

**MARÍA L. LUKAC DE STIER**

*Sociedad Tomista Argentina*

*majalukac@uca.edu.ar*

## **Racionalidad y naturaleza humana<sup>1</sup>**

### **1-Introducción**

El tema inicial que me proponía desarrollar para la XLV Semana Tomista, a fines del 2019, cuando se fijó el tema de esta Semana, era otro en realidad. Pensaba dedicarme a profundizar el tema de la racionalidad humana desvirtuada en la racionalidad instrumental. Pero conforme se fueron dando los hechos, a nivel nacional e internacional, y se fue avanzando aceleradamente en la destrucción de la cultura occidental, por vía del avance de la ideología de género y de una filosofía transhumanista y/o poshumanista<sup>2</sup>, decidí concentrarme en los principios básicos del tema general que nos convoca en esta Semana Tomista, desde una perspectiva antropológica que hoy parece olvidada, o bien *ex professo*, dejada de lado.

### **2-Naturaleza y finalidad**

Lo primero en abordar sería el concepto mismo de naturaleza, que en la temprana modernidad adquiere un sentido absolutamente

---

<sup>1</sup> Trabajo presentado en la XLV Semana Tomista, *La razón y los órdenes de la racionalidad*, Buenos Aires, 7 y 8 de septiembre de 2021.

<sup>2</sup> En ambos casos se trata de la intervención en lo natural y humano para modificarlo y convertirlo en poshumano, es decir, en un organismo que trasciende los límites biológicos y naturales por vía de los avances bio-tecnológicos y genéticos, buscando superar los límites entre lo natural y lo artificial. Cf. Sloterdijk, Peter. *Normas para el parque humano*. Prólogo y traducción del alemán, Teresa Rocha Barco (1 ed. en español, 2000) Madrid: Siruela, 2008.

diferente del clásico que encontramos tanto en las obras de Aristóteles como en las posteriores del Aquinate.

La primera cuestión que abordaremos es la noción tradicional de naturaleza como principio de movimiento dirigido a un fin. Tomás de Aquino sigue en este tema, directamente, la exposición de Aristóteles en *Física* II. Comentando así la misma definición de naturaleza nos dice: “la naturaleza no es otra cosa que el principio de movimiento y reposo en aquel en el que está primeramente y *per se* y no por accidente”<sup>3</sup>. En la *Summa Theologiae* nos habla de diversas acepciones del término: ...“la naturaleza se dice de muchas maneras. A veces se dice del principio intrínseco en los entes móviles y tal naturaleza es o bien la materia o bien la forma material, como consta en la *Física*, libro II. De otro modo se dice naturaleza a cualquier sustancia o también a cualquier ente. Y según esto, se dice que es natural a una cosa lo que le conviene según su sustancia. Y esto es lo que por sí es inherente a la cosa”<sup>4</sup>. En la *Contra Gentes* es aún más explícito: “El nombre de naturaleza primeramente se impuso para significar la misma generación de los que nacen. Y de ahí pasó a significar el principio de tal generación. Y luego para significar el principio de movimiento intrínseco en el móvil. Y como tal principio es materia o forma, luego se llama naturaleza la forma o materia de la cosa natural que tiene en sí el principio de movimiento. Y porque la forma y la materia constituyen la esencia de la cosa natural se extendió el nombre de naturaleza para significar la esencia de cualquier cosa que existe en la naturaleza, para así llamar naturaleza de una cosa a la esencia que significa la definición”<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> *In Phys.*, L.II, lec.I, Cf. Aristóteles, *Física* II (Bk 192b20). Todas las traducciones del latín en el cuerpo del texto, para una lectura más accesible, son de mi autoría.

<sup>4</sup> *S.Th.*, I-II, q.10, a.1, c.

<sup>5</sup> *Contra Gentes*, IV, cap.35.

Ahora bien, que esta naturaleza se ordena a un fin lo afirma el Aquinate tanto en el orden físico como en el antropológico. En el *Comentario a la Física* encontramos expresiones como las siguientes: “la naturaleza opera por algo”; “la naturaleza actúa por el fin”; “todo lo que es hecho por la naturaleza es hecho por algo”; “la naturaleza no es otra cosa que la razón de algún arte, a saber divino, inserto en las cosas, por lo cual la cosa se mueve hacia un fin determinado”<sup>6</sup>. En la *Summa Theologiae* y en la *Contra Gentes* sostiene que todo agente obra por un fin, y, al decir todo agente, incluye tanto a la naturaleza racional como a la irracional, al partir de la expresión aristotélica: “no solo el intelecto, sino también la naturaleza actúa por un fin”<sup>7</sup>. Por oposición, y en síntesis, en la temprana modernidad, se rompe esta evidente correlación entre naturaleza y fin. Se niega la teleología y la naturaleza queda reducida a materia y efecto de la causalidad eficiente mecánicamente considerada<sup>8</sup>. Volveremos sobre el tema al referirnos a la naturaleza humana.

Continuemos ahora con Tomás de Aquino, quien, en la *Contra Gentes*, se refiere a esa doble ordenación al fin, y la explica indicando que todo agente obra o por naturaleza o por el intelecto. En ese contexto naturaleza abarcaría todas las formas posibles de la naturaleza irracional e intelecto se identificaría con la naturaleza racional. Pero en ambos casos “tanto el que obra según la naturaleza como el que obra según el arte y a propósito, obra por un fin”<sup>9</sup>. Nuevamente, observamos que en la cultura clásica naturaleza y fin son correlativos. En el plano óntico el fin tiene la primacía pues él es quien determina en un ente el modo específico de tender a su perfección, vale decir, su naturaleza. En el orden de la ejecución, en

---

<sup>6</sup> *In Phys.*, L.II, Lec.XI, XII, XIII, XIV.

<sup>7</sup> Cf. Bk 196b21.

<sup>8</sup> Cf. Lukac, M.L., “Ruptura con la filosofía clásica y giro semántico”, en *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes*, M.L. Lukac (compiladora), Educa, Buenos Aires, 2008, 173-184.

<sup>9</sup> *Contra Gentes*, III, 2.

cambio, la primacía está en la naturaleza que realiza el fin como un efecto.

Las nociones de naturaleza y fin requieren todavía algunas precisiones. En la *Contra Gentes* Tomás sostiene que la naturaleza se identifica con la forma: “La naturaleza es por lo que una cosa se dice cosa natural. Se dice cosa natural a partir de esto que tiene forma. La forma de la cosa natural es su naturaleza”<sup>10</sup>. En cuanto al fin hay que distinguir en él dos sentidos: el de término o extremo de una cosa como lo último y acabado, o bien el otro sentido perfectivo, cuando expresamos el acabamiento en las realidades cualitativas, en el orden de la forma. El sentido perfectivo corresponde al fin que es término de la acción, pues la acción siempre tiende a producir una perfección en las cosas, o bien es ella misma, en la actividad inmanente, una perfección del sujeto. De allí la identidad del término griego *télos* (fin) y *téleion* (lo perfecto). Ese sentido perfectivo es el que está presente en el Aquinate al afirmar que el fin de todas las cosas es el bien. Así lo expresa en la *Contra Gentes*: “Aquello a lo que tiende alguna cosa cuando está fuera de ella, y en lo que descansa cuando lo posee es su fin. Cada cosa, si carece de la propia perfección, se mueve o tiende hacia ella en cuanto le es posible. Si la alcanza reposa en ella. El fin, pues, de cada cosa es su propia perfección. La perfección de cada ente es su propio bien. Por tanto, todo ente se ordena al bien como a su propio fin”<sup>11</sup>. La forma, pues, identificada con la naturaleza, nos manifiesta el fin o perfección hacia la que el ente se inclina. Con gran claridad se expresa Derisi sobre este tema: “De la forma como acto procede toda la actividad del ente; de la forma como acto sustancial específico procede la actividad específica de esa naturaleza, es decir, aquello por lo que el ente se mueve esencialmente hacia su último fin. De aquí que el último fin de un ente está expresado por su forma considerada no solo estática, sino también dinámicamente, o sea no solo como

---

<sup>10</sup> *Contra Gentes*, IV, 35.

<sup>11</sup> *Contra Gentes*, III, 16.

constitutivo de una sustancia, sino también como principio dirigente de una actividad que se desplaza hacia la plenitud de la misma forma, hacia la perfección específica. Así el hombre hacia la plenitud de su vida racional o espiritual<sup>12</sup>.

Volvamos ahora a Tomás para verificar que en la *Summa Theologiae* también afirma que “el agente no se mueve sino por la intención del fin. Si pues el agente no estuviese determinado a algún efecto no haría más esto que aquello<sup>13</sup>. Sin la intervención del fin no habría razón de ser de la determinación de la acción en un preciso sentido; no habría razón de ser de la canalización de la acción eficiente. Así como la existencia del efecto evidencia la necesidad de una causa eficiente, la determinación de ese mismo efecto en lugar de otro igualmente posible demuestra la existencia de un fin, de una determinación previa que ha dirigido con precisión tal causalidad<sup>14</sup>.

Otra corriente clásica que sostiene una noción de naturaleza entendida como un orden teleológico en el que participan todos los entes vivientes es la estoica, de quien rescato la figura de Cicerón, pues su influencia llega hasta la modernidad<sup>15</sup>. Cicerón recibe la clásica teoría estoica de la *oikeiosis* considerada como un fenómeno natural por el cual las plantas, los animales y los hombres se caracterizan por sus impulsos vitales orientados a la autopreservación. La expresión latina de Cicerón es la “*conservatio sui*”. Pero en su obra *De finibus bonorum et malorum* amplía, en el caso del hombre, este impulso vital del orden meramente biológico al orden moral. Aquí la fuerza de la naturaleza (*naturae vis*) por su significado normativo, surge en el hombre como un deber moral, lo

---

<sup>12</sup> O.N.Derisi, Los fundamentos metafísicos del orden moral, pp.35-36.

<sup>13</sup> *S.Th.*, I-II, q.1, a.2, c.

<sup>14</sup> Cf. Derisi, *Los fundamentos...* p.28.

<sup>15</sup> Cfr. Vigo, A. (ed.), *Oikeiosis and the natural basis of Morality, From Classical Soticism to Modern Philosophy*, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2012. En esta obra colectiva se muestra la influencia de Cicerón en autores modernos como Grocio, Spinoza, Hume, Adam Smith, Kant y Fichte.

que Cicerón denomina *officium*<sup>16</sup>. Como sostiene Laura Corso, una especialista en la doctrina ciceroniana, “todo hombre porta en sí originariamente la *vis* de su propia finalidad perfectiva, en tanto se halla naturalmente investido de una racionalidad participada que, en su desenvolvimiento descubre ante él la existencia de un orden natural cósmico, de cuya realización depende la bondad moral que cabe a su especie”<sup>17</sup>. Documentamos lo dicho en palabras del mismo Cicerón: “el sumo bien es vivir según la naturaleza”, esto es: “según su ley”; pues la *virtus* es “seguir lo que la naturaleza reclama”<sup>18</sup>.

En la cosmovisión moderna sigue el interés por la naturaleza, pero el predominio de su estudio pasa de la filosofía a la astronomía. Pensemos en las figuras de Copérnico, Kepler, Galileo y Newton. Indudablemente, la naturaleza es considerada por ellos como el conjunto de fenómenos naturales, no como un principio metafísico. El movimiento, a partir de Galileo, se considera como variación de fenómenos, algo del orden cuantitativo, capaz de medirse y expresarse matemáticamente. Este modo de ver a la naturaleza y el método usado por la nueva ciencia moderna, ejercen fascinación, especialmente en un filósofo de la temprana modernidad, Thomas Hobbes.

El filósofo inglés rompe con la cosmovisión teleológica propia del pensamiento clásico, tanto aristotélico como escolástico, al negar expresamente las causas formal y final, con lo que la naturaleza queda reducida a materia y efecto de la causalidad eficiente mecánicamente considerada. En el *De Corpore* afirma: “Los escritores de metafísica enumeran otras dos causas además de la

---

<sup>16</sup> Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, III, 6,20 y 7,23, citado en Laura Corso de Estrada, “Ciceronian reading and XIII Century receptions”, en Vigo-González (ed.), *Reason and Normativity*, Hildesheim: Georg Olms, 2012, pp. 67-94.

<sup>17</sup> Corso de Estrada, L., *Naturaleza y Vida Moral*, Pamplona: EUNSA, 2008, p.89.

<sup>18</sup> Cicerón, *De Legibus*, I, 21, 56

eficiente y la material, a saber, la esencia que algunos llaman la causa formal, y el fin o causa final, siendo ambas, no obstante, causas eficientes”<sup>19</sup>. El movimiento que constituye, para Hobbes, toda la naturaleza no apunta más allá de sí mismo. Solo significa conservación del movimiento que ni siquiera tiene razón de fin, pues no dice nada distinto de lo ya dado<sup>20</sup>. El método analítico aplicado al conocimiento de los cuerpos naturales lleva a Hobbes a la identificación de lo natural con lo primario y elemental<sup>21</sup>. Si el verdadero conocimiento es el conocimiento causal y la única causa universal es el movimiento, lo natural es lo que procede de modo directo e inmediato del movimiento de las causas mecánicas. Lo natural se determina con relación a su origen espontáneo, al modo de generarse. Pero esto solo expresa la necesidad del fenómeno natural sin que de ello se siga ningún papel normativo, ni el carácter ejemplar que podía tener la *Physis* para Platón, ni el carácter teleológico que tendría para Aristóteles.

A partir de este nuevo concepto de naturaleza, el giro semántico se extiende y alcanza a la expresión *naturaleza humana*. Al renunciar a una forma sustancial, la naturaleza humana queda reducida a un conjunto de fuerzas, y la vida humana no es otra cosa que un sistema en movimiento<sup>22</sup>. Para Hobbes la naturaleza no expresa una esencia

---

<sup>19</sup> Todas las citas de Hobbes están referidas a la edición Molesworth, *The English Works of Thomas Hobbes (E.W.)* y *Opera Philosophica Latina (O.L.)*, Londres, 1839-1845, Scientia Verlag, 2º ed., 1966. *De Corpore*, E.W. I, p.131. La traducción en el cuerpo del texto, para una lectura más accesible, es de mi autoría.

<sup>20</sup> *De Corpore*, E.W. I, p.407: “But if vital motion be helped by the motion made by sense, then the parts of the organ (the heart) will be disposed to guide the spirits in such manner as conduceth most to the preservation and augmentation of the motion”.

<sup>21</sup> Cf. Sheldon Wolin, “Hobbes and the Culture of Despotism”, en M. Dietz, (ed), *Thomas Hobbes & Political Theory*. Kansas: University Press of Kansas, 1990, p.33: “‘Nature’ is identified with abstraction rather than with the ‘natural’ differences apparent to common observation”.

<sup>22</sup> *Leviathan*, E.W.III, ix: “For seeing life is but a motion of limbs, the beginning whereof is in some principal parts within”.

sino una suma de facultades y poderes. Por eso, en el tratado de *Human Nature*, primera parte del *The Elements of Law*, define la naturaleza del hombre como la suma de sus facultades y poderes naturales, como la nutrición, el movimiento, la generación, el sentido y la razón<sup>23</sup>. Rechazada la noción de forma, Hobbes no puede dar una definición esencial sino hace, como acabamos de leer, una descripción del comportamiento humano. Los movimientos que integran el mismo, realizados por el hombre, no se distinguen de otros movimientos realizados por otros cuerpos naturales. De este modo no hay diferencia alguna entre acción y conducta. Para Hobbes el hombre, de hecho, no tiene ninguna capacidad para actuar o causar un movimiento diferente a otros cuerpos en movimiento, animados e inanimados. Su capacidad para razonar, para desear lo deseable, admitiendo aún que pertenece exclusivamente al hombre, también es explicada sobre la base de una causalidad eficiente. Todas las cosas en el mundo reaccionan frente a estímulos externos a ellas mismas, y el hombre no es una excepción<sup>24</sup>. La visión mecanicista implica la negación de toda estructura intencional. De este modo, sin considerar una finalidad en la naturaleza, las facultades no pueden ser concebidas como potencias operativas, con una realidad distinta de su ejercicio en acto. La doctrina de las potencias propia de la antropología aristotélica y, posteriormente, de la antropología tomasiana, queda desprovista de todo valor explicativo en la antropología de Hobbes. Ya no puede hablarse de capacidades, en sentido estricto, pues aceptar para ellas un carácter potencial o intencional significa negarles existencia, pues las facultades se justifican en sí como poderes y estos son tales en la medida en que se ejercitan.

---

<sup>23</sup> E.W. IV, p.2.

<sup>24</sup> Cfr. *The Elements of Law*, E.W. IV, p.247: “Therefore, when first a man hath an appetite or will to something to which immediately before he hath not appetite nor will, the cause of this will, is not the will itself, but something not in his own disposing”.



La ruptura de la correlación entre naturaleza y fin, como ya hemos dicho, trae como consecuencia la imposibilidad de atribuir a la naturaleza un papel normativo. Léase cuidadosamente el siguiente texto del *Leviathan*: "...la felicidad de esta vida no consiste en el reposo de la mente satisfecha. Pues no hay tal fin último, objetivo supremo, ni *summum bonum*, el máximo bien, tal como se dice en los libros de los filósofos de la antigua moral. Ni puede vivir más un hombre cuyos deseos apuntan a un fin, que aquel cuyos sentidos e imaginaciones constituyen su término. La felicidad es un continuo progreso del deseo, de un objeto a otro, siendo la obtención del primero un camino para el último. La causa de esto es que el objeto del deseo del hombre no es gozar una vez solamente y por un instante del tiempo, sino asegurar para siempre el camino de su deseo futuro"<sup>25</sup>. Al no poder interpretar las acciones del hombre en orden a un fin, que a su vez sea perfectivo, Hobbes considera natural todo aquello que surge espontáneamente del hombre como lo son sus pasiones, en tanto resultados de la acción de las cosas externas sobre el movimiento vital, tal como lo afirma en *Leviathan VI*<sup>26</sup>. En síntesis, lo natural en el hombre hobbesiano se identifica y se reduce a lo pasional.

Toda esta extensa referencia al filósofo inglés fue un modo de observar en detalle, y en solo uno de los filósofos de la modernidad, lo que sucede cuando la cultura resignifica la noción de naturaleza. Este cambio semántico continúa hasta nuestros días, en los que prima una filosofía constructivista que no acepta hablar de naturaleza humana, por considerar que reconocerla significaría aceptar para el

---

<sup>25</sup> *Leviathan IX*, E.W.III, p.85.

<sup>26</sup> Cfr. *Leviathan VI*, E.W. III, p.42: "That which is really within us, is, as I have said before, only motion, caused by the action of external objects, but in apparence...so, when the action of the same object is continued from the eyes, ears and other organs to the heart, the real effect there is nothing but motion or endeavour, which consisteth in appetite or aversion...This motion, which is called appetite, and for the apparence of it delight and pleasure, seemeth to be a corroboration of vital motion...."

hombre un determinismo naturalista, cuando en realidad, así se lo somete a otro determinismo, se lo esclaviza a sus pasiones, haciéndole creer que no ponerles límite es ejercer una libertad absoluta, plena y todopoderosa para abrirlo, por ejemplo, a lo transhumano<sup>27</sup>. De modo análogo, la ideología de género, cada vez más globalizada, no reconoce una naturaleza humana sexuada, porque pretende imponer la autopercepción anulando la realidad. Todo esto es fruto de una actitud antimetafísica, que niega todo orden natural, y rechaza toda posibilidad de un Logos sobrenatural.

### 3-Naturaleza humana y racionalidad

Una vez consideradas las graves consecuencias del cambio de la noción clásica de naturaleza, volvamos al pensamiento realista del Angélico quien, observando y analizando el mundo que lo rodeaba, afirma: “Es propio de la naturaleza racional tender al fin como moviéndose o dirigiéndose al fin por sí misma; en cambio la naturaleza irracional o tiende al fin aprehendido o conocido como actuada o dirigida por otro tal como los animales brutos, o al fin no conocido tal como aquellos que carecen de todo conocimiento”<sup>28</sup>. Del texto surge la distinción muy clara que expresa Tomás para diferenciar al hombre de toda otra creatura. Y la distinción queda plasmada en la expresión naturaleza racional, a la que atribuye la posibilidad de orientarse al fin por sí misma, a diferencia de todo

---

<sup>27</sup> Cf. N. Bostrom, Intensive Seminar on Transhumanism, Yale University, 26 June 2003. Nick Bostrom es un filósofo sueco, experto en Inteligencia Artificial, que trabaja en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Oxford. Dirige actualmente el Future of Humanity Institute de la misma Universidad. Se pueden encontrar todos sus artículos y otras publicaciones en: <http://www.nickbostrom.com>. También puede consultarse: <http://www.transhumanism.org> y <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration>

<sup>28</sup> *S.Th.*, I-II, q.1, a.2,c.

aquel que carece de conocimiento, cuya ordenación al propio fin le viene dada por otro.

Cabe aquí sostener la identificación de la naturaleza humana con la naturaleza racional. Para explicitar lo que acabamos de afirmar que, aunque parezca una perogrullada, hoy es puesta en duda por la filosofía contemporánea y por las ideologías de moda, debemos señalar las determinaciones específicas intrínsecas que constituyen la naturaleza humana. Son determinaciones intrínsecas porque la esencia humana no es algo que está fuera del hombre. Esta naturaleza o esencia, considerada dinámicamente, es principio de las actividades que consideramos naturales. La naturaleza se nos presenta como un conjunto de orientaciones hacia fines perfectivos que le corresponden y que, por consiguiente, llamamos fines connaturales. Por esto, la naturaleza debe ser entendida tanto como un conjunto de *determinaciones intrínsecas específica* o como *principio de orientaciones y actividades naturales*. Considerando lo primero podremos distinguir al hombre de todo otro todo sustantivo no humano. Considerando lo segundo podremos descubrir la actividad propiamente natural del hombre.

Particularmente, en este caso donde intentamos defender la racionalidad como lo distintivo en el hombre frente a las diversas perspectivas que proponen las corrientes contemporáneas, el eje de toda discusión parte del reconocimiento, rechazo e interpretación de las determinaciones específicas intrínsecas o, dicho de otro modo, las notas esenciales que integran la definición del hombre, vale decir: la animalidad y la racionalidad.

Sugiero analizar un texto de Sto. Tomás que resume, con esa claridad diáfana que lo caracteriza, su comprensión de las notas esenciales aludidas y su relación con el todo sustantivo que es el hombre concreto. Leemos en *S.Th.* I-II, q.67, a.5, c:

el género y la diferencia significa el todo, es decir, el compuesto de materia y forma en las cosas materiales, de este modo la diferencia significa el todo, y el género también: pero el género denota el todo significándolo por lo que es como materia, la diferencia, significándolo por lo que es como forma; la especie, significando ambas cosas. Así, en

el hombre la naturaleza sensitiva es como materia respecto de lo intelectual, y por eso ‘animal’ se llama a lo que tiene naturaleza sensitiva; ‘racional’, a lo que tiene naturaleza intelectual, y ‘hombre’ a lo que tienen ambas. Y así es el mismo todo el que se significa por estas tres denominaciones, pero no bajo el mismo aspecto. Es por tanto manifiesto que no siendo la diferencia más que designativa del género, removida ella, la sustancia del género no puede permanecer la misma, y así no permanece la misma animalidad si es otra clase de alma la que constituye al animal.

Este texto muestra cómo en el pensamiento de Sto. Tomás está siempre presente la unidad del todo sustantivo humano. La animalidad del hombre, que por su evidencia no necesita demostración alguna, guarda semejanza con la sensitividad de los animales inferiores a él. Sin embargo, aunque las características sensitivas sean semejantes, por el hecho de pertenecer al hombre son humanas. El hambre del hombre no es idéntica al hambre del animal. La diferencia no se debe a la función orgánica en sí, sino a que en el hombre esta se encuentra asumida por un principio superior, al que llamamos espíritu. La racionalidad, en cambio, sí necesita ser justificada pues parece no ser tan evidente, al punto de ser cuestionada y negada por muchas corrientes contemporáneas.

La razón pertenece al ámbito de lo espiritual y expresa la existencia del espíritu en el hombre como algo real, distinto e irreductible a toda función orgánica o psíquica inferior. El análisis de las actividades humanas sirve como demostración de esa realidad espiritual. En palabras del Aquinate, el hombre es una sustancia intelectual creada, cuyo *intellectus* no es su esencia, ya que solo en Dios el entender se identifica con su ser<sup>29</sup>, sino que de la inmaterialidad de su alma espiritual le viene su poder para entender, por lo tanto, su *intellectus* es una facultad o potencia (*virtus*) del alma<sup>30</sup> espiritual. Muchos son los temas que se desprenden de este

---

<sup>29</sup> *S.Th.*, I, 79, a.1, c: Unde in solo Deo autem idem est intelligere quod suum esse.

<sup>30</sup> *S.Th.*, I, 79, a.1, ad 4: Ad quartum dicendum quod ipsa immaterialitas substantiae intelligentis creatae non est eius intellectus; sed ex immaterialitate habet virtutem ad intelligendum. Unde non oportet quod intellectus sit substantia animae, sed eius virtus et potentia.

artículo primero de la S.Th. I, q.79, pero por una cuestión de brevedad de esta ponencia, solamente haré foco en el art. 8, en el que Santo Tomás analiza la diferencia entre *ratio* e *intellectus*.

El primer punto que el Aquinate deja en claro es que *ratio* e *intellectus* pertenecen a la misma potencia del hombre, lo que surge de sus actos. Mientras el *intellectus* consiste en la simple aprehensión de la verdad inteligible, la *ratio* supone discurrir de un concepto a otro para conocerla. Pero en el hombre no hay un conocimiento perfecto de esa verdad inteligible, como lo tienen los espíritus puros, ya que el *intellectus* aprehende los primeros principios que son evidentes, y luego, todo otro conocimiento derivado de ellos es captado por la *ratio* discurriendo de una noción a otra siguiendo un proceso de investigación o invención. Y este conocimiento discursivo es el propiamente humano, por lo que, según el mismo Tomás, a los hombres se los llama racionales. También es muy gráfica la imagen que usa el Aquinate para diferenciar estos dos modos de la potencia cognoscitiva humana, a saber: el movimiento y el reposo. El razonar (*rationari*) es como el moverse con respecto a la aprehensión intelectual o conocimiento directo (*intelligere*), que es el entender. Y como todo movimiento parte siempre de la inmovilidad y termina en el reposo, la potencia cognoscitiva humana primero parte de ciertas verdades entendidas de inmediato, por el *intellectus*, luego sigue un proceso discursivo por la *ratio*, y luego vuelve a los primeros principios por vía de juicio resolutorio para la comprobación, y allí finalmente, se da el reposo<sup>31</sup>.

También aquí cabe recordar, que esta visión tan completa del conocimiento humano de la filosofía realista clásica es discontinuada en la temprana modernidad, particularmente en las corrientes materialistas y mecanicistas, en las que la potencia cognoscitiva del hombre queda empobrecida pues solo reconoce a la *ratio* que,

---

<sup>31</sup> S.Th. I, q.79, a.8, c: Patet ergo quod rationari comparator ad intelligere, sicut moveri ad quiescere, vel adquirere ad habere: quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti.

finalmente, se reduce a mero cálculo<sup>32</sup>. Por otra parte, la corriente espiritualista de la modernidad empodera la *ratio*, a punto tal de considerar que su actividad le permite al hombre doblar la realidad y transformarla a su antojo, en forma ilimitada.

Hoy, si queremos rescatar la dignidad de la persona humana, y salir de la confusión en la que está sumida nuestra cultura contemporánea, tenemos que restablecer el valor de la naturaleza en su verdadera dimensión, y recuperar la racionalidad como propiedad específica y determinante de una humanidad abierta a lo trascendente pero consciente de su limitación de creatura, en orden a realizar la misión que cada uno de nosotros tiene en esta vida.

---

<sup>32</sup> Cf. Lukac de Stier, M.L., “Razón y Voluntad. Dos extrañas reducciones en el sistema hobbesiano”, en Laura E. Corso de Estrada-Virginia Aspe (ed.), *Voluntad, Razón y Ley en el pensar medieval y renacentista*. México: Universidad Panamericana, 2020, pp.309-334.