

La *reditio completa* y la ontología del alma en Tomás de Aquino

Resumen: La recepción tomista de la prop. XV del *Liber De causis* sostiene que la naturaleza del alma humana reside en la conversión entitativa. Este principio neoplatónico es la fuente de todos los caracteres propios del alma. En la *Summa theologiae* y en la *quaestio De anima*, la estructura entitativa del hombre sigue la vía aristotélica del conocimiento del objeto de modo universal. En la misma *Summa theologiae* y en la *quaestio De veritate*, encontramos otra vía: la de la autoconciencia. En la *Expositio in De causis*, parte del acto de la autoconciencia, de la conversión operativa sobre sí; de allí, por dos razonamientos, Tomás concluye la conversión entitativa como estructura metafísica intrínseca. Lo que es conclusión en *Expositio in De causis*, es principio de explicación en *De veritate* y *Summa theologiae*, porque la conversión entitativa es el fundamento primario de la conversión gnoseológica (autoconciencia).

Palabras clave: *reditio completa*, alma, autoconciencia, Tomás de Aquino.

1. La doble vía

Una de las cuestiones que Tomás abordó durante toda su vida es la del conocimiento del alma humana¹. Con todo realismo, observa que se trata de una empresa verdaderamente ardua; la experiencia existencial es evidentiísima y al alcance de la mano, pero la dilucidación esencial es difícilísima². En la antropología tomista, el último punto de llegada es la indagación de la estructura entitativa del alma humana; se trata de saber qué tipo de ente es el alma humana y, por tanto, el compuesto; ya que el alma es la que define la especie. En esta búsqueda, Tomás ensayó diversas fórmulas para expresar el punto más sutil y metafísico de la antropología.

¹ Para un panorama histórico de la cuestión, ver Alain DE LIBERA, *Archeologie du sujet*, t. I y II, Paris, Vrin, 2008.

² S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 10, a. 8, ad 8 (ll. 522-525): «scientia de anima est certissima quod unusquisque in se ipso experitur se animam habere et actus animae sibi inesse; sed cognoscere quid sit anima difficillimum est».

Vamos a tratar este asunto poniendo de relieve la articulación de dos procedimientos, uno de raíz aristotélica (más conocido en la tradición de los intérpretes tomistas) y otro de raíz neoplatónica (menos tenido en cuenta en ella)³.

Este último desarrollo tomista, frecuentemente olvidado por sus comentaradores y expositores, lo encontramos en su *Expositio in librum De causis* (EDC). Se trata de una obra de madurez de Tomás, escrita entre 1269 y 1272, contemporáneamente a la *Summa theologiae* y a los comentarios a Aristóteles. Para este momento, Tomás ya conocía profundamente la doctrina aristotélica y la había repensado.

Recordemos que el *Liber De causis* circulaba como un texto aristotélico y era muy apreciado. Tomás lo cita explícitamente al menos doscientas veintitrés veces en sus diversas obras; además, se puede reconocer su condición de fuente implícita en numerosos otros casos⁴.

También recordemos que es Tomás quien identifica que no se trata de una obra aristotélica, sino de un producto de algún filósofo árabe que sintetizó en proposiciones la *Stoichéiosis theologiké* de Proclo, traducida al latín como *Elementatio theologica* por Guillermo de Moerbeke en 1268 para uso del maestro Tomás⁵.

³ Cf. Julio R. MÉNDEZ, *La estructura del hombre en el tomismo neoplatónico*, en *Coloquio de antropología filosófica insistencial*, Buenos Aires, Depalma, 1981, pp. 273-289; también, "El principium essendi del hombre y su conocimiento", *Sapientia* 37 (1982) 191-200. Se puede ver, asimismo, R. L. FEITZ, *Ontologie der Innerlichkeit: Reditio completa und Processio interior bei Thomas von Aquin*, Freiburg Schweiz, Universitätsverlag, 1975; también, K. CORRIGAN - C. STILL, *The problem of Aquina's Notion of Reditio Completa in Relation to its Neoplatonic Sources*, in J. HACKETT et al. (ed.), *Being and Thought in Aquinas*, New York, Global Academic Publishing, Binghamton, 2004, pp. 1-5; J. P. RUANE, "Self-Knowledge and the Spirituality of the Soul in St. Thomas", *The New Scholasticism* 32 (1958) 439-442. Aún tomando en cuenta nuestros trabajos anteriores, hay autores que siguen considerando que el aporte neoplatónico en la doctrina tomista sobre el alma no tiene una importancia decisiva; cf. I. GUIU, *Metafísica del alma humana*, Barcelona, Universidad Central de Barcelona, 1991, pp. 126-127.

⁴ Cf. C. VANSTEENKISTE, "Il liber De Causis negli scritti di san Tommaso", *Angelicum* 35 (1958) 325-374.

⁵ Cf. EDC, 9; C. VANSTEENKISTE (ed.), *Procli Elementatio theologica translata a Guillelmo de Moerbeke (textus ineditus)*, *Tijdschrift voor Philosophie* 13 (1951) 263-302; 491-531. La obra habría sido compuesta en lengua siríaca entre los siglos IX y X; algunos la atribuyen a Alfarabi, pero es muy discutible. A occidente ingresó en el siglo XII por traducción latina de Guillermo de Cremona. El texto latino ha sido publicado por A. PATTIN, *Le Liber De Causis*, Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes, *Tijdschrift voor Philosophie* 28 (1966) 90-203. También por A. FIDORA - A. NIEDERBERGER, *Von Bagdad nach Toledo. Das "Buch der Ursachen" und seine Rezeption im Mittelalter*, Mainz, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, 2001. Hay una traducción castellana de A. FIDORA - J. PARDO PASTOR, *Liber De Causis*, *Revista Española de Filosofía Medieval* 8 (2001) 133-154.

Es un caso especial donde el Aquinate, aplicando las reglas de la crítica textual, descataloga esta obra de su supuesta autoría aristotélica.

«Sobre los primeros principios se encuentran algunos escritos, divididos en diversas proposiciones, según la manera ordenada de los que estudian algunas verdades. Nos ha llegado en griego el libro del platónico Proclo, titulado *Elementatio Theologica*, que contiene CCXI proposiciones. En árabe se halla este libro [el que comenta] que en latín se llama *De causis*, el cual consta que ha sido traducido del árabe y que absolutamente no se encuentra en griego. Por lo tanto parece que ha sido extraído del ya mencionado libro de Proclo por alguno de los filósofos árabes; especialmente porque todo lo que se halla en este libro, se encuentra en aquél de modo más completo y extenso»⁶.

Esta obra es el contacto más directo de Tomás con el neoplatonismo ateniense de Proclo y, a través suyo, con Plotino. El *Liber De Causis* es un claro ejemplo de lo que se ha llamado el “helenismo medieval”, difundido en el ambiente cristiano por la mediación de los filósofos árabes musulmanes.

En el caso del *Corpus Thomisticum*, encontramos –en la *Summa theologiae* y en la *quaestio disputata De Anima*– un acceso a la estructura entitativa del hombre que sigue la vía aristotélica del conocimiento: de la naturaleza del objeto universal al acto inmaterial, de éste a la potencia cognitiva y de ésta a la sustancia espiritual⁷. La corporeidad también es defendida por el mismo procedimiento argumental y partiendo de la consideración del acto de conocimiento⁸.

En ambos textos se sostiene la naturaleza espiritual del alma humana contra los materialistas; pero también que sola el alma espiritual no es el

⁶ *EDC, Proemium*: «Inveniuntur igitur quaedam de primis principiis conscripta, per diversas propositiones distinctas, quasi per modum sigillatim considerantium aliquas veritates. Et in graeco quidem invenitur sic traditus liber Procli Platonici, continens CCXI propositiones, qui intitulatur *Elementatio Theologica*; in arabico vero invenitur hic liber qui apud Latinos *De causis* dicitur, quem constat de arabico esse translatum et in graeco penitus non haberi: unde videtur ab aliquo philosophorum arabum ex praedicto libro Procli excerptus, praesertim quia omnia quae in hoc libro continentur, multo plenius et diffusius continentur in illo».

⁷ Éste es el proceso argumentativo a posteriori explicitado por Aristóteles. Cf. *De Anima*, II, 4, 415 a 14-21; III, 4, 430 a 2.

⁸ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 75, a. 2; *De An.*, aa. 1-2. Una concisa formulación se encuentra en *De Ver.*, q. 10, a. 8, (ll. 285-295), que remite a los textos aristotélicos y a AVERROES, *Commentarium magnum de Anima*, III, 15, 430 a 2-5, (Cambridge, ed. Crawford, 1953, p. 434).

sujeto humano, contra Platón, sino que el hombre es el compuesto hilemórfico, en el que el alma espiritual es la forma.

El axioma *agere sequitur esse* (el obrar sigue al ser) opera como principio fundamental en estos razonamientos. El mismo es formulado de distintas maneras en las obras de Tomás. En el texto de la *Summa theologiae* que nos interesa, aparece como: «cada cosa actúa según su modo de ser»⁹; por tanto, dirá en la *quaestio De anima*, «de la operación del alma humana se puede conocer su modo de ser»¹⁰. Por su composición hilemórfica, unida al cuerpo, al alma humana le corresponde conocer los objetos mediante la *conversio ad phantasmata*; pero cuando se encuentra separada (después de la muerte) ya no necesita especies sensibles, sino que capta directamente lo inteligible de los objetos.

Asimismo, encontramos la autoconciencia como acto específicamente humano. Ésta será la vía que nos permita un mayor ahondamiento en la estructura entitativa del alma humana. Este acto se encuentra en la raíz de la posibilidad de todo análisis reflexivo. Sin la autoconciencia no es posible ocuparse del acto del conocimiento universal.

La cuestión del conocimiento de sí mismo, tan central para los neoplatónicos, estaba muy presente en el ambiente universitario contemporáneo a Tomás por su raigambre agustiniana. El ingreso de los textos aristotélicos, marcadamente objetivistas, hizo que muchos autores propusieran su propia solución al problema¹¹. La del Angélico es una de ellas, pero no logró imponerse en su tiempo. De modo significativo le sirvió la mediación neoplatónica de los comentaradores árabes.

En un texto clave de 1270, en el auge del debate con los averroístas y los platónicos, escrito en plena madurez, Tomás caracteriza aristotélica-

⁹ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 75, a. 2: «unde eo modo aliquid operatur, quo est». Los mismos tópicos y con la misma argumentación en I, q. 89, a. 1: «modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modus essendi ipsius» (el modo de obrar de cada cosa depende de su modo de ser); C.G., II, 81, 1625 a: «unumquodque enim secundum hoc agit secundum quod est» (cada cosa actúa según lo que es). En *De Ver.*, q. 27, a. 3, ad 22, explicita que cada cosa puede obrar según su especie y también de modo inferior, pero nunca de modo superior a ella.

¹⁰ S. TOMÁS, *De An.*, a. 1: «Sic igitur ex operatione animae humanae, modus esse ipsius cognosci potest».

¹¹ Cf. P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même*. De Socrate à Sain Bernard, t. I y II, Paris, Études Agustinienes, 1974-1975; F.-X. PUTALLAZ, *La connaissance de soi au XIII siècle*. De Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg, Paris, Vrin, 1991.

mente el alma humana por su potencia intelectual: «es inmaterial, recibe de modo inmaterial y se conoce a sí misma»¹².

El tratamiento de la autoconciencia se encuentra en diversas obras del Aquinate, por ejemplo, la *Summa theologiae*¹³, pero con mayor extensión en *De veritate*¹⁴. Ambos textos son una complementación aristotélico-agustiniana (de fuente neoplatónica)¹⁵.

Aristóteles sostiene que «entender que sentimos o que entendemos es [entender] que somos»¹⁶. Por ello, Tomás lo invoca cuando sostiene que el alma no se percibe a sí misma sino por los actos: «en primer lugar se entiende algo, antes que entender que yo entiendo; por tanto el alma llega a percibir actualmente que yo soy, en cuanto entiende o siente»¹⁷. Esto vale para la *autoconciencia actual*.

La autoconciencia nos da el caso de un conocimiento humano que no procede de los sentidos. Es cierto que el primer conocimiento ingresa por la vía sensorial, pero no todo ingresa por esa vía. El conocimiento de sí mismo está condicionado a que se haya producido ese ingreso para que el entendimiento humano se actualice. El entendimiento humano se conoce a sí mismo junto a los propios actos de pensamiento y de volición¹⁸.

El mismo Aristóteles incorpora también una consideración de la autoconciencia humana al referirse a la naturaleza inmaterial del entendimiento. No lo hace para demostrar esta tesis, sino que, al contrario, adelanta la conclusión de *De anima*, III, 5, cuando, al final de III, 4, considera que, por su na-

¹² S. TOMÁS, *De Unit. Int.*, III (ed. Leonina, pp. 383-384): «unde remanet quod anima, quantum ad intellectivam potentiam, sit immaterialis, immaterialiter recipiens, et se ipsam intelligens».

¹³ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 87, a. 1.

¹⁴ Cf. S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 10, a. 8. Un fino análisis textual puede verse en C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, Pamplona, Eunsa, 1978, pp. 343-359.

¹⁵ F. PELSTER, "Eine ungedruckte Quaestio des hl. Thomas von Aquin über die Erkenntnis der Wesenheit des Seele", *Gregorianum* 36 (1955) 618-625, publicó el texto inédito de lo que sería una *quaestio disputata* de Tomás: *Utrum anima coniuncta cognoscat seipsam per essentiam*. El análisis de crítica interna aleja la posibilidad de reconocer este texto como auténtico. Cf. F.-X. PUTALLAZ, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1991, pp. 305-310.

¹⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IX, 9, 1170 a 31.

¹⁷ S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 10, a. 8 (ll. 221; 231-234): «sic dico quod anima cognoscitur per actus suos [...] prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit».

¹⁸ S. TOMÁS, *De malo*, q. 6, a. un., ad 18. Pero el acto de conocimiento es más cognoscible a sí mismo por tratarse del mismo conocimiento; en cambio, el acto de voluntad es conocido por la inteligencia en cuanto ella es su raíz y en cuanto pertenece al sujeto.

turalidad separada de la materia, la inteligencia puede conocerse a sí misma¹⁹. Respecto a los entes hilemórficos, el entendimiento necesita abstraer su forma, que está unida a la materia; respecto a sí mismo, esto no es necesario, sino que el intelecto y lo inteligido se identifican inmediatamente²⁰. En su comentario, Tomás se detiene de un modo especial en la afirmación aristotélica de que el entendimiento posible no es cognoscible por sí mismo precisamente porque está en potencia: sólo es inteligible lo que está en acto. Las formas de los hilemórficos de por sí son inteligibles sólo en potencia; requieren pasar al acto por el entendimiento agente para ser inteligibles en acto; a su vez, el entendimiento humano, al conocer, pasa él de la potencia al acto y deviene también inteligible en acto. Las inteligencias separadas y el entendimiento divino, en cuanto siempre están en acto, son siempre autoconscientes²¹.

La tesis aristotélica de *De anima*, III, 4, 430 a 2-5, la encuentra Tomás también en Agustín: «Así como la mente recoge los conocimientos de las cosas corpóreas por el sentido corporal, así por sí misma los de las cosas incorpóreas. Por tanto también se conoce a sí misma por sí misma, porque ella es incorpórea»²². Agustín distingue, por una parte, la autoconciencia como dato de la propia existencia, de los propios estados internos y de los propios actos, como un conocimiento cierto y cuyo testimonio es digno de aceptación por los otros. Por otra parte, el conocimiento acerca de la naturaleza del alma en general. Esto último es ya un asunto metafísico, que pasa por el razonamiento²³.

¹⁹ Cf. ARISTÓTELES, *De anima*, III, 4, 430 a 2-9.

²⁰ Cf. ARISTÓTELES, *De anima*, III, 4, 430 a 2-5. Esta tesis es resumida en *Metafísica*, XII, 9, 1074 b-1075, para el caso del entendimiento divino. Cf. P. HADOT, "La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son objet. Plotin et le *De anima* d'Aristote", in G. Romeyer Dherbey (dir.), *Corps et ame. Sur le de anima d' Aristote*, Paris, Vrin, 1996, pp. 367-370.

²¹ Cf. S. TOMÁS, *In III De An.*, 3, 430 a 2 (ll. 61-106).

²² S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX, 3: «Mens ergo ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum per semetipsam. Ergo et se ipsam per se ipsam novit, quoniam est incorporea».

²³ Remite a *De Trinitate*, IX, 6, 9: «Sed cum se ipsam novit humana mens et amat se ipsam, non aliquid incommutabile novit et amat: aliterque unusquisque homo loquendo enuntiat mentem suam, quid in se ipso agatur attendens; aliter autem humanam mentem speciali aut generali cognitione definit. Itaque cum mihi de sua propria loquitur, utrum intellegat hoc aut illud, an non intellegat, et utrum velit, an nolit hoc aut illud, credo; cum vero de humana specialiter aut generaliter verum dicit, agnosco et approbo. Unde manifestum est, aliud unumquemque videre in se, quod sibi alius dicenti credat, non tamen videat; aliud autem in ipsa veritate quod alius quoque possit intueri; quorum alterum mutari per tempora, alterum incommutabili aeternitate consistere.

Tomás tiene presente esta doctrina cuando reconoce que hay una *autoconciencia habitual*: un estar presente el alma a sí misma siempre, lo cual proviene de la conversión entitativa:

«En cuanto al conocimiento habitual, digo que el alma se ve por su esencia, y esto es así por cuanto su esencia está presente a sí misma [...]. Para esto [...] no se requiere ningún hábito; sino que basta la sola esencia del alma, que está presente a su mente». «Por naturaleza la esencia no necesita adquirir para sí de los fantasmas [...], por tanto antes que la mente abstraiga de los fantasmas, ya posee el conocimiento habitual por el cual puede percibir que ella existe»²⁴.

La conciencia habitual viene, pues, directamente de la estructura de conversión entitativa por la cual el alma está presente a sí misma, como veremos luego; pero es *potencial* como conocimiento. Su realidad no-consciente no significa ausencia de realidad. Significa una actividad permanente sin paso de la potencia al acto, pero que no genera por sí sola un contenido cognitivo; constituye una disponibilidad de posibilidad de un contenido que se realiza propiamente al actualizarse. Esta autopresencia es entitativamente un acto, gnoseológicamente un principio o potencia de acto, un habilitante infalible y espontáneo del acto propiamente cognitivo de sí²⁵. No se trata de dos actos

Neque enim oculis corporeis multas mentes videndo, per similitudinem colligimus generalem vel specialem mentis humanae notitiam; sed intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat».

²⁴ S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 10, a. 8 (ll. 234-245): «Sed quantum ad habitualement cognitionem sic dico quod anima per essentiam suam se videt, id est, ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens [...]. Ad hoc [...] non requiritur aliquis habitus; sed ad hoc sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens». Ibidem, ad 1 (ll. 325-334): «essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatis acquirere [...] et ideo mens antequam a phantasmatis abstrahat, sui notitiam habitualement habet qua posset percipere se esse».

²⁵ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 93, a. 7, ad 4. En este texto, Tomás ya adopta la terminología del *habitus*; en cambio, en *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5, planteaba la vía agustiniana y la vía aristotélica, ubicando en la primera un *autoconocimiento indeterminado*, tanto de la propia alma como de Dios: «Sed secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et Deum indeterminate, et consequitur quidam amor indeterminatus. Alio tamen modo, secundum philosophos, intelligitur quod anima semper se intelligit, eo quod omne quod intelligitur, non intelligitur nisi illustratum lumine intellectus agentis, et receptum in intellectu possibili. Unde

cognitivos sino de un solo, considerado en su principio y en su realización propiamente tal²⁶.

El paso de la potencia al acto del entendimiento posible respecto al propio yo, no necesita del entendimiento agente respecto a su término de conocimiento; no hay abstracción de especie sensible; pero sí es necesaria la actividad del entendimiento agente respecto al objeto cuyo conocimiento pone en acto al entendimiento posible, y, en ese mismo acto de conocer el objeto, se autoconoce el sujeto²⁷.

Ese principio entitativo (autoconciencia habitual, presencia de sí) es el que garantiza que la autoconciencia actual alcance verdaderamente de modo experiencial al sí mismo, a su propio principio, del que no se desprende, sino del que es prolongación activa. Mientras la autoconciencia habitual se identifica en realidad con el alma misma –no es un accidente suyo–, la autoconciencia actual se categoriza ontológicamente como un acto segundo, como un accidente del alma²⁸.

La *autoconciencia actual* no se da solamente por esta presencia entitativa a sí misma, sino que necesita un rodeo: el acto de conocer lo otro, que es un acto con los órganos corporales. Se *necesitan especies intencionales en el alma para que ésta sea conocida por sí misma*. No es que sea conocida por las especies (como *medium quo*); no necesita especie de sí misma, sino que *al conocer lo otro, el alma es copercibida*²⁹. Aquí, el yo no se presenta como un objeto (*quod*), sino como quién y por qué está conociendo (*quis et id quo*). Para captar el yo, no se realiza

sicut in omni colore videtur lumen corporale, ita in omni intelligibili videtur lumen intellectus agentis; non tamen in ratione objecti sed in ratione medii cognoscendi». Para la historia de este desarrollo, ver R. LAMPERT, "Habitual Knowledge of the Soul in Thomas Aquinas", *The Modern Schoolman* 60 (1982) 18-19.

²⁶ Pero ambas situaciones son distintas, como la potencia y el acto. No parece advertir adecuadamente esta distinción P. FAUCON DE BOYLESVE, *Etre et savoir. Etude du fondement de l'intelligibilité dans la pensée médiévale*, Paris, Vrin, 1985, p. 169.

²⁷ No podemos detenernos aquí en el tratamiento tomista del texto de Temistio acerca de la pertenencia al mismo yo (*ego*), tanto del entendimiento en potencia como del entendimiento en acto, ni en la interpretación asimilante en su propia doctrina de la distinción *essentia-esse*, y la discusión con Siger de Brabante y el averroísmo, o con los platónicos; cf. S. TOMÁS, *De Unit. Int.*, II-III (Ed. Leonina, especialmente, pp. 27-41, 219-311). También, las notas de Alain DE LIBERA, en Thomas d'Aquin, *L'unité de l'intellect contra les averroïstes*, París, Flammarion, 1994, pp. 252-267, y su completo comentario en Alain DE LIBERA, *L'unité de l'intellect. Commentaire du De unitate intellectus contra averroïstas de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2004, pp. 153-343.

²⁸ Cf. S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 10, a. 8, ad 14.

²⁹ Cf. S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 10, a. 8, ad 6, ad 9; también, *S.Th.*, I, q. 87, a. 3, ad 2.

otro acto de conocer un objeto: en él se copercibe el sujeto como término (no como otro objeto) por medio de otro acto concomitante, porque entonces pasa de inteligente en potencia a inteligente en acto y allí se torna inteligible para sí misma³⁰, como una luz que brilla (se manifiesta) cuando hay objetos que se dejan iluminar por ella. En el acto de conocer lo otro, las especies abstractas de la fantasía, el alma se conoce a sí misma como existente: se capta el yo. *En todo conocimiento el yo está siempre incluido*. Porque «la especie de lo inteligido en acto es la especie del mismo intelecto; así por ella se puede conocer a sí mismo [...], por tanto, no conocemos nuestro intelecto sino en cuanto entendemos que nosotros entendemos»³¹.

El alma entitativamente está siempre presente a sí misma, mientras que los objetos sólo se le hacen presentes de un modo intencional a través de la especie abstracta. Por ello, la autoconciencia es *posible* siempre, y sin recurrir a la abstracción de los fantasmas de la sensibilidad. Aunque, eso sí, esta autoconciencia se encuentra condicionada por la ejecución de actos de conocimiento de otros entes (objetos): con ellos se copercibe.

Se capta la existencia del yo, el yo concreto, viviente, experimentado. Claramente distingue santo Tomás que lo que aquí se capta es el alma como existente: cuál sea su esencia es asunto que requiere una deducción³². De manera que *la existencia del yo se capta en la autoconciencia de dos modos*:

- 1) *habitualmente*, de manera inmediata directa-directa (es la consecuencia permanente de la conversión entitativa);
- 2) *actualmente*, de manera inmediata (por intuición, no por discurso), directa-indirecta (sin especie del sujeto, pero al ser actualizado por las especies de los objetos).

La autoconciencia habitual es una presencia del sujeto a sí mismo, sea que esté dormido, sea que esté despierto. En cambio, la autoconciencia actual se produce cuando el entendimiento pasivo se actualiza por la presencia intencional de algún objeto.

La experiencia del alma no implica que sea la experiencia del hombre completo, pero sí es la experiencia del principio entitativo del yo. Es el prin-

³⁰ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 87, a. 1,

³¹ S. TOMÁS, *In III De An.*, 3, 430 a 2 (ll. 80-86): «Species rei intellecte in actu est species ipsius intellectus; et sic per eam seipsum intelligere potest [...] non enim cognoscimus intellectum nostrum nisi per hoc quod intelligimus nos intelligere».

³² Cf. S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 10, a. 8 (l. 200). Siguiendo a Agustín (*De Trinitate*, IX, 6), distingue entre el conocimiento del alma singular de sí mismo y el conocimiento de la naturaleza común del alma humana: «de anima duplex cognitio haberi potest ab unoquoque».

cipio interior de todo el ser-hombre, que en lugar de aparecer a los demás se aparece a sí mismo inobjetualmente. Ese núcleo entitativo se muestra existente distinto de los objetos (lo otro) y el cuasi-objeto (su propio cuerpo).

Este yo percibido no es abstracto ni categorial trascendental, sino un sujeto concreto existente. No es necesario que yo exista; pero, mientras exista, la constatación de mi existencia es irresistible, es una *experiencia evidente*. En distintas obras, el Aquinate identifica el *yo (ego)* con el *sujeto (suppositum)*³³ y con la *persona*³⁴.

La existencia del alma y del yo no se demuestra; es un dato inmediato, no el resultado de una demostración discursiva: «El conocimiento del alma es segurísimo porque cada uno experimenta en sí mismo que tiene alma, y que el acto del alma radica en él mismo; pero saber qué es el alma, es algo difícilísimo»³⁵.

La experiencia interna de la propia organización corporal y de los diversos actos vitales (de las funciones biológicas, del conocimiento, del movimiento corporal) está unida a la experiencia originaria de descubrirse existiendo. Este conocimiento tiene una doble dignidad: por el tipo de objeto (el alma) y por el grado de *certeza* que posee³⁶.

Antes de emprender el estudio discursivo sobre la naturaleza del alma, Tomás destaca la *importancia central de la autoconciencia* dentro del saber humano. El comentario de Tomás va mucho más allá de lo que expresamente dice el texto aristotélico al que sigue. Para el Estagirita, la importancia reside en el aspecto *objetivo*: el estudio del alma se dirige al principio de donde provienen todos los actos de cualquier naturaleza. De allí su singular nobleza, a pesar de su dificultad. En su propio análisis, Tomás guarda la advertencia de la dificultad para el estudio de la esencia del alma, pero siempre antepone el valor de *certeza* de la autoconciencia existencial como punto de partida.

³³ Cf. S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 4, q. 2, a. 2, expositio (*suppositum*); C.G., IV, 34 (ed. Pera, n.º 3699) (*persona, hypostasis, suppositum*).

³⁴ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 2, a. 3, s.c.; II-II, q. 88, a. 12; III, q. 78, a. 5, s.c.; *Comp. Theol.*, I, c. 203; *Contra errores Graec.*, II, c. 2; c. 27.

³⁵ S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 10, a. 8, ad 8, también, ad 11: «Scientia de anima est certissima, quod unusquisque in se ipso experitur se animam habere, et actus animae sibi inesse, sed cognoscere quid sit anima difficillimum est».

³⁶ S. TOMÁS, *In I De An.*, 1, 402 a 1 (ll. 92-97): «Hec autem scientia, scilicet de anima, utrumque habet, quia et certa est (hoc enim quilibet experitur in se ipso, quod scilicet habeat animam et quod anima vivificet) et quia est nobiliorum (anima enim est nobilior inter inferiores creaturas)». En el ya citado *De malo*, q. 6, a. un., ad 18, Tomás señala que esta experiencia no proviene de los sentidos.

En su obra *Sobre las partes de los animales*, Aristóteles establece un paralelo entre la dignidad del objeto conocido, aunque sea con dificultad, y la certeza que se tenga respecto a un objeto de naturaleza inferior³⁷. El valor de la *certeza* es reivindicado aquí para exaltar el conocimiento empírico frente a la metafísica. Esta introducción integra la descripción del programa epistemológico del último Aristóteles³⁸.

Tomás mantiene el esquema aristotélico en varias oportunidades, pero para aplicarlo a la excelencia y al gozo que produce el conocimiento metafísico y teológico, aunque sea menor y con menor certeza que el relativo a los objetos sensibles. Es decir que, lo que era un alegato aristotélico a favor de las investigaciones empíricas de la biología, en la asunción tomista resulta un alegato para la metafísica y la teología. El programa epistemológico de Tomás es distinto³⁹.

Pero todavía hay otro giro. El mismo Aquinate invierte el esquema para el caso de la autoconciencia. Ésta nos da un conocimiento de una sustancia (el alma humana) más noble que las sustancias sensibles (aspecto objetivo), y, al mismo tiempo, ese conocimiento es de una *certeza* incuestionable. Así pliega Tomás el texto objetivista del *De Anima* a la consideración de la certeza del *De partibus animalium*, pero girando de lo sensible a la experiencia interior.

Mientras Aristóteles reivindica el valor de certeza de la experiencia sensible, Tomás indica como punto de partida del estudio antropológico, la certeza de otro tipo de *experiencia*. La autoconciencia es señalada como principio, porque en ella *se experimenta* el sujeto a sí mismo, en su complejidad corpóreo-espiritual⁴⁰.

³⁷ La cita de ARISTÓTELES, *De partibus animalium*, I, 5, 644 b 24-25, 31-35, está tomada de la versión latina de Guillermo de Moerbeke (Vat. Lat. 2095, f. 75va; Reg. Lat. 908, f. 96va) que traduce *per certitudinem*. En cambio, en *Summa contra gentiles*, *Summa theologiae* e *In Sententiarum*, sigue la versión de Miguel Scoto. El Estagirita afirma que «las escasas ideas que podemos alcanzar de las cosas celestes nos dan, debido a su excelencia, más placer que todo nuestro conocimiento del mundo en que vivimos, exactamente como un ver a medias a las personas que amamos es más delicioso que un reposado estar viendo otras cosas, cualesquiera que sean su número y sus dimensiones. Por otra parte, en certeza y en plenitud tiene la ventaja nuestro conocimiento de las cosas terrestres».

³⁸ Cf. W. JAEGER, *Aristóteles*, México, FCE, 1984, pp. 387-389. Se considera que *De partibus animalium* pertenecería al último período de Aristóteles y sería posterior al mismo tratado *De Anima*; cf. E. BERTI, *Profilo di Aristotele*, Roma, Studium, 1979, pp. 44-56.

³⁹ Cf. C.G., I, 5 (ed. Pera, 32, 49, 2061); *S.Th.*, I-II, q. 66, a. 5, ad 3; II-II, q. 180, a. 7, ad 3; EDC, I, 5.

⁴⁰ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 76, a. 1: «Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quod inveniat modum quo ista actio quae est

En la experiencia existencial no cabe error, porque el sujeto está entitativamente presente a sí mismo por la conversión entitativa; en cambio, la determinación de la esencia del yo existente no es algo evidente, y aquí cabe el error; por ello existe una multitud de opiniones respecto a la naturaleza del alma humana: «Nadie se equivocó jamás de modo que no percibiera que él vive [...], pero entre muchos se da el error acerca del conocimiento de la naturaleza de su alma en su especificidad»⁴¹.

Sin embargo, esta experiencia del sujeto concreto tiene que dar paso al conocimiento de la esencia universal del alma como principio entitativo. Para acceder desde el *an sit* existencial al *quid sit* esencial de la especie, para venir desde el dato de la realidad del individuo a la estructura entitativa de la especie, se requiere una diligente y sutil indagación, dice santo Tomás⁴².

Este proceso tiene dos momentos:

a) *la aprehensión* de la naturaleza por deducción;

b) *el juicio* por el cual se afirma que dicha naturaleza corresponde al sujeto experimentado como existente en una inviolable verdad, como dice san Agustín⁴³, junto con su acto en la autoconciencia actual.

Para Tomás de Aquino, el conocimiento de la esencia del alma es *mediato* (a través de un razonamiento) e *indirecto*, pues requiere de especie inteligible, el concepto universal. Pero no es abstracto de una imagen sensible, aunque sí formado por comparación a entes corporales.

Este conocimiento es válido para todos los miembros de la especie porque se conoce no solamente el propio yo, sino que la experiencia del sujeto se da en un mundo humano común; se percibe como un hombre entre los hombres. Por ello puede preguntarse no sólo quién soy yo, sino qué es el hombre⁴⁴.

intelligere, sit huius hominis actio: experitur enim unusquisque seipsum esse qui intellegit». Ver, también, los ya citados *In I De An.*, c. I, 402 a 1, 92-97; *De Ver.*, q. 10, a. 8, ad 8 (del sed contra); asimismo, ad 11.

⁴¹ S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 10, a. 8, ad 2 (ll. 335-343): «nullus erravit unquam in hoc quod non percipere se vivere [...] sed error apud multos accidit circa cognitionem naturae ipsius animae in specie».

⁴² S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 10, a. 8 (ll. 212-215): «Unde per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam; per aliam vero cognitionem scitur quid est anima». También, *S.Th.*, I, q. 87, a. 1: «ad secundam cognitionem de mentem habendam, non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio».

⁴³ S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 10, a. 8 (ll. 300-304): «in quantum intuemur inviolabilem veritatem [...] ut Augustinus dicit Lib. IX *De Trinitate*». La remisión corresponde al capítulo VI.

⁴⁴ Agustín aclara que no es necesario mirar la multitud con los ojos del cuerpo para saber qué es el alma, sino que se trata de conocerla en la propia interioridad. Cf. *De Trinitate*, IX, 6.

Ahora bien, para la aprehensión de la naturaleza del alma, santo Tomás sigue en *De Veritate la vía aristotélica*, que va desde el objeto al acto, a la facultad y al sujeto. Siendo el objeto de conocimiento la esencia universal de las cosas, ésta se aprehende por medio de la especie inmaterial (si fuera material, sería individual), por tanto, el intelecto es independiente de la materia⁴⁵. En la *Summa theologiae*⁴⁶, consigna otro razonamiento tomado también del mismo texto aristotélico: en cuanto por el intelecto el alma recibe las formas de todos los cuerpos, no puede tener la forma de un cuerpo, en consecuencia, es incorpórea.

2. El itinerario neoplatónico

En la *Expositio in De Causis*, en cambio, es otra la vía para la determinación de la naturaleza del alma. Aquí, según se verá enseguida, santo Tomás *parte del acto de la autoconciencia*, que es una conversión operativa sobre sí; de allí, por dos razonamientos, *concluye la conversión entitativa como estructura metafísica intrínseca*⁴⁷.

Esta deducción se opera a partir de la *conciencia actual*, en la cual se intuyó al sujeto y su acto: al deducir desde el acto mismo cuál es la esencia del sujeto, el juicio sobre éste es inmediato⁴⁸. No es un yo inmanente y cerrado en sí mismo, sino la naturaleza del alma, descubierta en una autocompreensión gracias a la apertura de comprensión del mundo.

El acto de la autoconciencia genera un producto mental, el *verbum* o *intentio intellecta*, que es el mismo acto por el cual se conoce a sí mismo el sujeto. En el caso de Dios, no hay autoconciencia habitual, sino siempre autoconocimiento actual que se identifica con el ser mismo de Dios⁴⁹. Ahora bien, so-

⁴⁵ S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 10, a. 8 (ll. 277-284): «Ex hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, percipit quod species qua intelligimus est immaterialis [...]. Ex hoc autem [...] intellexerunt quod intellectus est res quedam independens a materia».

⁴⁶ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 75, a. 2.

⁴⁷ Uno, por la conversión natural a su principio, y el segundo, por la dependencia del obrar respecto al ser.

⁴⁸ Hay que notar que en ningún caso la esencia del alma se descubre por abstracción de la observación sensible de los otros hombres; siempre es por una *introspección* que analiza, sea el objeto inteligible (vía aristotélica), sea el acto de autoconciencia (vía DC) y afirma su conclusión del sujeto intuido existente.

⁴⁹ Cf. S. TOMÁS, *C.G.*, IV, 11 (ed. Pera, 3466-3471).

lamente en una segunda operación podemos atender este acto de reflexión gnoseológica y analizarlo.

El entronque del análisis del acto de la autoconciencia con la determinación del *principium essendi* se encuentra señalado en toda la Proposición XV del procliano *De causis*. Allí, se parte directamente de la experiencia de la autoconciencia. Para proceder en su análisis, Tomás remite a las diferentes explicaciones, platónica (por participación de las formas separadas) y aristotélica (al conocer las especies)⁵⁰, y propone su propia interpretación en el texto de *De veritate* ya citado.

A su vez, en *De veritate* y en la *Summa theologiae*, da por supuesto el hecho de la conversión entitativa como fundamento de la autoconciencia habitual y de la actual, por la autopresencia del alma a sí misma⁵¹. Lo que es conclusión en *EDC*, es principio de explicación en *De veritate* y *Summa theologiae*: porque la conversión entitativa es el fundamento primario de la conversión gnoseológica⁵².

Según vimos, para Aristóteles el carácter de forma separada es la razón de la autoconciencia; la condición de forma del cuerpo es la razón de que necesite conocer otros objetos para llegar a la autoconciencia. Pero el carácter de forma separada es una adquisición argumentativa del hecho del conocimiento de los universales. Al incluir Tomás esta referencia aristotélica de *De anima*, III, 4, 430 a 1-2 en la *EDC*, XV (313), le da el marco metafísico que el propio estagirita no había desarrollado.

El contexto en que se encuentra tratado este tema en la *Expositio in De causis*, es la indagación de los distintos modos de radicación en el ser. La cuestión es la relación con el ser que tiene cada ente en términos de sustentación: la radicación o fijación en el ser (*fixio*)⁵³ varía en las creaturas según su modo de participar el *esse*. Se trata de ubicar el alma humana en los grados de participación

⁵⁰ Cf. *EDC*, 312-313.

⁵¹ Lo mismo en *C.G.*, IV, c. 11 (ed. Pera, 3469), distingue entre la autopresencia entitativa y la autoconciencia gnoseológica: «unde etiam intellectus noster, seipsum intelligens, est in seipso, non solum ut idem sibi per essentiam, sed etiam ut a se apprehensum intelligendo».

⁵² No nos podemos ocupar aquí de la propuesta de F.-X. PUTALLAZ, quien argumenta, con fundamento en la distinción entre *percipere* e *intelligere*, una distinción entre la autoconciencia actual y la reflexión (en sentido estricto) que sería la *reditio completa* gnoseológica, como otro acto cuya raíz y potencialidad se encuentra en la misma autoconciencia habitual. La primera, accedería solamente a un nivel fenoménico; la segunda, conocería el principio ontológico del propio yo. Cf. *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, pp. 167-172.

⁵³ El término *fixio* aparece seis veces en el texto *DC* en sus derivados *fixum* (54), *fixa* (129, 157), *fixio* (79), *fixione* (128), *fixionem* (129).

trascendental, descubriendo cuál sea su relación de pertenencia con el *esse*. Así lo había planteado en la *Q. D. De potentia* (1265-1268), tratando de la *fixio* como la permanencia y esencia, como los diversos modos de radicación en el *esse*⁵⁴.

Por ello, en el *DC*, cabe introducir el interrogante por cuál sea la radicación en el ser propia del hombre, cuál sea el *principium essendi*, la estructura entitativa originante, fundante, del hombre. La respuesta viene dada cuando Tomás expone la proposición XV del *Liber De causis*. Aquí, el tema es, precisamente, el modo de ser del alma humana; en el título consigna: «Ostendit qualiter Anima se habeat ad se ipsam», y muestra de qué manera el alma se encuentra respecto de sí misma. El planteo pasa de la cuestión de la autoconciencia como acto gnoseológico a la cuestión ontológica.

El punto de partida es la afirmación de Proclo: «todo cognoscente que conoce su esencia está regresando a su esencia por una conversión completa»⁵⁵. Por tal entiende que «puesto que el conocimiento es un conocimiento del cognoscente, el cognoscente conoce su esencia; su operación está volviendo a su esencia: por tanto su sustancia está volviendo nuevamente a su propia esencia»⁵⁶.

A esta última proposición, Tomás suma otra coincidente, que toma del texto completo de la *Stoichéiosis Theologiké* y que dice: «todo lo que es conversivo a sí mismo es *authypostaton*». El Aquinate adopta este término técnico de la metafísica procliana y lo explicita añadiendo: «es decir, subsistente por sí mismo»⁵⁷.

Lo que afirma Tomás en su hermenéutica es que el alma humana realiza una completa conversión sobre sí misma, no sólo en el *orden operativo* del conocimiento, sino también en el *orden entitativo sustancial*. Siendo éste, por cierto, fundamento y origen de aquél: el acto primero (entitativo) es la razón del acto segundo (operativo).

La tesis tomista se encuentra avalada por *dos argumentos* que se pueden exponer rescatando del discurso lo que sería una formulación silogística. En am-

⁵⁴ S. TOMÁS, *De Pot.*, q. 5, a. 1, s.c. 4, citando *DC*, IX: «Praeterea in *Lib. De Causis* dicitur: omnis intelligentiae fixio, id est permanentia et essentia, est per bonitatem quae est causa prima. Multo ergo fortius aliae creaturae non figuntur in esse nisi per Deum».

⁵⁵ *DC*, 124: «omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa».

⁵⁶ *DC*, 127: «quia propterea quod scientia est scientia scientis et sciens scit essentiam suam; est eius operatio rediens ad essentiam suam: ergo substantia eius est rediens ad essentiam ipsius iterum».

⁵⁷ En *EDC*, 304, cita prop. XLIII: «omne quod ad seipsum conversivum est *authypostaton* est», e inmediatamente añade: «idest per se subsistens». En *S.Th.*, I, q. 118, a. 1, lo explicita diciendo que posee por sí el ser y el actuar: «habens per se esse et operationem».

bos casos, se parte de una experiencia: *la autoconciencia*; se trata de una experiencia espiritual, es el dato inmediatamente recibido de la existencia del yo-sujeto.

A partir de esa *experiencia* se concluye, mediante un *juicio* avalado por un *razonamiento*, la determinación de *la naturaleza de ese yo percibido como existente*.

El *primer argumento* se puede expresar así: (m) por el autoconocimiento la sustancia vuelve sobre sí misma. (M) toda vuelta es hacia aquello que se sustenta a sí mismo. Luego, la sustancia del hombre es *in se ipsa subsistens* (*subsistente en sí misma*)⁵⁸.

Aquí, la clave es la premisa mayor (M), que establece que la meta de la conversión natural para cualquier término es la fuente de donde procede su entidad: si revierte por naturaleza, es porque tiene una apetencia entitativa hacia aquello a que revierte, como a su principio y fin perfectivo que le suministra su consistencia.

Esta premisa procliana –«*unumquodque convertitur ad id quod substantificatur*» (cada uno revierte a aquello por lo que se substantifica)–, aplicada a la autoconciencia como un volver sobre sí, indica en el interior del ser del hombre una dirección hacia sí mismo en cuanto *posee y se proporciona a sí mismo una sólida radicación en el ser*. Éste es el sentido de la forma pasivo-reflexiva del verbo usado (*substantificare*)⁵⁹.

En otro pasaje tomista, vemos reiterada esta consideración: la conversión se hace a aquello que sirve de fundamento (*id per quod stat*). No se sigue un proceso al infinito, sino que termina en aquel principio entitativo que es el núcleo más allá del cual no se puede avanzar sin destruir su identidad: es su principio⁶⁰.

Lo que se sustenta a sí mismo es apetecido por sí en razón de sí mismo, porque es su principio. Ésta es la raíz y el justificativo de la conversión a sí mismo: el ser su propia subsistencia, su propio bien: es *autotéles*; al autosustentarse tiene razón de fin para sí.

El *segundo argumento* presenta la variante en la premisa mayor: el hecho de experiencia es siempre la autoconciencia. Ésta es su estructura: (m) por el autoconocimiento, la sustancia vuelve operativamente sobre sí misma. (M)

⁵⁸ EDC, 304: «*Quod probatur per hoc quod unumquodque convertitur ad id quod substantificatur. Unde si aliquid ad seipsum convertitur secundum esse, oportet quod in se ipso subsistat*» [lo que se prueba por cuanto cada uno revierte a aquello por lo que se substantifica]. Este razonamiento está tomado de la citada prop. XLIII de la *Stoichéiosis Theologiké*, que, a su vez, depende de la prop. XXXII de la misma obra.

⁵⁹ Cf. CARPENTARIUS, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, t. VII, Paris, 1938, p. 638.

⁶⁰ EDC, 426: «*Unumquodque autem convertitur ad id per quod stat sicut effectus ad causam et oportet sit in eo sicut in suo fundamento*» .

ahora bien, la operación no puede ser más perfecta que la sustancia, y el volver sobre sí es una perfección. Luego: la sustancia del hombre es entitativamente conversiva sobre sí misma⁶¹.

Estos dos argumentos parten del mismo hecho experimentado de la autoconciencia y arriban a la misma conclusión de la conversión entitativa sustancial: «de esto pues que vuelve a su esencia según su operación, concluye luego que está regresando a su esencia según su sustancia, y así realiza una conversión completa según la operación y la sustancia»⁶².

Ahora bien, ¿qué significa la conversión entitativa hacia sí mismo? («quid sit redire secundum substantiam ad essentiam suam?»⁶³).

La respuesta del *DC* es la siguiente: «y no entiendo por conversión de la sustancia a su esencia, sino que existe estando fija por sí misma, no necesitando en su esencia de otra cosa que la sustente, porque es una sustancia simple suficiente para sí por sí misma»⁶⁴.

En su comentario del texto, Tomás afirma que esta conversión es propia de las sustancias que tienen la radicación del ser en sí mismas; no se vuelven a otra sustancia porque no necesitan de sustento, sino que se lo autoproporcionan⁶⁵. No se trata de una simple metáfora, ni tampoco de una concesión de Tomás al texto que comenta. Se trata de una mejor explicitación metafísica de la estructura del alma humana.

Una ulterior explicitación de este carácter de *authypostatón* nos da el Aquinate más adelante: «él mismo es la causa de su formación, porque la sustancia es por su forma, se sigue por tanto que tal cosa está siempre completa»⁶⁶. Es

⁶¹ *EDC*, 305: «Omne quod secundum operationem est ad seipsum conversivum, et secundum substantiam est ad se conversum. Et hoc probat per hoc quod, cum convertit ad seipsum sit perfectionis, si secundum substantiam ad seipsum non converteretur quod secundum operationem convertitur, sequeretur quod operatio esset melior et perfectior quam substantia». *S.Th.*, I, q. 12, a. 1: «Unumquodque perfectum est in quantum ad suum principium attingit».

⁶² *EDC*, 310: «ex hoc autem quod secundum suam operationem redit ad essentiam suam, concludit ulterius quod secundum substantiam suam est rediens ad essentiam suam et ita fit reditio completa secundum operationem et substantiam».

⁶³ *EDC*, 312.

⁶⁴ *DC*, 128: «et non significo per reditionem substantiae ad essentiam suam, nisi quia est stans fixa per se, non indigens in sui essentia re alia exigente ipsam, quoniam est substantia simplex sufficiens sibi per seipsam».

⁶⁵ *EDC*, 311: «Subsistunt per seipsa habentia fixationem ita quod non convertuntur ad aliquid aliud sustentans ipsa [...] non indigens materiali sustentamento».

⁶⁶ *EDC*, 407: «ipsum est causa suae formationis quia scilicet substantia est eius forma, sequitur quod talis res sit semper completa».

preciso aclarar que se trata de completitud entitativa; será necesario el cuerpo para la completitud específica del hombre.

En otros textos, el Doctor Angélico vincula este carácter a la no generación de la materia: posee un *esse* que permanece en sí mismo (*esse subsistens*), viene de fuera del proceso de la generación biológica⁶⁷.

En la *Summa theologiae*, toma en consideración la fórmula de DC, XV, y la explica señalando que la conversión a su propia esencia no es algo diverso a que la cosa subsista en sí misma. En los hilemórficos, la forma está derramada en la materia para tener su *esse* propio; en cambio, cuando la forma tiene por sí sola el acto de ser, es autoconversiva. Las fórmulas son: *subsistere in seipsa, in seipsa habet esse*; quien realiza por excelencia esta conversión es el mismo Dios⁶⁸.

En el ya citado *De Unit. Int.*, santo Tomás resume este desarrollo. Después de haber caracterizado el alma humana por el conocimiento inmaterial y por la autoconciencia, sostiene que tal potencia intelectual no puede ser de mayor inmaterialidad o simplicidad que la esencia a la que pertenece. Por ello, afirma que el alma posee el ser por sí misma (*secundum suum esse est*), que no está totalmente inmersa ni comunicada a la materia. Que ésta sólo recibe el ser en el seno del compuesto⁶⁹.

La sustancia humana se autosustenta por su propia forma: no necesita de otra para llegar a existir. El alma como forma, se reporta a su *esse* participado como potencia al acto, pero no como una potencia separable de su acto, sino como siempre acompañada por su acto de ser⁷⁰. A este tipo de formas le per-

⁶⁷ S. TOMÁS, *Quodl.*, 9, q. 5, a.1 (1259?): «Sola autem anima intellectiva, que habet esse subsistens, cum maneat post corpus, est ab extrinseco per creationem». Cf. C.G., II, 89 (ed. Pera, 1740 a), donde cita también el llamativo texto aristotélico (*De generatione animalium*, II, 3, 736 b 27-28), según el cual *el entendimiento es el único que viene de fuera y es divino*. Esta cuestión se vincula con el uso tomista de *De anima*, I, 5, 409 b 18-19 acerca del carácter sustantivo e incorruptible del alma. Acerca de la variación de textos tomistas según el uso de diferentes traducciones latinas, ver *In De An.*, Roma-Paris, ed. Leonina, 1984., Préface, 192*-197*.

⁶⁸ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 14, a. 2, ad 1: «redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur, in quantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit. [...] Et propter hoc dicitur in libro *De causis*, quod sciens essentiam suam, redit ad essentiam suam. Per se autem subsistere maxime convenit Deo. Unde secundum hunc modum loquendi, ipse est maxime rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum».

⁶⁹ Cf. S. TOMÁS, *De Unit. Int.*, III (ed. Leonina, 387-399).

⁷⁰ S. TOMÁS, *De Spir. Creat.*, q. un., a. 1: «Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc

tenece el *esse* participado, como la redondez al círculo, de modo que no se le puede quitar⁷¹.

Pero no se sigue de aquí que el alma no dependa absolutamente en ningún sentido de otra causa superior.

Por sí misma, por su forma que es sustancia completa, tiene relación *directa* con el *Primum Essendi Principium*. De Él recibe el ser:

«Lo que se dijo que es causa de su propia formación y completitud, no ha de entenderse como que no dependa de otra causa superior, sino que se dice que es causa de su propia formación por cuanto tiene una relación sempiterna con su Causa Primera. Por tanto, por referencia a su Causa tiene inmediatamente su formación y su completitud»⁷².

En cambio, los entes compuestos no tienen el *esse* «sino por adquisición de su forma, por tanto, por su forma tienen relación al Primer Principio del Ser»⁷³.

La naturaleza de este principio nos lo revela como *en-y-para-sí*, *entitativamente un cabe-sí*. Su relación (*fixio*) con el propio *esse* participado es de una pertenencia mutua inseparable. El alma es inseparable de su acto de ser participado⁷⁴, pero es separable de la materia. Al no depender de la materia, carece

comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum: non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suos actus comitetur».

⁷¹ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 50, a. 5: «Quod enim convenit alicui secundum se, nunquam ab eo separari potest, ab eo autem cui convenit per aliud, potest separari, separato eo secundum quod ei conveniebat. Rotunditas enim a circulo separari non potest, quia convenit ei secundum seipsum [...]. Compositum igitur ex materia et forma desinit esse actu per hoc, quod forma separatur a materia. Sed si ipsa forma subsistat in suo esse, sicut est in Angelis, ut dictum est, non potest amittere esse».

⁷² EDC, 408: «Quod enim dictum est quod sit causa suae formationis et complementi, non est sic intelligendum quasi non dependeat ex alia causa superiori, sed dicitur esse causa suae formationis per hoc quod habet sempiternam relationem ad causam suam primam. Unde per comparisonem ad suam causam habet statim formationem et complementum».

⁷³ EDC, 409: «nisi per consecutionem suae formae, unde per formam habent habitudinem ad Primum Essendi Principium».

⁷⁴ Cf. EDC, 410-420. En EDC, 415, Tomás utiliza la fórmula «causa sui» para referirse al alma como forma que es sustancia por sí misma, en el sentido que por sí misma se une al *esse* que recibe, no en el sentido que por sí misma se dé su propio *esse*. Como en otros textos tomistas, aquí «causa» debe entenderse en ablativo y no en nominativo; cf. J. R. MÉNDEZ, *El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la Suma contra Gentiles*, Buenos Aires, Sudamericana, 1990, p. 204. También, J. DE FINANCE, «Un texte curieux de Saint Thomas», *Giornale di Metafisica* 8 (1953) 297-304.

de la mutabilidad de la generación y de la corrupción; su vínculo causal es directo e inmediato con la Causa Primera. Que el acto de ser le pertenezca de un modo inseparable, pone al alma y a las demás sustancias espirituales en la categoría de los *entes necesarios por participación* a los que hace referencia la escala de perfección de la tercera vía (que equivocadamente es interpretada como de un contingentismo absoluto, al modo aviceniano)⁷⁵. El *esse subsistens* o *esse necessarium* del alma es participado, no se identifica con el *Esse per se Subsistens* o *Esse per se necessarium* que es solamente Dios.

Esta pertenencia mutua con el acto de ser participado deviene el principio de donde emerge todo el modo de ser del hombre, y posee las notas de espiritualidad, simplicidad, ingenerabilidad, incorruptibilidad, eternidad⁷⁶.

Este principio otorga existencia a la materia coestructurándose para constituir de ella un cuerpo y así integrar la unidad específica del hombre⁷⁷. La *materia* es, precisamente, lo opuesto a lo autoconversivo, lo cabe-sí: *es cabe-otro*⁷⁸. No es un ente, sino un principio entitativo; no es no-ente, sino potencia⁷⁹. Esta estructura entitativa de la materia se manifiesta en sus operaciones; un cuerpo no puede reflejar sobre sí mismo: «*corpus ad seipsum converti non possit*»⁸⁰.

Cuando una forma no subsiste sin su materia, está penetrada de ese no ser cabe-sí sino cabe-otro: es el caso de los cuerpos inanimados y el caso de las almas de los vegetales y de los brutos⁸¹. En el caso del hombre, su alma es autoconversiva; es por su propia forma, pero, a la vez, es forma del cuerpo, lo que le confiere una dimensión material⁸².

De resultas que *el principium essendi inmanente del hombre es un ser cabe-sí que se prolonga coestructurado cabe-otro*. Por esta razón, en la experiencia originaria de la autoconciencia, es necesaria la presencia de las especies intencionales de los objetos: desde la autopresencia sale a la exterioridad y retorna nuevamente a sí. La naturaleza del alma humana es la de una inmanencia entitativa que necesita una trascendencia operativa para descubrir operativamente su inmanencia, porque está coestructurada con la materia y su exterioridad.

⁷⁵ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 2, a. 3. Ver, también, I, q. 48, a. 2.

⁷⁶ Cf. *EDC*, 404, 429-431, 230, 406, 413-415, 435.

⁷⁷ Cf. *EDC*, 147.

⁷⁸ Por ello, posee cantidad, magnitud, y es divisible; cf. *De potentia*, q. VI, a. 6, s. c. 2, donde cita *DC*, VII.

⁷⁹ Cf. *EDC*, 98. También, *S.Th.*, I, q. 44, a. 2, ad 3; q. 14, a. 11, ad 3.

⁸⁰ *EDC*, 303. Asimismo, *De Ver.*, q. I, a. 9.

⁸¹ Cf. *EDC*, 138.

⁸² *EDC*, 230: «*Anima est habens yleathin: non solum ipsam formam subsistentem, sed etiam ipsum corpus cuius est forma*».

Mientras el alma espiritual es forma del cuerpo, sólo conoce a partir de las imágenes que se forman en los sentidos orgánicos. Toda la vida intelectual está dependiendo de la actividad corporal y de sus cambiantes condiciones. La gnoseología y la consecuente ética tomista suponen una base corpórea. El cuerpo es como el lecho de paja (*stramentum*) que recibe el alma, y ésta tiene su operación superior sobre el objeto, que son las imágenes sensibles en él producidas. Se trata de una operación ascendente⁸³. Otra será la situación del alma separada y superviviente después de la muerte; pero el alma separada ya no es el hombre.

La figura del recipiente del alma (*stramentum*) es tomada de Proclo, y por él de Plotino, pero en un sentido diverso. La gnoseología neoplatónica es descendente como su metafísica, y concibe el alma como recipiente de la operación de la Inteligencia separada⁸⁴. En ambos casos, podemos advertir un cierto señalamiento de fragilidad en el recipiente, al usar *stramentum* en vez de *stratum* (cama). Para los neoplatónicos, se trata de la fragilidad del alma humana, ante la solidez de la Inteligencia separada; para Tomás, de la fragilidad del cuerpo ante la solidez de la propia alma. Por ello, hay que señalar que, metafísicamente, el alma es continente respecto a la materia⁸⁵; es principio ontológico y constituyente del cuerpo en cuanto tal.

En esta coestructuración intrínseca del hombre, se verifica el principio pseudodionisiano de continuidad metafísica, que Tomás llama la «admirable conexión de las cosas» (*mirabilis rerum connexio*); lo ínfimo del grado superior resulta lo máximo y el principio del grado inferior⁸⁶. El cuerpo humano resulta lo máximo en el género de los cuerpos y está unido, como a su propio principio, al alma humana, que es el grado inferior de las sustancias intelectuales. «Por ello se dice que el alma intelectual es como cierto horizonte y confín de lo

⁸³ S. TOMÁS, C.G., II, c. 81, n° 1625: «Esse quidem animae humanae dum est corpori unita, etsi sit absolutum a corpore non dependens, tamen stramentum quoddam ipsius et subiectum ipsum recipiens est corpus. Unde et consequenter operatio propria eius, quae est intelligere, etsi non dependeat a corpore quasi per organum corporale exercita, habet tamen obiectum in corpore, scilicet phantasma».

⁸⁴ Cf. EDC, prop. III. La tesis del «anima stramentum Intelligentiae» refleja las tesis de PROCLO, *Elementatio theologica*, prop. 201, p. 527, y de PLOTINO, *Enneadi* V, 1, 3, 20-24, Milano, ed. a cura di G. FAGGIN, Bompiani, 2000, p. 796.

⁸⁵ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 52, a. 1.

⁸⁶ Cf. PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, VII, 3, 872 B 19-20, in B. R. Suchla (ed.), *Corpus Dionysiacum I*, Berlin-New York, W. De Gruyter, 1990, p. 198.

corpóreo y lo incorpóreo, en cuanto es una sustancia incorpórea y, sin embargo, es forma del cuerpo»⁸⁷.

La noción de *horizonte* ontológico en el concierto graduado de la pluralidad de los entes también procede del *Liber De Causis* y es asimilada por Tomás, al mismo tiempo que sostiene su propia tesis sobre el alma humana⁸⁸.

El principio aristotélico del hilemorfismo aplicado al hombre para el alma intelectual como la única forma sustancial intrínseca, contra el pluralismo de formas y contra la tesis del intelecto agente separado, es el eje de la articulación *cabe-sí - cabe-otro* en el complejo contexto de la totalidad. La radicación corpórea del alma humana, que tiene las propiedades metafísicas que el neoplatonismo descubrió para las sustancias separadas, la coloca «existiendo como en el horizonte de la eternidad y del tiempo»⁸⁹. De esta manera, queda situado el hombre en el seno de la «belleza del universo por una convergencia de todas las cosas, es decir por la concordia y la armonía, es decir por el debido orden y proporción»⁹⁰.

Por esta situación, el alma le otorga al cuerpo su propia dignidad, de manera que la materialidad del cuerpo humano participa de la dignidad metafísica de su forma sustancial. La condición de cuerpo *humano* establece que esa materia pertenece a una estructura que supera la materialidad.

La *reditio* entitativa de ninguna manera implica una preexistencia del alma humana respecto a su cuerpo. Tomás defiende que el alma humana comienza con el cuerpo (*quod anima humana incipiat cum corpore*)⁹¹.

En esta elaboración tomista, la *reditio completa* no es considerada primariamente en el sentido vertical neoplatónico, sino en la pertenencia intrínseca al hombre como su núcleo ontológico más profundo y al cual se accede por la íntima experiencia de la autoconciencia. Desde esa radical determinación operativa y ontológica, podrá remontarse resolutivamente la fundación

⁸⁷ S. TOMÁS, C.G., II, c. 68, n° 1453: «Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, inquantum est substantia incorporea, corporis tamen forma».

⁸⁸ Cf. DC, prop. II, 22. EDC, prop. II (ed. Pera, 43-62).

⁸⁹ S. TOMÁS, C.G., II, c. 81, n° 1625: «quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis».

⁹⁰ S. TOMÁS, *In De Div. Nom.*, c. 4, n° 733.

⁹¹ Cf. S. TOMÁS, C.G., II, c. 83. El proceso de animación por formas intermedias no es el efecto solamente de la causalidad paterna humana, sino conjuntamente de la creación divina del alma espiritual. Previo a la animación racional, no hay propiamente cuerpo humano. La misma Causa Primera actúa en la generación corporal mediante la causalidad paterna y en la creación del alma espiritual inmediatamente. Cf. C.G., II, c. 89, n° 1749-1753.

vertical en la estructura de la participación metafísica (en la estructura estática de *essentia-esse* y en la dinámica de *ens-ab-Esse*), y su inserción en la gradación jerárquica de los entes. Esta perspectiva enriquecerá y trascenderá la antropología y la metafísica aristotélica en la versión propia del Aquinate.

3. La recuperación de la vía neoplatónica

¿Por qué este desarrollo fue dejado de lado por la literatura tomista más clásica? Vansteenkiste pensaba, en 1952, que se debía a dos razones. Por un lado, a la falta de una edición de la traducción latina de la *Elementatio Theologica* (hasta su propia publicación de 1951); por otro lado, al mal estado de las ediciones de la *Expositio* de Tomás⁹² hasta las ediciones de Saffrey (1954) y Pera (1955)⁹³.

A nosotros nos parece que las versiones manualísticas y de síntesis del pensamiento tomista han omitido estos textos por el prejuicio instalado de la existencia de un sistema aristotélico-tomista⁹⁴. Hemos visto cómo el mismo Aristóteles toma en cuenta el hecho de la autoconciencia, pero solamente para aplicarle una conclusión de la naturaleza separada de la inteligencia que fun-

⁹² Se disponía de la edición MANDONNET, en *Opuscula Omnia*, Paris, Lethielleux, 1927.

⁹³ Cf. C. VANSTEENKISTE, *Notes sur le Commentaire de saint Thomas du Liber de Causis*, en *Cahiers de Théologie et Philosophie*, vol. III, Paris, Vrin, 1952, pp. 171-191; H. D. SAFFREY (ed), *Sancti Thomae de Aquino Super librum de Causis Expositio*, Fribourg-Louvain, Nauwelaerts, 1954; Thomae AQUINATIS, *In librum De Causis Expositio*, C. Pera (ed), Torino, Marietti, 1972² (ésta acompaña el texto griego establecido por Dodds de los párrafos de la *Elementatio Theologica* correspondientes a cada proposición del *Liber De causis*). De la edición Mandonnet, se hizo la traducción castellana incluida en TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos filosóficos genuinos*, Buenos Aires, Poblet, 1947, pp. 351-525. Hay nueva traducción castellana: TOMÁS DE AQUINO, *Exposición sobre el Libro de las Causas*, J. Cruz Cruz (ed.), Pamplona, Eunsa, 1999.

⁹⁴ I. GUIU, *Metafísica del alma humana*, Barcelona, Universidad Central de Barcelona, 1991, pp. 126-127, toma en cuenta nuestros trabajos anteriores sobre este particular, pero sigue considerando que el aporte neoplatónico en la doctrina tomista sobre el alma no tiene una importancia decisiva. En cambio, I. Quiles ha señalado la importancia de esta doctrina y la coincidencia con el centro de su propia antropología insistencial; cf. Julio Raúl MÉNDEZ, *La presencia de Tomás de Aquino en el insistencialismo de Ismael Quiles*, en J. A. Tobías et al., *Persona y Acción del R.P. Ismael Quiles SJ*, Buenos Aires, Universidad del Salvador, 2010, pp. 79-108. Por su parte, A. LOBATO, "El ser humano y su alma", *Angelicum* 87 (2010) 657-681, no considera este tratamiento en la descripción de los lugares paralelos de las obras de Tomás sobre el alma (659-660), pero lo recupera al analizar brevemente la espiritualidad de la misma (672).

damenta de otra manera. Como ocurre en otros temas, los intérpretes de Tomás plegaron demasiado simplemente al maestro a la doctrina del Filósofo⁹⁵.

Ciertamente, es tan fuerte el giro tomista en su asunción de la noción aristotélica del alma como forma intrínseca y su tesis de la unicidad de dicha forma, que ha oscurecido la riqueza de la elaboración propia de Tomás. La disciplina de estudio histórico de los textos demora en abrirse camino. Pero al hacerlo, nos va entregando un Tomás de Aquino más rico y más vivo; pero sobre todo, más auténtico en su propio pensamiento.

Desde un punto de vista especulativo, tenemos que decir que la autoconciencia tiene su primacía en cuanto acto implicado en todo otro acto específicamente humano. El mismo acto de conocimiento de las formas universales sólo es posible mediante un acto de reflexión sobre ese acto cognoscitivo⁹⁶. De allí que no sólo por un ceñimiento a los textos y una indagación de sus fuentes, sino también por una exposición de tipo teórico que llegue hasta lo último, es necesario recuperar este tratamiento tomista del alma humana. También debemos decir que la búsqueda tomista por expresar la estructura ontológica del alma humana, en su realidad concreta de *suppositum* o *hypostasis* o *persona*, como *esse necessarium*, como *esse subsistens*, como *authypostaton*, como *sibi praesens*, como *secundum suum esse est*, encuentra en la *reditio completa* entitativa su explicación más profunda.

Pero en este punto necesitamos llamar la atención sobre el alcance de la analogía de la vuelta sobre sí mismo. El término *reditio* (vuelta, regreso) tiene un sentido espacial que obviamente no corresponde en sentido estricto para el conocimiento intelectual. Así lo advierte el mismo Tomás: en el conocimiento sensorial se requiere una cierta distancia porque hay ubicación local (*cabe otro*), pero no es así en el conocimiento intelectual⁹⁷. Por ello es que la analogía

⁹⁵ Es notorio el caso de la noción tomista de *ente*. Hasta los estudios críticos del s. XX, la tradición interpretativa de varios siglos, en general (con la notable excepción de Báñez), la había plegado a la noción aristotélico-aviceniense. Cf. Julio Raúl MÉNDEZ, *El ente intenso como principio en Tomás de Aquino*, en G. Delgado - M. E. Sacchi (eds.), *Scientia, fides, sapientia*. Escritos dedicados a G. E. Ponferrada, La Plata, UCALP, 2002, pp. 429-464.

⁹⁶ Hay autores que han señalado el papel central de la *reditio completa* para el realismo gnoseológico, por ser el ámbito de la afirmación y distinción entre sujeto y objeto en su naturaleza intencional. Cf. O. FRANCELLE, *Conoscenza naturale e riflessione completa*, Roma, Pontificia Università Urbaniana, 1974. También, cf. F.-X. PUTALLAZ, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, pp. 172-208.

⁹⁷ S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 10, a. 8, ad 8 (ll. 362-366): «operatio sensitiva perficitur per actionem sensibilis in sensum quae est actio situata, et ideo requirit determinatam distantiam; sed operatio intellectus non determinatur ad aliquem situm, et ideo non est simile».

de la *reditio* se completa y se ajusta con la de la *fixio* (*in esse suo*), que nosotros hemos traducido como el *cabe-sí*, encontrando en esta fórmula el doble aspecto de quietud y referencia consigo mismo. Por nuestra coestructuración *cabe-sí* - *cabe-otro*, por nuestra constitución hilemórfica, aún para expresar la inmaterialidad del *cabe-sí*, no podemos desprendernos fácilmente de nuestro modo de pensar ligado a la corporeidad de nuestro *cabe-otro*. Con estas salvedades, se puede apreciar el aporte de este análisis que, partiendo de la experiencia fundamental de la autoconciencia, logra por vía discursiva una aguda penetración ontológica del alma humana.

Julio Raúl MÉNDEZ

