento asertivo; y al comprobar la imposibilidad de dicha ubicación en el mencionado cuadro, pretendemos llamar la atención sobre esta categoría causal del motivo lógico en el proceso intelectual del juicio; que, al gobernar el dinamismo del entendimiento asertivo, manifiesta la postura *intelectualista* de la filosofía de Santo Tomás. No estará de más advertir que esta postura intelectualista dice algo más que carácter intelectual del juicio; puesto que manifiesta, como indicábamos, que la síntesis mental del juicio (carácter *intelectivo*) es gobernada por el motivo lógico (postura *intelectualista*).

#### *El cuadro de las causas*

El Moisés de Miguel Ángel, como cualquier otro efecto, obedece a un *fin* que el discípulo de Fidias ha de obtener, en vista a un tipo o *ejemplar* ideal que se propone imitar, sobre un *material* que ha de ser *informado* por el esplendor armonioso de sus partes y del conjunto, en virtud del ejercicio de las actividades del *escultor*. He aquí el clásico cuadro de las causas aristotélicas: causa final, ejemplar, material, formal y eficiente.

La causa *final* fué llamada en la filosofía de Santo Tomás «la causa de las causas», porque, aunque en el orden de la ejecución sea lo último o final que se obtiene, en el orden de la intención del agente es lo primero que se presenta y mueve y a lo que todo lo demás se ordena. Sin la teleología del dinamismo final no se explicaría por qué el agente intelectual, que está de suyo indiferente para operar o no operar (indiferencia de ejer-

cicio) y para operar tal efecto en lugar de tal otro (indiferencia de especificación), es sacado de dicha indiferencia y opera tal determinado efecto. La causa eficiente determina, pues, la existencia del efecto; la causa final mueve a ésta hacia la eficiencia del efecto: de la causa final es, por consiguiente, de donde parte el primer movimiento.

Pero la causa final no obra si el agente intelectual no tiene a la vista un tipo ideal que imitar: este tipo ideal, que existe en la mente del escultor y dirige su acción, es la causa *ejemplar*.

La causa eficiente, con su ejemplar delante como estrella polar y la moción de la causa final como fuente de energías, no crea su efecto: el escultor no saca su estatua de la nada; sino que introduce en una *materia* determinada, esto es, en el mármol, una *forma* determinante, en este caso, el esplendor armonioso de las partes y del conjunto del Moisés. Hay, pues, causa material y formal del efecto.

Por fin, el mármol no pasa a ser estatua sin un agente que determine el paso de la potencia al acto o, lo que es lo mismo, de la capacidad a la actualidad, del material en bruto a la forma definida del Moisés: este agente es la *causa eficiente*: el escultor<sup>6</sup>.

#### *La causalidad «noética»*

La causalidad del motivo lógico en el proceso intelectual del juicio, que, para mayor comodidad, llamaremos en adelante «noética», por su característica de ser una moción «intencional» del entendimiento, de entrar en la enumeración precedente de las causas aristotélicas, encontraría su ubicación en la causa final o en la ejemplar, que son las únicas que mueven por su «intencionalidad»; de ahí que el influjo de estas causas se denomine, en la terminología escolástica, «*metafórico*»: tanto la causa final o intención de un fin como la ejemplaridad de un modelo ideal que imitar, mueven necesariamente a través de una objetividad «intencional».

<sup>6</sup> Cf. S. TH., 2, 2, q. 27, a. 3; y 1, q. 15, a. 1.

Con todo, esta intencionalidad, según Santo Tomás, es, en verdad, un requisito necesario de toda causalidad final y ejemplar; pero no se ejerce *en el entendimiento*, sino *por el entendimiento en la voluntad* operativa de algo. Sin influjo intencional *en la voluntad*, por el que se pretenda un fin (influjo final) o se dirija la acción modeladora del efecto (influjo ejemplar), no hay ni causalidad final ni ejemplar.

En la causalidad final es esto evidente, puesto que la intención del fin es un acto de la voluntad accionada por la intencionalidad del fin.

Pero la misma ejemplaridad en tanto es causalidad, según enseña Santo Tomás, en cuanto está dirigida a la práctica; de suerte que si la intencionalidad de algo se mantiene en el solo entendimiento *teorético*, sin relación de influjo en la *voluntad* para dirigir la acción en la realización de algo, no existe causalidad ejemplar. Santo Tomás dice a este propósito:

«Debe decirse que la ciencia de Dios es causa de las cosas. En efecto, la ciencia de Dios es, respecto de todas las criaturas, lo que la ciencia del artífice respecto a lo artificado. La ciencia del artífice es la causa de todo lo que él artifica, pues él opera por su inteligencia. Preciso es, pues, que la forma del entendimiento sea el principio de la obra, como el calor es el principio de la calefacción. Sin embargo, es de notar que la forma natural, en cuanto es inmanente a aquel a quien da ser, no nombra principio de acción, sino en cuanto tiene inclinación al efecto. Y, asimismo, la forma inteligible tampoco denota principio de acción, en tanto que se limita a existir en el sujeto inteligente, si no se le agrega la propensión al efecto, lo cual es propio de la *voluntad*. Porque, como la forma inteligible es en sí indiferente a cosas opuestas; siendo éstas objeto de la misma ciencia (dado que «hay ciencia de contrarios», como dicen), no produciría efecto alguno determinado, si el *apetito*, como dice Aristóteles (*Met.* I, 9, text. 10), no la determinase a uno. Ahora bien, es evidente que Dios produce los seres por su inteligencia, puesto que su entender es su ser; por consiguiente, es necesario que su ciencia sea la causa de lo que existe, según que está unida a su *voluntad*, de donde provino la costumbre de darle el nombre de «ciencia de aprobación», según que es causa de las cosas»<sup>7</sup>.

En cambio, en el influjo intencional de la causalidad «noética», todo se resuelve *en el entendimiento*; de modo que el influjo noético lo mismo se requiere en el juicio puramente *teorético* como en el práctico, puesto que por el mero hecho de encontrarnos ante un proceso del entendimiento *asertivo*, se exige

sin más el influjo del motivo lógico, con prescindencia completa de si el juicio se haya de quedar en el puro orden teorético o tenga que pasar a la práctica.

Estamos, pues, en presencia de una causalidad a la que no se halla cómo ubicarla en el clásico esquema de las causas aristotélicas; y ésta es la razón que nos ha movido a llamarla «noética», para ponerla de relieve como distinta de las demás, en su aspecto específico de *influjo intencional en el entendimiento*.

Aquí se puede preguntar a qué se ha debido el que la causa «noética», a pesar de encontrarse reconocida en la filosofía de Santo Tomás, no se halle ubicada en su cuadro de las causas.

Mi opinión es que ello se explica por una doble perspectiva filosófica de Santo Tomás: por una parte, cuando la causa es analizada por el Doctor Angélico en sus diversas ramificaciones, se la considera en relación con los efectos *extrínsecos* al agente, que son los que primariamente manifiestan el ejercicio de la causalidad, y no en conexión con los actos inmanentes o efectos *intrínsecos* del agente; y, por otra parte, a esto se añade que Santo Tomás se sitúa en la pacífica posesión de los principios *gnoseológicos*, que no trata de explicitarlos, sino que los enuncia en cuanto están implicados en reflexiones filosóficas, pertinentes a síntesis no tanto *gnoseológicas* sino más bien metafísicas, a las que preferentemente mira la intención del Doctor Común.

Pero lo esencial queda a salvo: en la filosofía de Santo Tomás está reconocida la causalidad «noética», esa *virtualidad* de una *lux*, natural o sobrenatural, de la perspicencia del nexo entre el sujeto y el predicado de la proposición, *accionando* el acto del entendimiento asertivo: «*per virtutem alicuius luminis, vel naturalis vel supernaturalis*»; que muestra la entraña «intelectualista» de la filosofía de Santo Tomás: intelectualismo crítico, aunque pacíficamente poseído, de una filosofía en la que, por estar toda ella orientada hacia lo que las cosas son en sí mismas, a la luz de la causalidad «noética», lo «óntico» se convierte en «ontológico».

<sup>7</sup> S. TH., I, 2. 14, a. 8. Trad. de CASTELLANI-QUILES, Bs. As., 1944.