

INTRODUCCIÓN

I

Emprender un trabajo de investigación que verse sobre cualquier ámbito de la obra de un autor de la envergadura de santo Tomás de Aquino, se podría justificar por sí mismo. La fecundidad de su pensamiento se revela justamente por el interés que ha sido capaz de despertar a lo largo de la historia. Es la profundidad de su obra, más que su extensión, lo que hace de ésta una fuente inagotable para la especulación filosófica. Como lúcidamente afirma Martínez Porcell, “en el Aquinate no existe un sistema sino más bien una síntesis de principios que permanecen siempre abiertos a nuevas actualizaciones”¹. Cualquier reflexión que se realice desde esos principios, aún no habiendo sido formulada explícitamente por santo Tomás, se puede afirmar con propiedad que es deudora de su filosofía.

Por otra parte, es fructífero seguir profundizando en el pensamiento de éste autor, puesto que la filosofía, como ciencia de los primeros principios, no se encuentra inmersa en la caducidad del tiempo. Todo pensamiento, en la medida en que ha asumido los llamados *principios verdaderos* del filosofar, puede entrar en un diálogo enriquecedor con aquéllos que le han antecedido, y constituirse en un interlocutor válido para aquéllos que le seguirán. Si esto se cumple para todo pensamiento, tal como señala Canals, se puede aplicar en especial al de santo Tomás por “la coherencia y unidad con que armoniza, al servicio del Misterio revelado, las verdades racionales que pertenecen a lo perennemente válido del patrimonio filosófico humano”².

Para el desarrollo de este trabajo, he intentado seguir el consejo que da Garrigou-Lagrange a la hora de estudiar a santo Tomás: se ha de rescatar lo que hay en él de formal y principal, no recalcar lo que tiene de secundario y material. Cuando se hace filosofía, subraya este lúcido teólogo, se ha de estar alerta frente a la natural tendencia a materializarlo todo. Al igual que un cuerpo vivo,

¹ J. M. Martínez Porcell, *Dios, persona y conocimiento. Cuestiones selectas de filosofía*, Editorial Balmes, Barcelona, 2008, p. 103.

² F. Canals, *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, Scire Selecta, Barcelona, 2004, p. 21.

un pensamiento filosófico es tal por el espíritu que le informa. Éste es el que asegura su unidad. Si se pierde de vista este principio, corremos el riesgo de a fuerza de salvar la letra, limitarnos a considerar una unidad meramente accidental. Que somos una unidad de cuerpo y alma, es algo a considerar incluso cuando desempeñamos aquella actividad que según Aristóteles es más propia de dioses que de hombres. Si bien el filosofar nos compete por aquello que hay en nosotros de inmaterial, nuestra mirada no escapa de aquella natural inclinación a lo corpóreo; de ahí que la advertencia de Garrigou-Lagrange sea tan pertinente.

Ahora bien, reflexionar a partir de un principio unificador, o querer salvar la síntesis, no es una tarea fácil de emprender. El peligro contrario es el de caer en simplificaciones superficiales, en esquematismos y reducciones. No estando ningún sistema filosófico a salvo frente a estas dos amenazas, me atrevo a decir que el pensamiento del Aquinate es especialmente vulnerable. Si bien el ente, en cuanto que es lo primero aprehendido por el entendimiento, es aprehendido de modo confuso, pero *actual*, la tendencia a conceptualizar o esencializar el *esse* ha sido una constante en la historia del pensamiento. Aunque este trabajo no tenga como objeto directo de estudio el sentido y alcance del acto en Tomás de Aquino, la comprensión de éste como perfección de toda perfección, y el concepto de participación, han sido fundamentales para su desarrollo. Esto, por cuanto, como señala Guiu, “no alcanzaremos una consideración plenamente metafísica de cualquier aspecto de la realidad mientras no lo pongamos en relación con el *esse*”³.

II

La presente investigación pretende ser una aproximación metafísica a la realidad de la inteligibilidad y de la autoconciencia. Esta tarea, como suele ocurrir, no ha sido emprendida desde la nada; más bien ha sido un intento continuar y profundizar en la síntesis alcanzada por el filósofo catalán Francisco Canals Vidal⁴, síntesis que oportunamente ha sido denominada «realismo pensante»⁵.

³ I. Guiu, *Ser y obrar*, PPU, Barcelona, 1991, p. 12.

⁴ Cfr. J. M. Alsina Roca, “Nota biográfica del profesor Canals Vidal”, *Anuario Filosófico*, 2010 (43, 3), pp. 505-508.

⁵ Cfr. E. Martínez, “Realismo Pensante. La metafísica del conocimiento en Francisco Canals”, *Anuario Filosófico*, 2010 (43, 3), p. 471. Por realismo, entendemos que “el conocimiento se origina en los entes reales y que a ellos alcanza en verdad”; por “pensante”, que “el conocimiento no sólo alcanza el ente real, sino que lo expresa loventivamente”; E. Martínez, “Realismo Pensante”, p. 473.

La obra de éste, tiene el valor de haber venido a “redescubrir como fundamental para el diálogo con el pensamiento moderno y contemporáneo algunas vías de reflexión que en muchas ocasiones se habían perdido u olvidado incluso dentro del mismo tomismo”⁶. Una de estas vías, ha sido precisamente la de redescubrir la presencia que tiene en la obra de santo Tomás la metafísica agustiniana del espíritu⁷. Para el filósofo catalán, el papel que cumple la *vertiente de intimidad existencial* en la metafísica del Aquinate es central; en el pensamiento de santo Tomás habría una clara primacía del *Espíritu íntimo y subsistente en sí* sobre cualquier potencialidad⁸.

Atender a la primacía del espíritu, y, por tanto, del acto de ser, es de una importancia capital. Ya Heidegger había señalado que el olvido del ser en Occidente se enraíza en una larga tradición que tiene como culmen el subjetivismo moderno. En una primera etapa se toma “la *actualitas* del *ens in actu*, la *actualitas* se transforma en la efectividad, la efectividad se transforma en objetividad, la objetividad se transforma en experiencia subjetiva”⁹. Como sintetiza García-Valdecasas, “la conciencia, que es la embajada del yo, se entiende anterior a la verdad, y ésta anterior al ser”¹⁰. Se pasa, sin mayores dificultades, y de modo sumamente efectivo, del ámbito del ser al ámbito de la *certitudo* y la conciencia¹¹. Ahora bien, esta evolución, que condujo evidentemente a la pérdida completa de la noción del *esse* como actualidad, y a la definitiva escisión entre pensar y ser, reduciendo el ser a lo pensado, es justamente lo que Canals ha querido contrarrestar: “establecer, en el orden gnoseológico la *primacía del acto, no del sujeto*”¹². Establecer la primacía del acto, “no es otra cosa que establecer la *primacía del Espíritu, íntimo y subsistente en sí*”¹³.

⁶ A. Amado, “Prólogo” a F. Canals, *Tomás de Aquino*, p. 17.

⁷ “La perspectiva meramente material en la consideración de la dependencia que guarda la obra de santo Tomás con respecto a Aristóteles, desdibujó la existencia de una inteligencia de la ‘totalidad de los santos Padres’ y sobre todo de san Agustín”; A. Amado, “Prólogo”, p. 17.

⁸ Cfr. F. Canals, “El *lumen intellectus agentis*”, en *Cuestiones de fundamentación*, Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona, 1981, p. 29.

⁹ C. Fabro, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2009, p. 25. Parafraseando a Heidegger: “Der Ursprung der Kunstwerkes”; “Nachwort”, en *Holzwege*, pp. 67 y ss.

¹⁰ M. García-Valdecasas, *El sujeto en Tomás de Aquino. La perspectiva clásica sobre un problema moderno*, Eunsa, Pamplona, 2003, p. 19. En este sentido el subjetivismo se puede entender como un antropomorfismo. Cfr. J. A. García González, *Teoría del conocimiento humano*, Eunsa, Pamplona, 1998, p. 102.

¹¹ M. García-Valdecasas, *El sujeto en Tomás de Aquino*, p. 19.

¹² F. Canals, “El *lumen intellectus agentis*”, p. 29.

¹³ F. Canals, “El *lumen intellectus agentis*”, p. 29.

Para el pensamiento moderno, “el sujeto se constituye en la relación de representación que tiene frente al objeto”¹⁴. Así, “la presentación es el carácter fundamental del saber en el sentido de la autoconciencia del sujeto”¹⁵. En otras palabras, la representación es el *ser* del ente en cuanto sujeto. Para santo Tomás, en cambio, el *esse* “es el acto metafísico concreto de todo lo real”¹⁶, acto que antecede y funda cualquier tipo de representación. Heidegger, que con gran lucidez había diagnosticado el problema de la modernidad, no pudo, sin embargo, desembarazarse de él. Si para las «filosofías de la conciencia», “el ser se resuelve necesariamente en ‘ser de la conciencia’, en Heidegger el método parece proceder en sentido inverso: la conciencia converge hacia el ser”¹⁷. Para el filósofo de Friburgo, como acertadamente advierte Fabro, “el ser sólo es acto dentro de la relación del mundo con la conciencia”¹⁸.

Santo Tomás, por su parte, entiende que la dualidad presente en el conocimiento humano entre, una naturaleza intelectual *receptiva* de inteligibles, y una naturaleza inteligible *perfectiva a modo de objeto*, no responde, sino, a la finitud del cognoscente, por una parte, y a la potencialidad de lo conocido, por otra¹⁹. En otras palabras, en la síntesis alcanzada por el Aquinate, no es de la razón de lo inteligible en cuanto inteligible, ni de la intelectualidad en cuanto intelectualidad, el comportarse respectivamente como sujeto-objeto en el acto de conocer. Así, en el Primer ente, donde no cabe potencialidad alguna, se da una “identidad ‘formal’ entre lo entitativo y lo entendido, la intelección en acto puro y el acto puro en la línea de la inteligibilidad”²⁰. Esto es, en Dios no hay dualidad entre lo entendido y lo intelectual. Lo que conviene a un que ser que es plenamente inmaterial, es ser autoconciencia infinita.

Una de las tesis sostenidas por Canals, ha sido justamente que en la obra del Aquinate, la subsistencia en sí del espíritu o autoconciencia, por ser una perfección que sigue a la plenitud del acto de ser, está presente de modo analógico en

¹⁴ C. Fabro, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, p. 26.

¹⁵ C. Fabro, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, p. 26.

¹⁶ C. Fabro, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, p. 80.

¹⁷ C. Fabro, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, p. 79.

¹⁸ C. Fabro, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, p. 80.

¹⁹ Cfr. F. Canals, *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona, 1987, pp. 492-493.

²⁰ F. Canals, *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 496. “Coincidencia del inteligente y de lo entendido, del sujeto y el objeto, *en la identidad de un acto*: he aquí todo el secreto metafísico del conocimiento como tal. El conocimiento es la prerrogativa del *acto*, el acto luminoso para sí, por ser indistante de sí; toda opacidad proviene de la potencia que divide al acto respecto de sí mismo. Dios, acto puro, debe pues conocerse a sí mismo perfectamente”; J. Maréchal, *El punto de partida de la metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento*, vol. V, Gredos, Madrid, 1959, pp. 107-108.

todo ser de naturaleza intelectual. En sus trabajos, ha estudiado exhaustivamente el modo en que esta subsistencia se da en el alma humana. Con esta investigación he pretendido avanzar en esta línea. Considero que la realización de un estudio sistemático acerca de la autopresencialidad del espíritu en Dios, el ángel y el alma humana, puede contribuir a profundizar en el pensamiento de santo Tomás.

Quien haya tenido algún contacto con la obra de Francisco Canals, habrá podido constatar que su lectura es sumamente ardua. Hay cuestiones fundamentales que son tratadas de modo excesivamente sintético; y sugerentes afirmaciones que no son siempre explicitadas del todo. Ahora bien, esto mismo constituyó una motivación para proseguir la línea de investigación trazada. Es pertinente señalar, no obstante, que tal como lo anuncia el título de este trabajo, el autor estudiado ha sido santo Tomás y no Canals. El pensamiento de éste—principalmente el contenido en *Cuestiones de Fundamentación*—, sin embargo, ha otorgado las directrices fundamentales para el desarrollo de este trabajo.

III

Tanto la cuestión de la inteligibilidad como la de la autoconciencia, han sido estudiadas teniendo en cuenta el carácter analógico proporcional de una y otra. Ésta es la razón por la que se ha procedido de modo descendente a lo largo de esta exposición: Dios, los ángeles, y el alma humana. Ahora bien, tanto el estudio de Dios como primer analogado, como el de los ángeles como sustancias intermedias, se ha realizado principalmente en orden a profundizar en el conocimiento de la estructura ontológica y cognoscitiva del alma humana. Ahora bien, el aporte concreto de ésta, ha sido justamente el de realizar tal consideración, teniendo siempre como punto de referencia la situación existencial y cognoscitiva de una forma separada.

La reflexión filosófica que desarrolla santo Tomás en relación a los ángeles, es de un altísimo valor especulativo. Tanto su composición ontológica como sus operaciones, están detalladamente tratadas en muchas de sus obras. Concretamente, “trató metódicamente de los ángeles en más de 250 artículos, al margen de múltiples referencias en sus comentarios a las *Sagradas Escrituras*”²¹. Con el

²¹ A. L. González / J. F. Sellés, “Introducción” a *De Veritate, cuestión 8. El conocimiento de los ángeles*, Introducción, traducción y notas de A. L. González / J. F. Sellés, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 161, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003, p. 7. En relación a la bibliografía secundaria sobre el tema, destaco, por su

ingenio y penetración que le es propia, Tomás de Aquino –no en vano llamado *Doctor Angélico*–, “no sólo llega a la sublimidad angélica en el raciocinio, sino que establece, por decirlo así, y desarrolla toda la trama de su sistema intelectualista realista, sentando o, más bien, haciendo acertada aplicación en cada caso de la doctrina y principios filosóficos y psicológicos que integran el todo orgánico del insuperable sistema”²². Considero que el estudio sistemático desarrollado por santo Tomás sobre la naturaleza cognoscitiva de las substancias separadas, no ha sido del todo aprovechado en el ámbito filosófico –al menos por los estudiosos contemporáneos de su obra–; más aún, si se tiene en cuenta que, como señala Martínez Porcell, “es en el aspecto noético donde cabe esperar de los principios filosóficos cristianos un mayor esfuerzo para expresar la novedad respecto de las anteriores versiones del realismo del conocimiento”²³.

En lo que respecta a nuestra investigación, parte central de ésta se centró en desentrañar el significado de la afirmación de santo Tomás: toda forma separada existe como inteligente e inteligible en acto. ¿Qué significa existir como inteligible en acto? ¿Qué alcance tiene pertenecer al género de los inteligibles? El interés de esta cuestión radica en que el mismo santo Tomás fundamenta la diferencia en relación al conocimiento de sí, entre una forma separada y el alma humana, en la diferencia entre existir en acto en el género de lo inteligible, o ser como pura potencia.

Para el estudio de estas cuestiones, me ha sido de gran utilidad la obra de García del Muro, *Ser y conocer*, concretamente por el conocimiento que proporciona sobre las posturas de Cayetano y de Juan de santo Tomás acerca de estas materias. Otro autor que me resulto muy sugerente es José Ignacio Murillo. En concreto, en su obra *Operación, hábito y reflexión*, realiza afirmaciones sobre las substancias separadas que poseen a mi juicio gran valor especulativo. Sin embargo, el trabajo más citado en relación al conocimiento angélico, ha sido *Universalidad e inteligibilidad* de Canals. En este breve artículo, el filósofo catalán trata directamente sobre el sentido y alcance de existir como inteligible en acto para una forma separada. Por último, el apartado sobre los ángeles de la clásica obra de Gilson, *El tomismo*, aportó consideraciones fundamentales. Lo mismo se debe afirmar de la obra de Maritain, *Tres reformadores. Lutero-Descartes-Rousseau*.

Una vez tratada la cuestión de la existencia en acto de una forma separada, y desde las consideraciones alcanzadas, fue posible ahondar en la potencialidad

metodología y por lo reciente de la publicación, la obra de Tiziana Suárez-Nani, *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Vrin, París, 2002.

²² A. Martínez, “Introducción al Tratado de los ángeles”, en *Suma Teológica*, BAC, Madrid, 2010, p. 608.

²³ J. M. Martínez Porcell, *Dios, persona y conocimiento*, p. 256.

del alma respecto a los inteligibles. La afirmación de que el alma “no es inteligible por su esencia sino por alguna especie inteligible, como ocurre en los otros inteligibles”²⁴, marcó la senda a seguir en lo referente al estudio del hombre. La bibliografía acerca de esta cuestión es extensa; por lo mismo, intenté centrar la investigación en el principio de que el alma no es lo primero conocido para sí; y desde ahí, dar cuenta de la existencia en el hombre de un entendimiento paciente.

Asumida la potencialidad del alma humana, no podía quedar al margen su actualidad. El entendimiento agente, como luz participada, debía poder ser comprendido en analogía con la inteligibilidad intrínseca de una sustancia separada. Consciente de la extensión y complejidad del problema (de la luz del entendimiento agente), me limité a una bibliografía concisa. Hay que destacar, en este sentido, el libro de José Ángel García Cuadrado, *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Báñez*, y el de Juan Fernando Sellés, *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre I. Siglos IV a.C.-XV*. Pretender abordar la cuestión del entendimiento agente con todo el rigor que exige, superaba con mucho el alcance de esta investigación. No obstante, no se podía pasar por alto una cuestión de tan alta relevancia. Puesto que lo que interesaba era la analogía entre la luz del entendimiento agente y la inteligibilidad intrínseca en el ángel, se enfatizó el estudio de la luz inteligible como participación de la luz divina.

Debo precisar que para el desarrollo de esta parte del trabajo fue fundamental el artículo de Canals titulado: *El “lumen intellectus agentis” en la ontología del conocimiento de santo Tomás*. ¿Cómo conciliar, en efecto, la razón alegada de la presencia connatural en la mente del «*lumen intellectus agentis*», a saber, que la mente misma es inteligible en acto, con la doctrina constante según la cual el alma humana no es “sino pura potencia y como ‘materia prima’ en el orden inteligible?”²⁵. La salida propuesta por Canals –y que ha sido asumida– fue la de apelar a una “metafísica descendente de tipo ejemplarista y agustiniana”²⁶. Desde la clásica gnoseología aristotélica la aporía no podía ser salvada.

Central para la parte final de esta investigación, ha sido el conocido artículo octavo de la cuestión diez del *De Veritate*. En éste, santo Tomás se pregunta si la mente se conoce a sí misma por esencia o por medio de una especie. El Aquinate responde presentando una sólida metafísica de la *presencia que el alma tiene de sí*, previa a cualquier receptibilidad. Para esto distingue un doble conocimiento del alma, un conocer que versa sobre la esencia o quiddidad y otro so-

²⁴ Tomás de Aquino, *In de anima*, III, lect. 9.

²⁵ F. Canals, “El *lumen intellectus agentis*”, p. 17.

²⁶ F. Canals, “El *lumen intellectus agentis*”, p. 17.

bre la existencia²⁷. Es la conocida cuestión de la *duplex cognitio*. Lo sugerente de esta cuestión es la distinción establecida por santo Tomás entre un conocimiento «existencial habitual» y un «conocimiento existencial actual». El primero, se funda en la mera autopresencia que tiene el alma de sí, y se da a modo de hábito; el segundo, que es la actualización del primero, requiere la realización de alguna operación inmanente. En terminología moderna, se podría identificar el conocimiento existencial con la subjetividad, y el actual con la autoconciencia.

El conocimiento existencial que el alma tiene de sí, ha sido exhaustivamente estudiado por la denominada *Escuela Tomista de Barcelona*, específicamente por dos de sus representantes más destacados, Jaume Bofill y el ya mencionado Francisco Canals²⁸. El artículo del primero, *Metafísica del sentimiento*, ha sido de gran importancia para el desarrollo de esta investigación. En éste, Bofill expone de modo sucinto la naturaleza de esta *duplex cognitio* y el alcance que tiene ésta para desarrollar una metafísica de la autoconciencia y de la subjetividad. Canals, por su parte, además de haber escrito un artículo titulado precisamente *Duplex cognitio*, le otorga a esta cuestión un apartado específico en su obra más relevante, *Sobre la esencia del conocimiento*. Para este autor, la doctrina sobre el conocimiento existencial que el alma tiene de sí, no constituye un aspecto aislado en la obra del Aquinate, sino que es más bien una cuestión constitutiva de su síntesis.

Se debe precisar que tanto los trabajos de Bofill como los de Canals no hacen más que profundizar la especulación alcanzada sobre esta cuestión por Gardeil en su excelente trabajo *La Estructure de L'Ame et L'Experience Mystique*. En el contexto de mostrar el dinamismo del alma del justo en estado de gracia habitual, el fraile dominico realiza un profundo estudio sobre “los fundamentos metafísicos de la conciencia psicológica”²⁹. Con este trabajo, he querido seguir profundizando esta línea interpretativa, línea que también fue prose-

²⁷ Los comentarios que realiza santo Tomás sobre la doble vertiente cognoscitiva del alma, constituyen una doctrina cuidadosamente matizada con implicaciones importantes tanto para su teoría del conocimiento, como para su explicación de la subjetividad. Cfr. T. S. Cory, *Aquinas on Human Self-Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, p. 40, n. 1.

²⁸ También Eudaldo Forment, otro representante destacado de Escuela tomista de Barcelona, ha trabajado esta cuestión.

²⁹ A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique* II, J. Gablada, París, 1927, p. 97. Durante toda la década del XX se realizaron variados trabajos dedicados a esta temática. Cory otorga una detallada lista y análisis de éstos (*Aquinas on Human Self-Knowledge*, p. 5, n. 6). Ahora bien, recientemente el interés por el autoconocimiento del alma ha sido revitalizado. Dentro del mundo académico hay dos trabajos que se han de considerar, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin* de François-Xavier Putallaz (1991) y *Self Knowledge in Thomas Aquinas: The Angelic Doctor on the Soul's Knowledge of Itself* de Richard Lambert (2007).

guida por Mariasuai Dhavamony –profesor de Historia de las Religiones en la Universidad Gregoriana de Roma– con su tesis: *Subjectivity and Knowledge in the Philosophy of Saint Thomas Aquinas*.

La temática de la subsistencia en sí se suele relacionar con la modernidad. En efecto, existe cierto consenso en que Descartes es el padre indiscutible de una filosofía de la subjetividad. A partir de este autor, “se convierte el *ego* en el *sub-iectum* por excelencia, y, de este modo, la esencia del hombre entra, por vez primera, en el ámbito de la subjetividad, en el sentido de Egoidad”³⁰. De Descartes en adelante todo pensar filosófico ha tenido que vérselas, de una u otra manera, con esta cuestión. Como culmen de esta vertiente se encuentra el idealismo trascendental, corriente filosófica que como es sabido sacrifica la subjetividad del yo finito para afianzar la del *Ego* trascendente³¹. Los existencialismos del siglo XX, por su parte, no han sido sino un intento por recuperar la dimensión subjetiva del yo. En este contexto se ha de entender, por ejemplo, la distinción que establece Kierkegaard entre «ser ideal» y «ser efectivo»; o la que propone Marcel entre «ser» y «existencia». Ahora bien, como señala Millán-Puelles, “el precio que hay que pagar en la filosofía de la existencia por la superación del idealismo es la pérdida de todo contenido sustancial en la intimidad de la persona humana”³².

Una de las motivaciones de esta investigación ha sido justamente el mostrar que siendo la «subjetividad» un concepto moderno, la realidad a que tal concepto apunta, la intimidad, puede encontrar un sólido fundamento en la distinción real esencia-ser³³. Más aún, esta realidad ya había sido magistralmente explicada por San Agustín. En efecto, las descripciones presentes en *De Trinitate* sobre la *presencia* que el alma tiene de sí difícilmente son superables. “La mente, al conocerse y amarse, está con su conocimiento en el amor y con su amor en el conocimiento; y el amor y el conocimiento están en la mente que se conoce y se ama”³⁴. Santo Tomás recoge casi íntegra esta doctrina y la enriquece con el descubrimiento del *esse* como acto de todo acto. No es exagerado afirmar que la

³⁰ M. Heidegger, *¿Qué es filosofía?*, Nancea, Madrid, 1978, p. 65. García González precisa que “la subjetividad es la manera moderna de comprender la radicalidad del hombre en tanto que ser cognoscitivo. Se forjó en el nominalismo tardomedieval a base de invertir la dinámica operativa del hombre, es decir, considerando antecedente la voluntad sobre la inteligencia, y admitiendo la espontaneidad de la primera y la índole especulativa de la segunda; y posteriormente la filosofía moderna no ha hecho más que ampliar los dominios de la subjetividad”; *Teoría del conocimiento humano*, p. 196.

³¹ Cfr. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967, p. 8.

³² A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 10.

³³ L. Polo, *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 2002, p. 18.

³⁴ L. Arias, “Introducción” a San Agustín, *De Trinitate*, p. 59.

filosofía de Tomás de Aquino constituye una filosofía de la *intimidad* y *subsistencia* del yo, aunque no sea ésta la vertiente más conocida de su pensamiento.

Si bien en el *léxico* de santo Tomás no aparece el término autoconciencia, su doctrina contiene una elaborada especulación acerca de ésta. Así lo entendieron, por ejemplo, los miembros de la escuela de Lovaina, Baltasar y Raeymaeker, quienes subrayaron la especial importancia de la interioridad de lo trascendental en el pensamiento de santo Tomás, “razón por la que la autoconciencia ocupa un lugar privilegiado en su síntesis metafísica”³⁵. No se puede dejar de tener presente la influencia para los miembros de esta escuela del método crítico kantiano. Sin embargo, como Maritain puso de manifiesto, no toda forma de realismo crítico constituye una concesión al idealismo³⁶. En el desarrollo de este trabajo, he tomado los aportes de Maréchal sobre la autoconciencia, he intentado ponerlos, de modo crítico, en directa relación con lo afirmado de modo explícito por Tomás de Aquino.

La autoconciencia en el hombre ha sido objeto de un detallado análisis. Al existir una abundante bibliografía sobre esta cuestión, me he limitado a presentar una síntesis, recogiendo a aquellos autores que me han parecido más significativos en relación a las temáticas que he querido resaltar. Con respecto a la autoconciencia angélica, sin embargo, la bibliografía secundaria es significativamente más escasa. Entrando en materia, la mayor dificultad con que he contado al tratar esta cuestión, ha sido la de no poder referir una autoconciencia tal a la propia experiencia. A diferencia de lo que ocurre con el hombre, es imposible realizar un análisis meramente fenomenológico respecto del ángel. En efecto, ni aún en los momentos de mayor lucidez, el hombre posee una autoconciencia directa de sí. El gran desafío, por tanto, a la hora de tratar la autoconciencia angélica, ha sido intentar plantear la cuestión desde una consideración formal, a saber, despejando cualquier elemento que pudiese ser referido a un elemento imaginativo.

En lo referente a la subjetividad del hombre, y la relación de ésta con la vida consciente, me he valido principalmente de los trabajos de Jesús García López y Antonio Millán-Puelles. El primero, con la profundidad que le caracteriza, trata de la temática señalada específicamente en sus artículos *El conocimiento del yo según santo Tomás*, y *Las tres modalidades de la autoconciencia*. A partir de un profundo conocimiento de la obra de santo Tomás, este clásico comentarista, otorga una enriquecedora sistematización sobre el tema en cuestión. Por su parte, Millán-Puelles, con la genialidad que le es propia, ahonda en la cuestión de la subjetividad desde un aproximación más fenomenológico. En *La estructura de la subjetividad*, específicamente, “trata de comprender la estructura del yo

³⁵ J. M. Porcell, *Dios, persona y conocimiento*, p. 106.

³⁶ J. M. Porcell, *Dios, persona y conocimiento*, p. 112.

finito humano según su peculiar ser tautológico y simultáneamente heterológico, fundándolo en una sustancia recibida y apta, por esencia, para la vida consciente compatible con la realidad del cuerpo”³⁷.

En este punto, he intentado establecer un diálogo entre Millán-Puelles y santo Tomás. El detallado análisis que presenta el primero acerca de la subjetividad humana posee difícil parangón. A lo largo de este trabajo, he buscado establecer un paralelo entre ambos autores a nivel terminológico, buscando un referente en el pensamiento de Tomás de Aquino para el término «subjetividad» tal como lo utiliza Millán-Puelles en la *Estructura de la subjetividad*. Por otra parte, el estudio de la subjetividad humana, tal como es planteado por éste, me ha servido de marco conceptual para analizar la estructura cognoscitiva de una sustancia separada. El contraste que presenta este autor entre, la conciencia relativa del hombre y la conciencia absoluta de Dios, me permitió determinar aquello que pertenece de modo específico a la autoconciencia angélica. En efecto, como señala Sancho Bielsa, el ángel ha de ser estudiado “por comparación a dos extremos referenciales: la infinitud divina, y la perfección limitada de la condición humana, muy inferior a la suya”³⁸. El ángel ni *posee* una conciencia relativa ni es tampoco conciencia absoluta.

IV

El desarrollo de estas temáticas se ha estructurado en tres partes. La primera de éstas, titulada *infinitud y actualidad*, tiene un carácter introductorio, y está dividida en tres capítulos. El primero de ellos, *finitud e infinitud del ente concreto*, comienza distinguiendo la infinitud de la materia, de la infinitud de la forma, para vincular a ésta última con el concepto de «cantidad virtual intensiva». Por esta vía, se fundamenta la infinitud de una forma absoluta en la perfección del acto de ser por ella participado. Por último, se expone y analiza qué supone para el ente corpóreo ser, según la forma, *simpliciter* y *secundum quid* finito.

El segundo capítulo está dedicado a la constitución ontológica de una forma subsistente por sí. En concreto trata de la «infinitud relativa», y la «finitud absoluta» de una forma simple. Se explica cómo para una forma separada ya no hay distinción entre principio *determinante* y *determinado*. Luego, se pone de manifiesto la eminencia con que una forma tal participa del acto de ser, y la identi-

³⁷ A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 10.

³⁸ J. Sancho Bielsa, *Los ángeles. Apuntes de la enseñanza de santo Tomás*, Eunsa, Pamplona, 2008, p. 93.

dad que guarda consigo misma. Para esto, se apela a los conceptos de autorreferencialidad y de autopresencia. En el segundo apartado, se argumenta a favor de la finitud superior de la forma separada, a saber, de su determinación esencial.

El tercer y último capítulo trata de la infinitud *simpliciter* del *Ipsum esse subsistens*. Se relaciona la infinitud entitativa del Primer ente, con su perfecta identidad. Si bien esta cuestión ha sido suficientemente tratada por los estudiosos de santo Tomás, se propone distinguir entre una identidad intensiva y una extensiva, en orden a valorizar adecuadamente la infinitud ontológica del Primer principio. A ésta última se dedica especial atención.

En la segunda parte se presenta la cuestión de la inteligibilidad y el conocimiento de sí. Es la parte más extensa y está dividida en cuatro capítulos. En el primero de ellos, se desarrolla la relación entre actualidad entitativa, y plenitud inteligible. Siguiendo la q. 79, a. 2 de *Summa Theologiae*, se argumenta a favor de la actualidad inteligible del Primer ente. La cuestión aludida, se lee en paralelo al artículo 8 de la cuestión 6 de *De Veritate*, para justificar la inteligibilidad intrínseca de una forma separada, y la necesidad que tiene ésta de especies innatas para conocer lo otro que sí. En el tercer apartado, se exponen los argumentos que santo Tomás desarrolla a favor de la ausencia de una distinción entre sujeto y objeto en el acto de conocer divino.

En el segundo capítulo se profundiza en la cuestión de la inteligibilidad intrínseca. En primer lugar, se analizan las implicaciones que conlleva la pertenencia al género de los inteligibles, y se da cuenta de por qué el conocer que tiene el ángel de sí, no puede ser aprehendido bajo la estructura sujeto-objeto. En el segundo apartado se determina el alcance que tiene para el ángel ser para sí «principio de todo otro conocer». En el tercero, se precisa cuál es el objeto proporcionado a una inteligencia separada, y se compara el modo en que el hombre y el ángel acceden al conocimiento del singular. Finalmente, en el último apartado, se expone en qué sentido el Aquinate puede afirmar que el entendimiento del ángel es potencial.

El tercer capítulo está dedicado al alma humana en cuanto que es pura potencia en el orden de lo inteligible. En el primer apartado, se argumenta a favor de que en el hombre se da un polo subjetivo en el acto de conocer. Luego, se distingue el autoconocimiento directo de sí que tiene una forma separada, del autoconocimiento por mediación que compete al hombre. En el segundo apartado se estudia la naturaleza de la luz inteligible en el hombre. Se precisa que la luz del entendimiento agente es *medium sub quo* del conocer; y se establece una comparación entre ésta y la luminosidad intrínseca del ángel. Por último, se expone brevemente cuál sea la situación del alma una vez que se encuentra separada del cuerpo.

En el cuarto capítulo se relaciona la «inteligibilidad» con la imagen de Dios. En primer lugar, se exponen los textos en los que santo Tomás se refiere al en-

tendimiento agente como «el sello de la luz divina», para desde ahí fundamentar la imagen de Dios en el hombre. En el segundo apartado, se analiza la afinidad existente entre inteligibilidad intrínseca, conocimiento de Dios, y posesión de especies innatas.

La tercera parte de esta investigación está dedicada a la autoconciencia, y se divide en dos capítulos. En el primero de ellos, se trata de la autoconciencia en el hombre. Se comienza otorgando una fundamentación metafísica de la autoconciencia en el pensamiento de santo Tomás. El segundo apartado está dedicado a la *duplex cognitio*. Se expone brevemente la doctrina sobre la doble vertiente cognoscitiva del alma humana. En el tercer apartado, se relaciona el conocimiento existencial habitual del alma, con el concepto de subjetividad desarrollado por Millán-Puelles. En el cuarto, se exponen los fundamentos ontológicos de un conocer existencial; se vincula la autopresencialidad del alma, con la «memoria de sí» agustiniana. En el quinto apartado, por último, se analiza el conocimiento existencial actual, o conciencia concomitante.

El segundo capítulo está dedicado a la vida autoconsciente en el ángel y en Dios. En primer lugar, se analiza la estructura de autoconciencia del ángel, en comparación con la del hombre. En el segundo apartado, se analiza la estructura de autoconciencia en Dios, en comparación con la del ángel. Se explica la identidad entre «conciencia de sí» y «conciencia de la universalidad del ser», que tiene lugar en Dios. El tercer y último apartado, versa sobre la vida autoconsciente como vida perfecta. A partir de *Summa Theologiae*, I, q. 18, a. 3, se exponen los diversos grados de vida, y se analiza la relación existente entre auto-determinación y vida perfecta.

V

A continuación considero necesario exponer una cuestión de orden metodológico. Para el desarrollo de este trabajo he optado por utilizar como bibliografía secundaria principalmente obras de carácter sistemático. He escogido en concreto autores del siglo XX, de modo que el lugar que tienen en este trabajo pensadores como Antonio Millán-Puelles, Francisco Canals Vidal, Jaume Bofill Bofill, y Jesús García López, entre otros, no es arbitrario. Me ha interesado sobre todo la profundidad metafísica con que estos autores abordaban los temas centrales de esta investigación. Por otra parte, debido a la gran diversidad de cuestiones tratadas, resultaba imposible abarcar toda la bibliografía específica que hubiera sido pertinente. No obstante, en lo relativo a la cuestión de la *duplex cognitio*, debido a la importancia que tiene para mi investigación, he procurado tener presente toda la bibliografía actualizada.

Quisiera destacar la gran ayuda que ha supuesto para el desarrollo de esta investigación el *Index Thomisticus* del profesor Enrique Alarcón. Disponer de la *opera omnia* de Tomás de Aquino en formato electrónico constituye un instrumento de trabajo de un valor inmensurable. Lo mismo hay que afirmar acerca de la bibliografía tomista presente en la página del *Corpus*. Se ha escogido esta obra por su rigor, puesto que sigue las ediciones clásicas más autorizadas, y por otorgar uniformidad al modo de proceder. Para las traducciones en lengua castellana he utilizado aquellas traducciones que me han parecido más rigurosas. Los casos en que he optado por una traducción propia, han sido explicitados a pie de página.

* * *

El presente libro es el resultado de una investigación doctoral realizada en la Universidad de Navarra y que culminó en el año 2013. Quisiera expresar mi agradecimiento a la Beca Presidente de la República de Chile, concedida por el Gobierno de mi país, sin la cual el inicio de este trabajo no hubiese sido posible; así mismo a la Beca de la Asociación de Amigos de la Universidad de Navarra, la cual permitió que éste pudiese llegar a término. Mi gratitud al Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes, en especial al profesor Antonio Amado Fernández. A él debo mi interés por la metafísica de santo Tomás y por la síntesis de Francisco Canals. La presente investigación es profundamente deudora de su magisterio.

Agradezco también al Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, especialmente a su junta departamental, y a cada uno de los miembros de su claustro. He encontrado en este entorno académico personas con las que he podido establecer un enriquecedor diálogo filosófico. En este sentido, debo mencionar a los profesores Juan Fernando Sellés, María Jesús Soto, Cruz González Ayesta, Idoya Zorroza, Julia Urabayen y Alejandro Llano. De modo especial, a la profesora Raquel Lázaro, la cual no sólo me brindó apoyo académico, sino su inestimable amistad. También quiero manifestar mi gratitud al profesor Jean-Luc Solere del Departamento de Filosofía de Boston College University, quién me recibió como investigadora en una estancia de tres meses el año 2010. Así mismo, al profesor Juan Francisco Franck de la Universidad de Montevideo por sus comentarios y ayuda con las traducciones.

Una consideración especial merece mi director, don Ángel Luis González, quien ha conducido con dedicación esta investigación a través de sabios consejos y pertinentes observaciones, agradezco el apoyo, la confianza, y el tiempo que me ha dedicado. Mi gratitud a los profesores que integraron el tribunal evaluador de la tesis que dio origen a este libro, Rafael Alvira, Juan A. García,

Enrique Martínez, Martín Echavarría y José Ignacio Murillo, por sus minuciosos consejos y estimulantes comentarios.

No quiero dejar de mencionar a aquéllos que con su amistad han contribuido a hacer de esta tarea un trabajo gozoso, en especial a Catalina Cubillos, Miguel Saralegui, Felipe Schwember, Carolina Maomed, Orlando Poblete, Constanza Giménez, Ana Wattson, María José Jiménez, María Inés Bayas y Julia Castillo.

Por último, quiero agradecer a mi familia. A mi marido, Juan Antonio, por su apoyo y por ser un ejemplo de fidelidad a su vocación, a mi abuela y mi madre, de quienes aprendí a valorar el bien, la belleza y la verdad.