

Instituto de Estudios Filosóficos “Santo Tomás de Aquino”

SEMINARIO DE METAFÍSICA

Ciclo 2022

BIEN, VOLUNTAD, LIBERTAD

Reunión jueves 25 de agosto

Clase N° 18

EL CONOCIMIENTO POR CONNATURALIDAD

Asistentes:

- 1) Prof. Dr. Félix A. Lamas (Director del Seminario)
- 2) Lucila Adriana Bossini (Secretaria de Acta)
- 3) Bruno Benedetti
- 4) Carlos Arnossi
- 5) Carlos Barbé
- 6) Eduardo Olazabal
- 7) Ignacio Gallo
- 8) Javier Barbieri
- 9) Juan Manuel Paniagua
- 10) Juan Pablo Barros
- 11) Julián Ritzel Farret
- 12) Belén Masci
- 13) Federico Ialorenzi
- 14) Juan Bautista Thorne
- 15) Daniel Herrera
- 16) Thales Correa Braga
- 17) Albano Jofré
- 18) Tomaz de Aquino
- 19) Gracia Clérico

Consideraciones previas del Director del Seminario Prof. Dr. Félix Lamas.

El conocimiento por connaturalidad es este conocimiento certero que tiene el hombre virtuoso y prudente frente a cada situación, sin necesidad, en la mayor parte de las veces, de un discurso deliberativo.

El hombre prudente ante una situación concreta visualiza la norma, el fin, es decir, discierne inmediatamente lo bueno y lo malo. Este hombre prudente es el que Aristóteles llama *spoudaios*, que corresponde más o menos con el hombre prudente, buen hombre de negocios, *pater familias* de los romanos.

Exposición de Lucila Adriana Bossini

Les voy a presentar este tema a partir del fichaje de algunas obras. Todo comienza con un par de pasos de la *Suma Teológica* y de lo que se ha interpretado al respecto.

El texto de Santo Tomás

El Aquinate dice que hay dos modos de lograr la rectitud de juicio. El primero es conforme al uso perfecto de razón. El segundo, por cierta connaturalidad con aquello que se ha de juzgar. Así, respecto de una conducta ética, juzga rectamente con inquisición de la razón quien ha aprendido la ciencia moral y, por otro lado también, por cierta connaturalidad con ella el que posee este hábito. Un juicio pertenece a la sabiduría de quien posee la virtud intelectual “aprendiéndolo”; mientras que el otro se da por una compenetración con esa clase de actos “experimentándolo”.

... la [...] rectitud de juicio puede ser de dos maneras: conforme a uso perfecto de razón o por cierta connaturalidad con aquello de que ya se ha de juzgar: como, respecto de la castidad, rectamente juzga con inquisición de la razón quien ha aprendido la ciencia moral, y por cierta connaturalidad con ella el que posee su hábito. [...] Y así dice Dionisio de Hieroteo [...] ‘no solo aprendiéndolo, sino también experimentándolo’¹.

La sabiduría se toma en dos acepciones, correspondientes a las dos maneras de juzgar. Una es la manera de juzgar cuando alguien juzga como movido por inclinación o instinto, y así el que tiene el hábito de la virtud juzga correctamente de cómo ha de practicarse la virtud, debido a que está inclinado a ella; y por esto dice Aristóteles que el virtuoso es regla y medida de los actos humanos. La otra es por medio de conocimiento, y así el perito en la ciencia moral puede juzgar de los actos virtuosos, aunque no posea la virtud².

¹ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 45, a. 2 resp.

² *Ibidem*, I, q. 1, a. 6 ad. 3.

Rafael Tomás Caldera

Caldera trata este tema en *Le jugement par inclination chez Saint Thomas d'Aquin*, tesis doctoral del autor en la Facultad de Letras de la Universidad de Friburgo³. El tema del conocimiento por connaturalidad se inscribe dentro de un viejo problema, el del discernimiento del bien verdadero a partir del juicio por inclinación. En este marco destaca que la afectividad participa no solo como objeto conocido o como principio eficiente, sino también y principalmente, como principio de especificación, es decir, toma parte del contenido mismo del acto de conocimiento.

Este se establece en una relación de conveniencia entre la naturaleza del objeto bueno y la naturaleza del sujeto para el cual dicho objeto es bueno, de tal modo que es esta última la medida final para determinar si aquello que parece un bien lo es verdaderamente. Esto reenvía al problema del juicio concreto en que se expresa esa conveniencia. Así considera el *duplex modus iudicandi* que entiende que surge de los textos de Santo Tomás referidos al discernimiento concreto del bien, a saber: *per modum cognitionis* y *per modum inclinationis*.

La estructura del juicio por inclinación consiste en un juicio intuitivo y experimental de estimación del valor concreto de un objeto, cuyo medio es la reacción afectiva que sigue o acompaña a la aprehensión experimental de aquel a partir de las condiciones de posibilidad de tal índole de juicios. En la rectitud del conocimiento por inclinación es esencial la noción de experiencia y la de hábito⁴. Uno de los casos más típicos de aplicación de este juicio es el juicio del hombre virtuoso, en su acto de elección, en la singularidad de los actos humanos.

El conocimiento afectivo por modo de connaturalidad o inclinación tiene un carácter empírico o experimental a partir de la experiencia del bien. El autor identifica la experiencia del bien o del valor con la experiencia interna de la tendencia del hombre hacia el bien conocido⁵. Hay, pues, en el discernimiento del bien, y junto al conocimiento racional, una captación

³ Cfr. Caldera, R.T., *Le jugement par inclination chez Saint Thomas d'Aquin*, París, Vrin, 1980.

⁴ Cfr. ibídem, p. 92: "L'habitus est le fait d'une adaptation de la nature, causée par la répétition des actes du même signe".

⁵ Deja de lado el momento originario y principal, que es siempre algún modo de experiencia externa. Parece desconocer la primointencionalidad y objetividad de la experiencia del valor.

experimental o afectiva en la que la reacción afectiva sirve como medio de juicio. Se trata del juicio de valor intuitivo o juicio por inclinación⁶.

Su tesis principal puede resumirse en estos términos: El juicio por inclinación tiene por objeto propio el valor, la cualidad positiva o negativa, buena o mala del objeto, y no su forma (la que es objeto de un juicio apofántico). Aquí aparecen dos elementos de estudio: a) el conocimiento constituido por la captación experimental de la reacción del sujeto ante el objeto; b) su medición constituida por la naturaleza misma de esta reacción. Es en la reacción donde radica la medida del objeto en relación con el sujeto. Siendo una medida en la que el sujeto mismo (su bondad) es la medida, y por lo tanto sin sentido fuera de esta relación con el sujeto, que mide el valor del objeto (su bondad). Ahora bien —y esta es la particularidad del juicio por inclinación, que lo constituye formalmente como juicio en sentido propio— esta medida implícita en la reacción afectiva misma se conoce en el conocimiento de esta misma reacción⁷.

El juicio por inclinación es un juicio intuitivo del valor del objeto, hecho por medio de la reacción afectiva del sujeto hacia él. El juicio de valor intuitivo es una experiencia tan común como fundamental, como la de las apreciaciones espontáneas que cada uno realiza en cada paso de la vida cotidiana, frente a las personas, objetos o situaciones que encuentra y experimenta⁸. Son juicios de valor — del valor concreto de este objeto en la situación presente— y hechos instantáneamente, sin la mediación de un proceso de razonamiento como tal⁹.

⁶ Cfr. *ibid*, p. 79: “Il y a donc, das le discernement du bien, et à côté de la connaissance rationnelle, une saisie expérimentale ou affective dans laquelle la réaction affective sert de moyen pour le jugement. C’est le jugement intuitif de valeur décrit plus haut, c’est le jugement par inclination de la technique thomiste, selon une interprétation qui semble rendre justice aux textes en même temps qu’à l’expérience intime qui est derrière”.

⁷ Cfr. *ibid*, p. 88: “Le jugement par inclination a donc pour objet propre la valeur, la qualité positive ou négative, bonne ou mauvaise, de l’objet, et non pas sa forme. Et si son momento de connaissance et constitué par la saisie expérimentale de la réaction du sujet, son momento de mesurage est constitué par la nature même de cette réaction. C’est dans la réaction que reside le mesurage de l’objet par rapport au sujet. Étant un mesurage dans lequel le sujet lui-même est la mesure, et n’ayant par conséquent pas de sens en dehors de ce rapport au sujet, nous parlons de la *valeur* de l’objet que de sa *bonté*. Or, —et c’est ceci la particularité du jugement par inclination, ce qui le constitue formellement comme un jugement au sens propre— ce mesurage implicite dans la réaction affective elle-même est connu dans la connaissance de cette même réaction”.

⁸ Cfr. *ibid*, p. 68: “...le jugement par inclination est un jugement intuitif de la valeur de l’objet, fait au moyen de la réaction affective du sujet à son égard”.

“Parler d’un jugement intuitif de valeur c’est avant tout parler d’une expérience aussi courante que fondamentale, l’expérience des appréciations spontanées que chacun de nous fait à chaque pas dans la vie quotidienne. Face aux personnes, aux objets ou aux situations qu’il rencontre et qu’il expérimente”.

⁹ Cfr. *ibid*, p. 69: “...ce sont des jugements de valeur — de la valeur concrète de cet objet-ci dans la situation présente— et réalisés intantanément, sans la médiation d’un processus de raisonnement proprement dit”.

Obsérvese que para Caldera el objeto es una “reacción afectiva” y no la especificación racional. La respuesta afectiva es la regla del juicio porque esa regla afectiva fue informada por un juicio prudencial previo, de modo que la inclinación del apetito está determinada objetivamente por el juicio de la razón, por eso se puede decir que ese apetito es recto (la verdad práctica es el juicio que se acomoda a ese apetito recto).

En todo el desarrollo argumental no se advierte que la clave es la participación de la inteligencia, necesaria para entender la compenetración de las potencias apetitivas y cognoscitivas inferiores (sensibles) y la voluntad con el intelecto.

Consideraciones del Prof. Félix Lamas

Por una parte él está usando como medio de demostración el concepto de experiencia y eso es lo que no aparece aclarado nunca, no aparece claro el concepto de experiencia, por lo cual, expresiones como “experimental” no terminan de tener una determinación clara. Punto segundo, como ejemplo de esto, él usa una expresión: “conocimiento intuitivo”. No hay conocimiento intuitivo excepto el conocimiento sensible, lo que él quiere decir es conocimiento inmediato. Y, para entender el conocimiento inmediato tenemos que tener claro qué es la experiencia.

Él lo que ha hecho es exponer el dato pero no da ninguna explicación y no suma elementos de interpretación.

Hay algo que falta (a todos los autores) y es vincular esto con los dos pasajes de Aristóteles el final de los *Segundos analíticos* y el L. VI de la *Ética* donde Aristóteles dice que el *noûs* es de los dos extremos. En el extremo de los principios abstractos y en el del conocimiento concreto para la acción, en los dos casos, hay *noûs*, es decir, hay un conocimiento inmediato e infalible. Esos dos textos están analizados en *Dialéctica y concreción del Derecho* en el Cap. I, pág. 27 a 30. Se analiza como se vinculan esos dos textos y ese es el punto de partida de la explicación de este fenómeno. El otro lugar paralelo es cuando Aristóteles habla de *spoudaios*, el hombre prudente y virtuoso, que él propone como regla y medida de la conducta buena.

Continúa la exposición de Lucila Adriana Bossini

Jacques Maritain

3.1. Noción de conocimiento por connaturalidad

Hay dos medios para juzgar. Uno es tener en nuestra inteligencia la ciencia moral, que crea en nosotros una proporción intelectual a la verdades concernientes a cierta virtud. El otro es tener en nuestras facultades de deseo la virtud misma encarnada, arraigada en nosotros, lo que nos permite responder con precisión, no ya por ciencia sino por instinto, consultando nuestra inclinación¹⁰.

En *El alcance de la razón*, Maritain dedica un capítulo al conocimiento por connaturalidad, un ensayo leído en la conferencia de la *Society of Metaphysics*, el 24 de febrero de 1951, que agrega al texto original de *Raison et Raisons*, junto con otros capítulos, dando por resultado esta nueva obra¹¹. Allí establece que se trata de una clase de conocimiento que se realiza en el intelecto, pero no en virtud de relaciones conceptuales y por vía de demostración. Esta especie de conocimiento desempeña un papel considerable en la existencia humana, especialmente en lo referente al conocimiento del singular que se verifica en la vida cotidiana y en nuestras relaciones de persona a persona y nos obliga a comprender el carácter análogo del concepto de conocimiento. Santo Tomás remite al Pseudo Dionisio (*Sobre los nombres divinos*, Capítulo II) y a la *Ética* a Nicómaco (Libro X, Capítulo V) donde Aristóteles establece que el hombre virtuoso es la regla y la medida de las acciones humanas¹².

La cuestión que salta a la vista es verificar la validez de la noción de conocimiento por connaturalidad y reconocer las diferentes esferas adonde habría que extenderla.

Santo Tomás explica que hay dos maneras diferentes de juzgar lo concerniente a una virtud moral. Por una parte, podemos ser dueños de una ciencia moral, podemos poseer el conocimiento conceptual y racional de las virtudes, conocimiento que determina en nosotros una conformidad meramente intelectual con las verdades en cuestión. Por otra parte, podemos poseer la virtud en nuestras propias facultades de voluntad y de deseo, encarnada en nosotros mismos, y de esta suerte estar de acuerdo con ella o connaturalizarnos con ella en nuestro propio ser¹³.

¹⁰ Cfr. Maritain, J. *Los grados del saber. Distinguir para unir*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1983, p. 412.

¹¹ Maritain, J. *El alcance de la razón*, Buenos Aires, Emecé, 1959.

¹² Cfr. *ibidem*, pp. 45-48.

¹³ Cfr. *ibidem*, pp. 46-47.

En este conocimiento por unión o inclinación, por connaturalidad o congenialidad, el intelecto no obra solo, sino que lo hace conjuntamente con tendencias afectivas y disposiciones de la voluntad que lo guían y dirigen¹⁴.

3.2. Clasificación de los conocimientos por connaturalidad

En *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, Maritain incluye una comunicación presentada en el IV Congreso de Psicología religiosa, realizado en Avon-Fontainebleu (21-23 de septiembre de 1938) donde clasifica los diversos tipos de conocimiento por connaturalidad y aclara que se trata de una clasificación no empiriológica, sino ontológica y metafísica¹⁵:

1. Conocimiento por connaturalidad afectiva

Es un conocimiento tendencial a los fines del obrar humano y se encuentra en el corazón del conocimiento prudencial. Como las virtudes morales están unidas entre sí, el prudente no es solo prudente sino también temperado, justo, etc. De este modo en el conocimiento de las cosas de la vida humana de orden práctico y ético, específicamente en la acción, el sujeto virtuoso “consulta” su inclinación interior, es decir, aquellos hábitos de templanza, justicia, etc. que están en él y que son él mismo o algo de él mismo.

2. Conocimiento por connaturalidad intelectual

Este conocimiento es debido a los hábitos propios del especulativo como tal. Todo hábito crea una proporción con el objeto y una connaturalidad pero es la inteligencia del sabio o el prudente la que, a partir de esta connaturalización intelectual, se encamina a perfeccionar y facilitar otros conocimientos.

3. Conocimiento poético o por vía de creación

Es un conocimiento por connaturalidad afectiva con la realidad pero no conceptualizable porque despierta para sí mismas las profundidades creadoras del sujeto. Es un conocimiento por connaturalidad con la realidad en cuanto que esta está involucrada en la subjetividad misma como existencia intelectualmente productiva. No se ubica en la línea de lo agible —como el conocimiento por connaturalidad prudencial— sino en la de lo factible. Tiene su término y fruto

¹⁴ Cfr. *ibidem*, p. 47.

¹⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 106-116.

en la obra exterior en la cual se objetiva y que él produce y como conocimiento es en verdad experiencia.

4. Conocimiento de contemplación

Es el conocimiento por connaturalidad con la realidad no conceptualizable, como no objetivable en nociones y, sin embargo, como término de unión objetiva. Este tipo de connaturalidad puede ser afectiva o intelectual. Cuando se trata de una contemplación natural que alcanza por una intelección supra o para-conceptual una realidad trascendente, de sí inexpressable en un verbo mental humano, estamos ante el modo de conocer que caracteriza, en general, a la experiencia mística natural.

3.3. El conocimiento por inclinación en la experiencia moral

El conocimiento por inclinación o connaturalidad en el conocimiento empírico de las virtudes morales se manifiesta en una especie de conocer de la más profunda naturaleza: anhelos, temores, esperanzas o desesperación, amores primigenios y alternativas propias de cada sujeto. Cuando un hombre adopta una decisión libre, toma en cuenta no solo cuanto sabe de la ciencia moral y todo cuanto constituya una información positiva sino también todos los elementos de valoración que dependen de lo que él mismo es y que él conoce por inclinación, por sus propias tendencias reales y sus propias virtudes, en caso de tenerlas¹⁶.

3.4. El conocimiento por inclinación de la ley natural

El concepto genuino de ley natural es el concepto de una ley que es natural no solo por cuanto expresa la normalidad de las funciones del ser humano, sino también porque es naturalmente conocida, es decir, conocida por inclinación o por connaturalidad, no mediante un conocimiento conceptual o mediante la razón. Ello es así porque los juicios en los cuales la ley natural se manifiesta a la razón práctica no derivan de un ejercicio conceptual, discursivo, racional de la razón, sino que proceden de la connaturalidad o congenialidad, en virtud de la cual la

¹⁶ Cfr. Maritain, J. *El alcance de la razón*, p. 52.

inteligencia aprehende como bueno lo que concuerda con las inclinaciones esenciales de la naturaleza humana, y como malo lo que no concuerda con ellas¹⁷.

Los preceptos de la ley natural conocidos por inclinación, son inmediatamente conocidos de la moral humana, es decir, sin mediación conceptual y racional alguna y, por ello, se perciben en forma indemostrable, lo que es una prueba de su esencial naturalidad y, por lo tanto, de su mayor validez originada en una racionalidad más que humana. En el conocimiento de la ley natural no interviene el ejercicio conceptual y racional de la razón humana, de suerte que la razón humana, si bien conoce la ley natural, no desempeña papel alguno en determinar que ella exista, en especificarla o en que sea conocida; todo lo cual depende de la Razón increada, que es la única razón que entra en juego en el establecimiento de la ley natural¹⁸.

El ser humano es un animal histórico, por lo tanto, el conocimiento que tiene de la ley natural fue ampliándose progresivamente y continúa desarrollándose. En la historia de la conciencia moral, las inclinaciones auténticamente esenciales fueron separadas de las inclinaciones accidentales o desviadas determinando la formación de reglas¹⁹.

Los hombres descubrieron la ley moral antes de la existencia de toda filosofía moral. Esta última tiene que analizar críticamente y explicar racionalmente las normas y reglas morales de conducta cuya validez fue previamente descubierta en forma indemostrable y por medios no conceptuales ni racionales²⁰.

Consideraciones del Prof. Félix Lamas

Cuando Maritain dice que a la ley natural la conoce por connaturalidad no tiene en cuenta el comienzo del art. 2 de la q. 94 de la I-II de la *Suma Teológica*: “así como el principio de no contradicción deriva del concepto de ente, del concepto bien deriva el enunciado debe hacerse el bien y evitarse el mal”. No solo no dice nada de esto sino que dice todo lo contrario. La apelación al conocimiento de las inclinaciones naturales es errónea: no son inclinaciones individuales sino específicas. Segundo, el conocimiento por connaturalidad sirve para la formulación del contenido de la ley natural pero no para la formulación universal de la ley natural.

¹⁷ Cfr. ibidem, pp. 52-53.

¹⁸ Cfr. ibidem, p. 54

¹⁹ Cfr. ibidem, p. 53.

²⁰ Cfr. ibidem, p. 55.

Dice que el conocimiento de la ley natural es ajeno a la razón y además no explica la relación de la razón con el *noûs*, el *intellectus*, es decir, con el conocimiento de los principios.

Estas obras de Maritain son las que dispararon los otros trabajos sobre el tema. Es el primero en tratar estos temas. Anterior a Caldera.

Esta obra de Maritain es claramente errónea. El planteo de la ley natural es muy confuso y no corresponde al pensamiento de Sto. Tomás (Herrera).

Continúa la exposición de Lucila Adriana Bossini

José Miguel Pero-Sanz Elorz

4.1. Introducción

En la obra *El conocimiento por connaturalidad (La afectividad en la gnoseología tomista)*²¹ el filósofo bilbaíno concluye que el que realmente conoce es siempre el intelecto humano, incluso en los casos de conocimiento afectivo siempre hay una primacía del entendimiento y corresponde a la razón fundamentar mediata e inmediatamente el valor de toda captación intencional (conocer es propio del intelecto)²². Partiendo de las que él llama cuestiones previas, el concepto de naturaleza y de conocimiento práctico, expone la existencia y fenomenología del conocimiento por connaturalidad, su problematicidad y propone una división: el conocimiento por connaturalidad basado en el amor de amistad y otro en la virtud moral y recta razón. De este modo, llega a un concepto que expone en estos términos:

“El conocimiento por connaturalidad es un conjunto de juicios que el intelecto humano propfiere en razón de la disposición en que se encuentran sus facultades apetitivas, especialmente la voluntad. La connaturalidad, que da nombre a tal conocimiento, es simplemente la concordancia o sintonía con que, por una razón u otra, se halla nuestro apetito respecto al objeto de dichos juicios”²³.

²¹ Pero-Sanz Elorz, J.M., *El conocimiento por connaturalidad (La afectividad en la gnoseología tomista)*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1964.

²² Cfr. *ibidem*, p. 217.

²³ *Ibidem*, p.100.

4.2. Del conocimiento práctico a la problemática del conocimiento por connaturalidad

En el caso del conocimiento práctico, los juicios del intelecto práctico se harán de conformidad con la orientación hacia su objeto de las potencias cognoscitivas, tendiendo a la cosa como es en sí y asimilándose a ella, en conformidad con las potencias apetitivas²⁴. Así es, como dice Santo Tomás²⁵: “El juicio recto consiste en que la inteligencia aprenda las cosas tal como son en sí mismas. Esto se da cuando está bien dispuesto [...]. La buena disposición de la inteligencia para recibir las cosas como son en sí mismas proviene radicalmente de la naturaleza [...]. Y ello puede acontecer de dos modos: directamente o por parte de la misma inteligencia [...]; tal es la función propia de la *synesis* como virtud especial. E indirectamente, por la buena disposición de la voluntad, de la cual se sigue el juicio recto sobre los bienes deseables. Y así, los hábitos de las virtudes morales influyen sobre un recto juicio virtuoso”²⁶.

En los términos expuestos por Santo Tomás el autor encuentra planteada la problemática del conocimiento por connaturalidad, que no es otra cosa que la relación que existe en la praxis entre la inteligencia, facultad superior cognoscitiva y la voluntad, facultad superior apetitiva.

Pero Sanz-Elorz sintetiza el problema en dos preguntas:

1. Si el conocimiento por connaturalidad es conocimiento *per viam voluntatis* y si la voluntad no es una facultad cognoscitiva ¿cuál es su papel en este conocimiento, para que Santo Tomás deba distinguirlo de aquel otro conocimiento que se adquiere con “estudio y discurso”?
2. Qué condiciones se requerirán para que sea recto un juicio (*rectitudo autem iudicii*) que, si bien no formalmente, sí en gran medida depende de la disposición del apetito?²⁷

4.3. La naturaleza del conocimiento por connaturalidad

El mecanismo de este conocimiento parte de la formulación de juicios, en virtud de las propias inclinaciones naturales. De allí que se trate de un juicio que puede llamarse “por naturaleza”, y es la base del conocimiento por connaturalidad. Santo Tomás, en los *Comentarios*

²⁴ Cfr. *ibidem*, p. 43.

²⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 69-70.

²⁶ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-IIae, q. 51, a. 3, sol. 1.

²⁷ Cfr. *ibidem*, p. 88.

a la *Ética Nicomaquea* hace notar que la inclinación natural es un criterio de verdad en lo que se refiere al orden práctico, teniendo en cuenta que el *verum* del conocimiento práctico no es sino el *bonum*²⁸. ¿Qué es el bien sino precisamente el término del movimiento natural? La norma moral objetiva, constitutiva y a la vez manifestativa, es la ordenación natural. Así la captación de esos preceptos se realiza pronunciando el juicio de bondad o maldad del objeto, a que nos inclina nuestra propia naturaleza. Por eso, el conocimiento por connaturalidad es un conocimiento condicionado por la propia naturaleza²⁹.

Es un error interpretar a este conocimiento como una naturaleza superpuesta, que determina en cierto modo a la naturaleza propia de la facultad en una dirección. De esta manera los hábitos son como naturalezas accesorias que regulan la orientación de nuestras facultades en orden a la naturaleza racional (connaturalmente a la misma). Los hábitos juegan un papel importantísimo en el conocimiento por connaturalidad, siendo la razón y fundamento de los juicios prácticos. Pero limitar la connaturalidad a la esfera de los hábitos morales encierra un doble error: sería concebir la connaturalidad como una naturaleza que viene a añadirse a la propia del individuo, y así la *connaturalitas* permanecería en el ámbito interno del sujeto.

Santo Tomás no concibió así la connaturalidad. Para él este término significa la adecuación o correspondencia que se da entre dos naturalezas: la del sujeto y la del objeto. Concedido que esta adecuación se puede realizar mediante un hábito, pero si hay connaturalidad no es porque el sujeto tenga dos naturalezas, sino porque la propia naturaleza —si se quiere en virtud de un hábito— corresponde a la de un ser que trasciende de nuestra subjetividad; se es connatural a un objeto, no consigo mismo³⁰. Se trata de la connaturalidad que funda un tipo especial de conocimiento ya que la connaturalidad se da “con aquello que se ha de juzgar”³¹.

4.4. La división del conocimiento por connaturalidad

Pero Sanz-Elorz propone la siguiente división del conocimiento por connaturalidad. Distingue el conocimiento por connaturalidad sobrenatural y natural. En el primero encuentra la experiencia mística.

²⁸ Cfr. *ibidem*, p. 91.

²⁹ Cfr. *ibidem*, p. 92.

³⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 92-93.

³¹ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-IIae, q. 45, a. 2 resp.

Al conocimiento por connaturalidad natural lo distingue en el plano sensitivo y en el plano intelectual. Aquí se produce una nueva división. La connaturalidad natural en el plano intelectual mediante la adaptación de las facultades apetitivas es de dos modos. Connaturalidad con lo que “es”: Amor³². Y connaturalidad con lo que “debe ser”: Virtud Moral³³.

4.5. El conocimiento por connaturalidad y virtud

El virtuoso, por la connaturalidad (naturaleza ordenada) que guarda su apetito para con los objetos de la virtud, está capacitado para juzgar rectamente —por connaturalidad— acerca de lo que se ha de hacer en cada caso. Esto requiere para su total inteligibilidad una previa consideración de la verdad del juicio práctico³⁴.

Si el juicio práctico pronunciado por el intelecto, rectamente ordenado por la virtud de la prudencia, se hace de acuerdo con la disposición apetitiva, la bondad de este juicio se deberá a la rectitud del apetito. Es esta la conocida cuestión de la unidad de las virtudes morales; la prudencia requiere, para su ejercicio, un apetito convenientemente ordenado³⁵.

El juicio dado por el intelecto, como remate del *consilium*, es un juicio práctico, en acto primero próximo, que depende de la inclinación de la voluntad, como de su causa eficiente. Cuanto más firme y clara es la inclinación de la voluntad tanto más inmediatamente se profiere el juicio en un determinado sentido, hasta el punto de no ser precisa en tal caso la deliberación previa del intelecto ya que, como dice Santo Tomás³⁶, hay casos como el de los doctos o los virtuosos en lo que no es necesaria la deliberación por ser para ellos evidentes la bondad o maldad del objeto.

Los otros dos autores hablaban de una experiencia interna este autor nos hace salir del interior del sujeto y habla de una connaturalidad con el objeto.

Consideraciones del Prof. Félix Lamas

³² Pero Sanz-Elorz considera un conocimiento por connaturalidad realizado en virtud del amor hacia las criaturas porque cada uno ama aquello que le es connatural, semejante o proporcionado. Así habrá una cierta connaturalidad que genere el amor de concupiscencia, o bien amistad útil o deleitable o que origine el amor de benevolencia o de amistad, a secas.

³³ Cfr. *ibidem*, pp. 91-101.

³⁴ Cfr. *ibidem*, p. 175.

³⁵ Cfr. *ibidem*, p. 178.

³⁶ Cfr. Santo Tomás, *Suma Teológica*, I-IIae, q. 14, a. 1 sol. 3.

No explica el núcleo de la cuestión que consiste en la participación de la razón en el apetito, es decir, para que el apetito sea regla, según la famosa definición del conocimiento práctico, la conformidad con el apetito recto debe ser rectificado por un juicio de la razón que se acepta por elección, por la voluntad y ese juicio, de alguna manera, se arraiga. El mayor arraigo del juicio verdadero práctico en el apetito es lo que genera el hábito virtuoso. La virtud se genera, según Aristóteles, por la participación de la razón en el apetito. Se da por dos puntas: por el acto de imperio de la razón sobre la voluntad y los apetitos y se da por la elección porque ese juicio es un juicio que también es conforme con la elección, dice Aristóteles. Entonces sí se entiende por qué en el apetito se lee el juicio universal de la razón y se lo lee de tal manera que es posible leerlo también en el objeto particular. Y vuelvo, nadie ha mencionado esos dos pasajes donde se dice que el *noûs* es de los dos extremos. Esto es lo que explica que el *noûs*, es decir, la inteligencia inmediata esté en los dos extremos porque el juicio particular como acto del *noûs* consiste en ver la inteligencia del universal en el particular. Esta es la esencia del pensamiento Aristotélico.

Esto es congruente con afirmar que el conocimiento por connaturalidad, de algún modo, es empírico. Es empírico en la medida en que yo veo el universal en el particular.

Respecto a la pregunta sobre la superposición de naturalezas (Albano Jofré). El hábito no es otra naturaleza. El hábito es una cualidad del sujeto que consiste en una mensuración en relación con el fin. Una perfección de la propia naturaleza del sujeto. El hábito en tanto expresión de la rectitud del apetito es la regla en función de la cual el objeto singular se juzga. No puedo descartar el hábito como regla porque el hábito existe como tal gracias al enraizamiento del juicio de la razón práctica en el apetito. Todo este tipo de discusión termina embrollando el problema y esquivando el punto que ya planteó Aristóteles y que Santo Tomás siguió en el Comentario a los *Segundos Analíticos* y a la *Ética Nicomaquea*.

Ninguno de los autores fichados intenta una teoría de la experiencia práctica, ni busca como fuente los *Segundos Analíticos*.

Continúa la exposición de Lucila Adriana Bossini

Marco Forlivesi

El profesor de Historia de la Filosofía de la Università di Chieti-Pescara presenta en su libro *Conoscenza e affettività, L'incontro con l'essere secondo Giovanni di San Tommaso*³⁷, lo que considera como un problema perenne de la Filosofía: la relación entre el conocimiento y la apetición y trata expresamente el tema de la *conoscenza per connaturalità affettiva* a partir de su exégesis del Comentario a Santo Tomás de Aquino realizado por Juan de Santo Tomás.

La experiencia afectiva es un particular tipo de conocimiento. Distingue dos momentos. Primero se experimenta el acto de la afectividad y, en el segundo término, la inteligencia lo conoce³⁸ ya que siempre se impone la necesidad de echar luz sobre el fenómeno a fin de conocerlo.

Para Forlivesi experimentar no es un acto de conocimiento en sentido propio, aunque designa genéricamente al ser en contacto con el ser, ya que por la experiencia se puede tener un encuentro con el ser, independientemente de la naturaleza de este encuentro³⁹ (incluyendo, por ejemplo, la experiencia poética⁴⁰). En el acto apetitivo quien experimenta no es el conocimiento sino la afectividad. Por ello, afirma que el hecho de que la afectividad no conozca no significa que la misma no experimente⁴¹. La voluntad experimenta el ser unida objetivamente al objeto, es decir, la presencia de la cosa en la afectividad a título de proporción⁴².

Juan de Santo Tomás otorga al término conocer y sus derivados dos sentidos distintos: uno propio o restringido, el cual se manifiesta como algo propio del sujeto, una percepción del ser natural y aprehensiva. El otro amplio, congruente a lo está denominado como acceso pasivo del ser o simplemente presencia del ser⁴³.

Propone partir del dato fenomenológico por el cual, de un lado, tenemos la experiencia de la afectividad y, del otro, la inteligencia ve la naturaleza del objeto amado a través de la proporción que forma el apetito. Esto se refiere al conocimiento por connaturalidad y a su objeto formal: el objeto *ut est intra*, como experiencia de la apetición. Se trata de una simple proporción con la naturaleza íntima del objeto amado, así la inteligencia al enfrentarse con esa proporción juzga si

³⁷Forlivesi, M., *Conoscenza e affettività, L'incontro con l'essere secondo Giovanni di San Tommaso*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1993.

³⁸ Cfr. *ibidem* p. 305.

³⁹ Cfr. *ibidem*, p. 306.

⁴⁰ Cfr. *ibidem*, p. 307.

⁴¹ Cfr. *ibidem*, p. 309.

⁴² Cfr. *ibidem*, p. 310.

⁴³ Cfr. *ibidem*, p. 311.

concuenda con ella más que sopesar los aspectos constituidos en la naturaleza del objeto conocido⁴⁴.

Experimentar, es decir, conocer tiene también el significado genérico de encontrar realmente el ser. El autor sostiene que por la experiencia se puede llegar al ser de las cosas⁴⁵. Destaca, siguiendo a Juan de Santo Tomás, que el afecto en sentido restringido es un encuentro real con el ser⁴⁶, haciendo la salvedad de que la experiencia afectiva es un encuentro oscuro con el ser⁴⁷. Entonces, Juan de Santo Tomás legitima la posibilidad de hablar de oscuridad de la experiencia afectiva como sinónimo de *no quidditativa* y no intelectual⁴⁸.

La describe como experiencia de algo interno al cognoscente *quasi per experimentum internum et experientiam internam divinae* como en el caso de la experiencia mística del conocimiento de Dios: *experientiam de Deo affectivam quasi per modum tactus*⁴⁹.

Forlivesi concluye, de acuerdo con Juan de Santo Tomás, que el amor aplica el objeto a sí mismo, como para unirlo a sí, llevándolo dentro de sí mismo por alguna cierta fruición de él, y una especie de connaturalidad y proporción de sí mismo con el objeto. En eso experimenta, en cierto modo, una experiencia afectiva, según dice el Salmo 33. Así el afecto, y el amor que constituye esta unión, pasa al modo de ser del objeto⁵⁰ que puede ser considerado bajo dos formalidades: la de lo constitutivo de su esencia y la del ejercicio de su fascinación⁵¹.

El problema de esta obra es el concepto de experiencia ya que este no se circunscribe al plano del conocimiento. No cuenta con una teoría de la experiencia adecuada, entendida como percepción, y solo es tratada como experiencia interna.

Consideraciones del Prof. Félix Lamas

⁴⁴ Cfr. *ibidem*, p. 317.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*, p. 336.

⁴⁶ Cfr. *ibidem*, p. 338.

⁴⁷ Cfr. *ibidem*, p. 354.

⁴⁸ Cfr. *ibidem*, p. 355.

⁴⁹ Cfr. *ibidem*, p. 356-7.

⁵⁰ Cfr. *ibidem*, p. 360-1.

⁵¹ Cfr. *ibidem*, p. 370.

La base del error está en el concepto de experiencia. Si no hay precisión en el concepto de experiencia y se pretende reducir la connaturalidad a una forma de conocimiento empírico vamos mal. Juan de Santo Tomás no tiene una teoría de la experiencia.

Dice que puede no ser un conocimiento. ¿Que es entonces la experiencia? Todo contacto con un objeto real. Entonces la palabra experiencia no significa nada. Juan de Santo Tomás no hizo alusión a la teoría aristotélica de la experiencia. Este autor es el ultimo representante importante de la Segunda Escolástica y se adscribe a cierto logicismo.

Continúa la exposición de Lucila Adriana Bossini

El profesor de Ética y Filosofía de la Historia de la Pontificia Università della Santa Croce y doctor en Epistemología y Antropología por la Universidad de Friburgo es autor de un libro dedicado al estudio del conocimiento por connaturalidad: *La conoscensa per connaturalità in S. Tommaso D'Aquino*⁵².

4.1. El juicio por modo de inclinación⁵³

Parte de tres textos en los que Santo Tomás habla explícitamente de conocimiento por connaturalidad o de *iudicium per modum inclinationis*.

En primer lugar, en la Suma Teológica, I, q. 1 a. 6. sol. 3⁵⁴. En esta respuesta a una objeción, Santo Tomás se propone distinguir ese tipo de sabiduría que es la doctrina sagrada, la teología especulativa, *per studium acquiritur*, de la sabiduría que *per infusionem babetur* y que corresponde al don del Espíritu Santo. El interés es aquí de carácter epistemológico. Esta es la distinción habitual entre los dos tipos de juicio: quien juzga por modo de conocimiento o movido por inclinación.

Santo Tomás introduce el juicio *per modum inclinationis*. Una noción analógica, cuyo principal analogado es el juicio práctico del hombre virtuoso en el que se indica la inclinación

⁵² D'Avenia, M., *La conoscensa per connaturalità in S. Tommaso D'Aquino*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1992.

⁵³ Cfr. *ibidem*, p. 141-144.

⁵⁴ Paso citado al principio de este capítulo.

como condición de posibilidad de la emisión del juicio mismo. La afirmación, que implica una relación, el contacto entre la inclinación y la facultad que emite el juicio, se funda en la autoridad de Aristóteles, que habla del hombre virtuoso como medida y regla de los actos de virtud. La posesión de la virtud, que perfecciona y estabiliza la inclinación de la naturaleza, transforma al hombre y lo hace capaz de juzgar fácilmente a qué se refiere la virtud misma por una especie de inclinación, en la medida en que la virtud ejerce una causalidad sobre el juicio y es condición de su posibilidad. Paralelamente al juicio por inclinación, también se da un juicio puramente racional. Por su parte, el conocimiento *per modum cognitionis*, por el contrario, prescinde de toda intervención de la inclinación y se da incluso sin la posesión de la virtud.

4.2. El conocimiento por cierta connaturalidad⁵⁵

En la misma Suma hay un segundo tema⁵⁶: la división entre la problemática teológica del conocimiento místico y la especulación filosófica sobre el alma humana. Santo Tomás retoma la tradición agustiniana de la teología mística y la fusiona con un riguroso marco antropológico de corte aristotélico, como lo demuestran citas cercanas y remotas.

Indudablemente hay un componente afectivo en la sabiduría, sin embargo, no debe malinterpretarse: la connaturalidad interviene siempre que uno se encuentra en presencia de una situación concreta. Puede verse en el ejemplo de la experiencia común, la ira del hombre virtuoso, observando la comparación entre un hábito de naturaleza simplemente racional y un hábito que en cambio modifica la inclinación del apetito.

4.3. La connaturalidad sobrenatural⁵⁷

El último de los textos fundamentales se encuentra en el *Comentario al Tratado De Divinis Nominibus del Pseudo Dionisio*⁵⁸ que, según D'Avenia, tiene particular importancia tanto

⁵⁵ Cfr. *ibidem*, p. 145-150.

⁵⁶ Paso citado al principio de este capítulo (II II, q. 45 a. 2 sol. 2).

⁵⁷ Cfr. *ibidem*, p. 150-158.

⁵⁸ Pseudo Dionisio, *De Divinis Nominibus*, C. II, párr. 9.60 [PG, vol. III, columna 647].

por su carácter expositivo (Santo Tomás debe explicar las oscuras sentencias del místico), como por la constante referencia a los otros textos.

Dionisio relata cómo el místico Hieroteo obtuvo su sabiduría y se advierte una frase muy conocida: *Non solum discens, sed et patiens divina*.

Se trata de un tercer modo de conocer las realidades divinas. Los dos modos anteriores de conocer, vistos desde la perspectiva del juicio, pueden reducirse a un solo modo, correspondiente al *modus cognitionis*. A esto se suma que la inspiración divina, la Gracia, el don del Espíritu Santo, enriquece el conocimiento de Dios que se obtiene por la fe, fortalecido también por el don del intelecto. La caridad se inserta en el dinamismo del saber, inmediatamente después de la simple aprehensión, para que el saber sapiencial no se agote en la simple recepción y disposición intelectual.

Se une al intelecto puro y simple una inclinación a la caridad, que tiene su sede en el afecto, y se manifiesta por el objeto del conocimiento. Se ve claramente el plus añadido por el apetito por medio del amor.

Se puede hacer una comparación entre el juicio del hombre virtuoso y el del hombre espiritual: la inclinación, que tiene el mismo asiento psicológico y por tanto el mismo dinamismo, cualquiera que sea su origen, natural o sobrenatural, por repetición de actos o por infusión divina. Ambas inclinaciones redundan en la facultad cognoscitiva, de la que proceden y juntas perfeccionan el recto juicio, dando lugar así a un círculo entre ellas y las facultades cognoscitivas⁵⁹.

Otro texto sobre la connaturalidad sobrenatural se encuentra en el *Comentario a las Sentencias*⁶⁰. En él se pone de manifiesto el lígamen intrínseco entre intelecto y voluntad y el enriquecimiento que ello procura al intelecto.

La fórmula paulina de la Carta a los Corintios *Spiritualis homo iudicat omnia* es verdaderamente la síntesis de lo que Aquinate ha expresado sobre el tema. Cada palabra, a la luz de los textos de la Suma y del Comentario al Pseudo-Dionisio, adquiere un significado preciso:

Spiritualis se refiere a la causa de este saber, que es participación del saber divino y al mismo tiempo obra del Espíritu Santo, mediante la virtud infusa de la caridad.

Homo especifica el sujeto de este conocimiento, el hombre en su integridad y en la complejidad de su estructura ontológica, ante todo como *mens*. Esta estructura implica que la

⁵⁹ C. II, lect. IV, N° 191, 192.

⁶⁰ In III Sent., dist. 35, q. 2, a. 1, in c.

forma de esa experiencia mística se manifiesta como la del juicio. El conocimiento místico, siendo conocimiento experimental, es también conocimiento de lo singular.

Ommia expresa la posibilidad, fruto de la participación, de tener una mirada que, como símbolo de Dios, sea capaz de abarcar todo lo real.

El conocimiento místico es un conocimiento en el que tienen parte el intelecto y la voluntad: tiene como condición previa la fe, es perfeccionado por la caridad que, enviada por el Espíritu Santo, une el alma a Dios y la hace capaz de formular un juicio sobre las cosas divinas; este juicio es similar al juicio del hombre virtuoso y cómo este se relaciona con realidades concretas que son fruto de la experiencia inmediata.

4.4. Conocimiento afectivo de la verdad⁶¹

En la noción de *cognitio affectiva* Santo Tomás combina de manera bien determinada los dos elementos del conocimiento por connaturalidad, es decir, conocimiento y apetito.

La *cognitio veritatis* puede ser de dos tipos: una pura especulativa, la otra afectiva. La primera tiene lugar enteramente dentro del intelecto. La segunda, en cambio, ocurre en la experiencia (una experiencia que requiere disposiciones adecuadas). Es distinta y posterior al conocimiento racional pero puede hablarse de conocimiento verdadero: conocimiento del sabor de las cosas (de modo que quienes no lo poseen son de algún modo ignorantes). Tal conocimiento es sabiduría.

El objeto de este conocimiento es la Bondad de Dios (y, se podría decir, en general, el Bien). Es posible pronunciarse sobre el bien de dos maneras: ya sea de manera especulativa o de manera afectiva. En el primer caso, se trata de una reflexión racional sobre la perfección del ente. En el segundo caso, en cambio, hay un conocimiento afectivo del bien, por medio de una percepción experiencial y personal. Esta experiencia implica la mediación del afecto, es decir, una inserción de la inclinación en el saber, como sugiere el mismo atributo de la *cognitio affectiva*.

4.5. Definición de conocimiento por connaturalidad⁶²

⁶¹ Cfr. D'Avenia, M., *La conoscensa per connaturalità in S. Tommaso D'Aquino*, p. 165-175.

⁶² Cfr. *ibidem*, p. 176-177.

En el conocimiento por connaturalidad se pone de manifiesto la conexión, que hace Santo Tomás, entre el intelecto y la voluntad en la realidad de un complejo interactuante y sobre todo la intervención específica de la parte apetitiva sobre la intelectual: el *appetitus*, después de la *apprehensio* del objeto, es modificado por ella, revela su conformidad o discrepancia y ofrece por tanto la novedad de la bondad del objeto mismo. Pero aún más importante es destacar, a partir de la distinción de los dos tipos de conocimiento, que no surge como un elemento diferenciador entre los dos la falta de racionalidad, porque siempre es la razón la que guía el proceso. Lo que ocurre es que la dinámica del saber por connaturalidad ignora el fatigoso desarrollo del raciocinio porque saca su valor de la presencia de la inclinación, con el inconveniente de no ser un saber científico, demostrado, sino simplemente un saber estimativo de la bondad de lo que se sabe.

El conocimiento se da por connaturalidad cuando se inserta una inclinación dentro del conocimiento. Tal inserción es posible gracias a la raíz ontológica común de las facultades intelectuales y apetitivas del alma humana, de modo que podemos hablar de un complejo en continua sinergia de *cognitio e inclinatio*. La inserción tiene lugar, dice el Angélico, dentro del juicio. Este considera la deseabilidad de la cosa, ya que su condición de posibilidad es la inclinación, que tiene por objeto el bien concreto deseable, y así no es un simple conocimiento del singular concreto, sino del singular concreto en cuanto apetecible. La inclinación es, pues, fuente de conocimiento, no en el sentido de que conozca algo directamente, sino en cuanto ofrece un nuevo campo de conocimiento: la apetibilidad del concreto, que el simple intelecto no es capaz de alcanzar por sí solo. Apoyándose en una reacción afectiva, este conocimiento sólo logra revelar una *aprehensio* inmediata y, por lo tanto, no la justifica a través de un proceso demostrativo. Con la ventaja, sin embargo, de proporcionar un criterio inmediato para la acción práctica. Dado que la experiencia de la apetibilidad de un ente concreto se produce una vez que se mueve la inclinación apetitiva, se detiene en el objeto mismo y dirige la atención del sujeto hacia él. Por tanto, a la especificación formal sigue una causalidad eficiente (y a ésta le puede seguir otro juicio por inclinación y otro movimiento apetitivo, y así sucesivamente); tanto la especificación interna como el impulso causal extrínseco se basan en la definición de complejo en sinergia, del cual son dos manifestaciones concurrentes.

Con estos antecedentes, D'Avenia define al conocimiento por connaturalidad como “un juicio cognoscitivo no racionante, que determina la bondad de un objeto concreto, en virtud de la convergencia de la aprehensión del objeto y de la inclinación apetitiva dirigida hacia él”⁶³.

4.6. Las analogías naturales del conocimiento místico: el conocimiento del bien⁶⁴

Por lo que hemos visto respecto al conocimiento experiencial del místico, el conocimiento por connaturalidad surge de la convergencia de tres movimientos diferentes del alma humana: esta al principio conoce un objeto; este objeto es la fuente de una reacción apetitiva; en una tercera medida el alma conoce el objeto asociado a la reacción del apetito. Lo que se obtiene del proceso es una evaluación inmediata de la conveniencia del objeto.

Siguiendo a Robert Faricy S.J., se puede resumir el proceso del juicio moral obtenido por inclinación o connaturalidad analizando su dinámica desde el punto de vista de la relación. Hay tres relaciones involucradas: en primer lugar, el sujeto cognoscente conoce el objeto, el objeto entra en su conciencia. Es una relación cognoscitiva. En segundo lugar, el apetito sensitivo reacciona ante el objeto conocido. Es una relación de finalidad. En esta segunda relación el intelecto compone la naturaleza del sujeto cognoscente y los movimientos apetitivos con el objeto conocido. Tal composición da una tercera relación del intelecto con la naturaleza y las relaciones apetitivas del sujeto cognoscente. Esta tercera relación es un juicio. El intelecto, componiendo en un juicio, atribuye valor o disvalor moral al objeto⁶⁵.

Por analogía se puede trasponer este dinamismo en el campo del conocimiento natural, para ver cómo se realiza en este campo el juicio estimativo por connaturalidad, proporcionalmente a como se realiza en el místico. Debe tenerse en cuenta que en algunos aspectos el conocimiento natural y el sobrenatural son completamente diferentes, teniendo lugar el primero a partir de las realidades sensibles, mientras que el otro tiene un desarrollo propio que presupone nociones recibidas de Dios y una acción reguladora por la obra del Espíritu Santo que proporciona la capacidad de juzgar en un área que no es practicable para el hombre.

⁶³ Ibidem, p. 177.

⁶⁴ Cfr. ibidem, p. 185-186.

⁶⁵ Cfr. Faricy, R., *Connatural knowledge*, en *Sciences Ecclésiastiques*, vo. XVI, fascículo 1, 1964, p. 159.

Es claro que este juicio se hace posible, como siempre, por la correspondencia, por la redundancia de un poder sobre otro, dentro del alma.

4.7. Aprehensión y coaptación⁶⁶

El apetito está determinado en una dirección por una forma. De manera similar, frente a un objeto atractivo, es posible una modificación del apetito mediante la introducción de una nueva forma.

A la forma impresa desde el principio de la creación se superpone una *coaptatio*, que determina la naturaleza y la inclinación de un ente, que es una forma añadida que modifica, de algún modo, la inclinación especificándola (*coaptare*) o poniéndola en acción.

En el caso de cuerpos dotados de conocimiento, el apetito estará mediado por una forma cognoscitiva. En efecto, toda inclinación está presente en el aparato según su naturaleza y si ésta es de carácter intelectual, el apetito debe surgir de alguna manera a través del intelecto. De allí que la voluntad no puede ponerse en movimiento sino por el conocimiento del *bonum*, que es el objeto del apetito.

He aquí el primer paso, del conocimiento al apetito: el conocimiento mueve la inclinación de la voluntad. El intelecto abstrae una forma de la realidad conocida y esta misma forma abstracta llega a encontrarse en la mente. En virtud de la comunicación sustancial entre el intelecto y la voluntad se produce una transformación de la especie en principio de movimiento de la voluntad. De alguna manera la especie se traduce en una modificación apetitiva. Así, la forma que ha sido conocida se ha transformado en una impresión de apetito y, gracias a su presencia, ha cambiado el apetito.

A diferencia del conocimiento místico, en el que toda la interacción conocimiento-amor se da en un contexto espiritual, aquí debemos considerar que al tratarse de objetos sensibles, también influye en el conocimiento intelectual la información obtenida de los sentidos.

Una vez provocada la inclinación, ésta conducirá al objeto deseable coaptándolo y quedando realmente modificado por el dinamismo del apetito en la relación de conveniencia entre dos entidades. Así *coaptatio* indica la modificación del *appetitus*, que es dirigido, empujado, hacia

⁶⁶ D'Avenia, M., *La conoscensa per connaturalità in S. Tommaso D'Aquino*, p. 188-204.

un objeto determinado. El dinamismo de la inclinación en este punto redunda en el conocimiento que es atraído por ella y de alguna manera lo asimila junto con el objeto.

Siguiendo a Derisi concluye que sin el conocimiento que ilumina e informa el acto del apetito, éste no podría ponerse en contacto con su bien. La vía de acceso del apetito a su correspondiente bien, lo que revela y hace accesible esto a aquello, es siempre e indefectiblemente el conocimiento. Es claro que, dada la unidad del hombre, apetito y conocimiento están íntimamente interpenetrados. Así, una vez que el apetito se mueve, se complace y tiende hacia el bien aprendido del conocimiento. En la fuerza de esta connaturalidad, las facultades cognitivas ven el bien de este apetito con más rigor y claridad. Cuanto más fuerte es la inclinación hacia un bien, es más fácilmente advertido por el conocimiento. Así, cuando la voluntad se enriquece con el hábito o circunstancia, que con mayor vigor y estabilidad conduce al bien moral -por ejemplo, cuando, perfeccionada por la templanza, vence connaturalmente la atracción del bien sensible-, más concreto y rápido es el conocimiento del bien⁶⁷.

Consideraciones del Prof Félix Lamas

Tenemos de nuevo la misma observación. Dice que un dato que se agrega es el del conocimiento sensible. Acá se ha dado vuelta el orden genético. El primitivo discernimiento de valor lo hacen la cogitativa y la memoria. Es decir, en todo conocimiento hay un punto de partida que es la experiencia y en toda experiencia hay un juicio de discriminación que hace la cogitativa, por supuesto que está imperada regida por la razón. Además del juicio de la cogitativa ese juicio es el fantasma sobre el cual gira el intellectus para discernir la verdad, el principio, la esencia. Es decir, no se puede, si estamos analizando la abstracción o inducción, prescindir del fantasma elaborado por la cogitativa que es una cosa que afirma claramente Aristóteles y Santo Tomás, y dentro de los comentaristas Cayetano, quien dice cuál es la base de la abstracción, es decir donde se encuentra la forma conocida que voy a separar: en este fantasma elaborado por la cogitativa, ya discriminado. Cual es el problema: falta una teoría de la experiencia como percepción y como hábito o esquema. Si queremos explicar el conocimiento por connaturalidad natural a partir de la connaturalidad mística estamos al revés. Explicar algo que está al alcance inmediato de la razón por algo que está fuera de su alcance inmediato. Es un error metodológico

⁶⁷ Cfr. Derisi, Octavio, *Max Scheller ética material de los valores*, Madrid, EMESA, 1979, p. 165.

Lo que pasa es que en la esfera donde se mueve el autor el tema de la experiencia mística debe ser muy importante. Hay bastante explicación en la obra de Ramírez.

Conclusión final

A este estudio hay que agregarle la relación entre el *noûs*, como inteligencia universal de los principios y la experiencia, en la que el *noûs* es decir, esta inteligencia universal de los principios ve el universal en el particular. Esta es la esencia del conocimiento humano, es decir la advertencia del universal en el singular, a través de un proceso dialéctico o circular que parte de un conocimiento particular y la abstracción y la inducción que vuelven necesariamente sobre el particular. Está siempre presente este retorno que conocemos como la *conversio ad phantasmata*. Volver sobre el fantasma sobre el cual se originó. Este volver es volver con el universal, es decir, entendiendo el singular en el universal. Y esto en materia práctica es conocimiento por connaturalidad.

Es conveniente volver a considerar la doctrina de la experiencia y profundizar la exegesis, la hermenéutica de estos dos grupos de pasajes de Aristóteles porque ahí está la solución. Entender lo que quiere decir Aristóteles cuando dice que el *noûs* es de los dos extremos. Que el *noûs* es de los principios. El *noûs* es la fuente de la razón. No es que son dos facultades distintas. El *noûs* es lo que podríamos llamar la inteligencia pura y la razón es la inteligencia mezclada con la necesidad del conocimiento sensible y los procesos necesarios por el conocimiento sensible.

Solo a partir de una teoría del espíritu se puede entender la razón humana. La razón humana procede del espíritu. Es la clave de una concepción realista de la naturaleza humana.

Lo que no han considerado estos autores es el imperio de la razón sobre el apetito. El modo en que la razón es, de alguna manera, incorporada como forma del apetito. Este enraizamiento del juicio de la razón en y por el apetito. Y este enraizamiento no se puede dar sin la aceptación del apetito. Por lo tanto como dice Aristóteles se trata de un juicio práctico electivo (juicio práctico que la voluntad acepta con un acto de elección) y ese juicio práctico electivo, ya sea por la claridad, la profundidad o la repetición se va enraizando en el apetito, entonces tenemos un hábito. Cuando se convierte en la forma del apetito entonces tenemos un hábito. Ya he explicado como nace un hábito moral en el apetito cuya raíz esta en la inteligencia y la razón. Una vez que veo eso es más que claro que la razón ve en el apetito un poco lo que ella había puesto en universal. No hay una

cosa nueva. La génesis de la virtud no se puede explicar sin la teoría del imperio. Hay que tener en cuenta la teoría del imperio, como se produce el enraizamiento del juicio moral en el apetito y por otra parte atender a la exégesis del *noûs* en los dos extremos y como depende del fantasma, porque hay que insistirlo con Cayetano, en el fantasma, en la imagen sensible ya procesada por la cogitativa y la memoria está el universal como principio, *arjé* dice Aristóteles. No tenemos que dejar de lado esto porque el origen del principio está ahí. Está en el universal que está en el fantasma.

El *noûs* está en los dos extremos: en la ley natural y en el juicio práctico-práctico. El *noûs* es parte integral de la prudencia y a la vez el *noûs* está en el acto prudencial mismo.