

El modo de subsistir personal como reflexión sustancial según Tomás de Aquino

Martín F. Echavarría

*“Redire ad essentiam suam nihil aliud est
quam rem subsistere in seipsa”*

SUMMA THEOLOGIAE, I, q. 14, a. 2, ad 2

I. Persona, sustancia y subsistencia

En esta ponencia nos proponemos profundizar en un aspecto que suele ser escasamente explicitado y desarrollado en las exposiciones sistemáticas habituales del pensamiento del Aquinate¹, que es el del carácter reflexivo de la subsistencia personal. Damos por sentadas, por lo tanto, las tesis generalmente conocidas y aceptadas sobre su concepción de la persona², que podemos resumir brevemente:

- Siguiendo a Boecio, se define a la persona como “*rationalis naturae individua substantia*”. En esta definición, “*individua substantia*” significa

Artículo recibido el 30 de septiembre de 2013 y aceptado para su publicación el 21 de octubre de 2013.

¹ Se debe señalar como una de las excepciones más destacadas a la escuela tomista de Barcelona, especialmente a Jaume Bofill y Francisco Canals.

² Dejamos de lado los temas discutidos, como el del constitutivo formal de la persona que divide desde hace siglos a capreolistas y cayetanistas, si bien en los últimos decenios las tesis del *Princeps thomistarum* parecen haber recibido, con razón, una aceptación preferente como interpretación fiel a santo Tomás. No es, por lo tanto, nuestra intención afirmar que la reflexividad (entitativa) sea el constitutivo formal de la persona, que no es otro que el acto de ser, sino que es el modo propio de subsistir, es decir de tener el ser, de las sustancias espirituales. Cf. U. DEGL’INNOCENTI, *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*; E. FORMENT, *Ser y persona*.

lo que Aristóteles llamó “sustancia primera”³. Mientras que la sustancia segunda es la *quidditas rei*, significada por la definición, la esencia o naturaleza, la sustancia primera es el sujeto subsistente en dicha naturaleza. La sustancia individual es, por lo tanto “*subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae*”⁴. La persona es, entonces, el *sujeto o supuesto que subsiste en una naturaleza racional*. Aunque esta definición sea perfectible, como veremos, es adecuada al punto de partida creatural del conocimiento humano.

- Santo Tomás distingue diversos términos que se convierten con “sustancia primera”, aunque no tienen exactamente el mismo significado. Estos términos se dividen en dos grupos: los que pertenecen al orden real y los que pertenecen al orden lógico. A este último corresponde la palabra “supuesto”: Se llama a la sustancia “supuesto” por ser sujeto último de las predicaciones, sin ser posible a su vez que se la predique de otro. Al orden real, en cambio, pertenecen los otros términos: 1) Se la llama *hipóstasis* o *sustancia* en la medida en que es sustrato de los accidentes; 2) se la llama *cosa de la naturaleza (res naturae)*, en cuanto es una esencia realizada individualmente; 3) se la llama *subsistencia (subsistentia)*, en cuanto existe por sí, es decir, en cuanto es sujeto autónomo y distinto de su propio acto de ser⁵. Este último es el significado metafísicamente más radical, pues la define por su referencia al acto primero de todo ente, y es además el significado más decisivo. Por cada uno de estos significados, se niegan de la persona distintos tipos de inherencia: en cuanto supuesto, la sustancia resulta no predicable de otros, a diferencia de los predicados accidentales; en cuanto sustancia o hipóstasis, no es inherente a otra realidad, como sí en cambio lo son los accidentes; en cuanto cosa de la naturaleza, no es una esencia comunicable a muchos, como sí lo es la sustancia segunda, esencia o *quiddidad*; en cuanto subsistencia, finalmente, le corresponde tener un ser propio, a diferencia de lo que subsiste como parte de otro (como un órgano, v.g. la mano, que es parte del hombre, o como la materia y la forma en los entes compuestos, que no subsisten solos, sino en el todo; y finalmente, como la humanidad de Cristo, que si bien es realmente sustancia humana individual, sin embar-

³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1, co.

⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 2, co.

⁵ Si bien en santo Tomás, la palabra “subsistencia” significa al mismo subsistente individual, es frecuente que en lenguaje escolástico signifique a veces al constitutivo formal del subsistente individual, que es el ser, o el abstracto del subsistente, con sus dos corrimientos sustanciales, la sustancia individual y el acto de ser.

go, subsiste no con un ser propio, sino con el ser de la persona divina del Verbo)⁶.

- Ante el caso de la humanidad de Jesucristo, así como el de las Personas de divinas de la Trinidad, la teología obligó a la metafísica a un refinamiento máximo de sus conceptos, de tal manera que la noción de persona llega a superar el ámbito predicamental de la sustancia. Cristo, como verdadero hombre, tiene todo lo que es propio de una naturaleza humana físicamente íntegra. Además, es un individuo en el género de la sustancia y, más específicamente, de naturaleza racional. Sin embargo, le falta la subsistencia, es decir, no posee un acto de ser propio, sino el de la Persona divina del Verbo. Por eso santo Tomás afirma que la unión hipostática es una unión en el Ser divino (“*unitur in esse divino*”⁷). Por otro lado, ninguna de las personas divinas en cuanto tales puede ser dicha propiamente sustancia, porque Dios no está en ningún género, ni siquiera el de sustancia⁸. Al no ser sustancia, en Dios tampoco se da propiamente el ser “individuo”, ni cosa de

⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 29, a. 2, co.: “Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum, in V *Metaphys.* substantia dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia quidditas rei, quam significat definitio, secundum quod dicimus quod definitio significat substantiam rei, quam quidem substantiam Graeci usiam vocant, quod nos essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae. Et hoc quidem, communiter accipiendo, nominari potest et nomine significante intentionem, et sic dicitur suppositum. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem, quae quidem sunt res naturae, subsistentia et hypostasis, secundum triplicem considerationem substantiae sic dictae. Secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur subsistentia, illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturae communi, sic dicitur res naturae; sicut hic homo est res naturae humanae. Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur hypostasis vel substantia. Quod autem haec tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen persona significat in genere rationalium substantiarum.”

⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Commentarii in quattuor libros Sententiarum*, lib. 3, d. 6, q. 2, a. 2, ad 2. Ver también TOMÁS DE AQUINO, *Commentarii in quattuor libros Sententiarum* lib. 3, d. 13, q. 3, a. 1, ad 7: “unio in persona, est unio ad esse”; *Summa Theologiae* III, q. 2 a. 11, co.: “Unio autem incarnationis, cum sit in esse personali, transcendit unionem mentis beatæ ad Deum, quae est per actum fruētis”; *Summa Theologiae*, III, q. 6, a. 6, co.: “Gratia enim unionis est ipsum esse personale quod gratis divinitus datur humanae naturae in persona Verbi, quod quidem est terminus assumptionis”; etc.

⁸ Cf., por ejemplo, TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, I, I, c. 25; *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 5. Sobre “hipóstasis”, Cf. I, q. 29, a. 3, ad 3: “Ad tertium dicendum quod nomen hypostasis non competit Deo quantum ad id a quo est impositum nomen, cum non substet accidentibus, competit autem ei quantum ad id, quod est impositum ad significandum rem subsistentem.”

la naturaleza⁹. Pero si bien en Dios no hay inherencia de accidentes, y por eso no es sustancia, sí hay plena posesión autónoma del ser, por lo que hay subsistencia, al menos, si no en cuanto al modo de significar, imperfecto por implicar la diferencia entre acto y sujeto, sí en cuanto a lo que se quiere significar con esa palabra, y máximamente por identificarse Él con su Ser. Por eso, santo Tomás acuña una nueva cuasi-definición de persona: “Se llama persona a algo subsistente distinto en naturaleza intelectual”¹⁰. O más precisamente “subsistente distinto en naturaleza humana”, en el caso de la persona humana, “subsistente distinto en naturaleza intelectual”, en el caso de las sustancias espirituales, y “subsistente distinto en naturaleza divina”, en el de Dios. Esta, nos dice santo Tomás, es la “significación formal” de persona, y lo es justamente por estar radicada en el acto de subsistir, explicitando, a diferencia de la definición de Boecio, lo que es más formal, que es la posesión del ser de manera incomunicable y autónoma:

Este nombre “persona” tomado comúnmente no significa otra cosa que la sustancia individual de naturaleza racional. Y porque bajo “sustancia individual de naturaleza racional” se contiene la sustancia individual -es decir, incomunicable y distinta de otros, tanto de Dios, como de los hombres, como también de los ángeles-, es necesario que persona divina signifique el “subsistente distinto en naturaleza divina”, como persona humana significa el “subsistente distinto en naturaleza humana”. Y esta es la significación formal, tanto de persona divina como de persona humana¹¹.

⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, ad 4: “Ad quartum dicendum quod Deus potest dici rationalis naturae, secundum quod ratio non importat discursum, sed communiter intellectualem naturam. Individuum autem Deo competere non potest quantum ad hoc quod individuationis principium est materia, sed solum secundum quod importat incommunicabilitatem. Substantia vero convenit Deo, secundum quod significat existere per se. Quidam tamen dicunt quod definitio superius a Boetio data, non est definitio personae secundum quod personas in Deo dicimus. Propter quod Ricardus de sancto Victore, corrigere volens hanc definitionem, dixit quod persona, secundum quod de Deo dicitur, est *divinae naturae incommunicabilis existentia*.”

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Commentarii in quattuor libros Sententiarum*, lib. 1 d. 23 q. 1, a. 4, co.: “persona dicit aliquid distinctum subsistens in natura intellectuali”.

¹¹ TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 9, a. 4, co.: “Secundum hoc ergo dicendum est, quod hoc nomen persona communiter sumpta nihil aliud significat quam substantiam individuum rationalis naturae. Et quia sub substantia individua rationalis naturae continetur substantia individua,- id est incommunicabilis et ab aliis distincta, tam Dei quam hominis quam etiam Angeli,- oportet quod persona divina significet subsistens distinctum in natura divina, sicut persona humana significat subsistens distinctum in

Este texto nos revela que “persona” no es predicado unívocamente del hombre, de los ángeles y de Dios, sino que es un nombre analógico. El punto de partida, la definición del Boecio, al decir “sustancia” y “naturaleza racional” nos manifiesta que primero en el orden de la generación de la noción, está el significado de persona humana¹². Sin embargo, en cuanto a la realidad que se quiere significar, y no al modo limitado de significar, Dios es primero¹³.

Tenemos, entonces, que la persona es quien subsiste en una naturaleza espiritual ¿Qué tiene de particular esta subsistencia, que no se da en los supuestos no personales? ¿En qué consiste la dignidad de la subsistencia personal?

II. La persona, dueña de sus actos

El de persona es un nombre que implica dignidad. Es por ello que entre todos los sujetos subsistentes, sólo los de naturaleza racional reciben un nombre especial, justamente el de personas. Santo Tomás fundamenta esto de un modo que puede parecer, en una primera impresión, superficial, funcional y no metafísico: recurriendo a la capacidad de las personas de ser dueñas de sus actos. Esta capacidad pertenece al orden operativo, no al

natura humana; et haec est formalis significatio tam personae divinae quam personae humanae.”

¹² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, arg. 4: “Respondeo dicendum quod persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde, cum omne illud quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem; conveniens est ut hoc nomen persona de Deo dicatur. Non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo; sicut et alia nomina quae, creaturis a nobis imposita, Deo attribuuntur; sicut supra ostensum est, cum de divinis nominibus ageretur.”

¹³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, ad 2: “Ad secundum dicendum quod, quamvis hoc nomen persona non conveniat Deo quantum ad id a quo impositum est nomen, tamen quantum ad id ad quod significandum imponitur, maxime Deo convenit. Quia enim in comoediis et tragoediis repraesentabantur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen persona ad significandum aliquos dignitatem habentes. Unde conserunt dici personae in Ecclesiis, quae habent aliquam dignitatem. Propter quod quidam definiunt personam, dicentes quod persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona, ut dictum est. Sed dignitas divinae naturae excedit omnem dignitatem, et secundum hoc maxime competit Deo nomen personae.”

entitativo como el subsistir. Sin embargo, manifiesta un modo especial de subsistir. Estas son las palabras del Aquinate:

Aunque lo universal y lo particular se encuentren en todos los géneros, sin embargo, de un cierto modo especial el individuo se encuentra en el género de la sustancia. Pues la sustancia se individúa por sí misma, pero los accidentes se individúan por el sujeto, que es la sustancia. Pues se habla de esta blancura en cuanto está en este sujeto. Por lo que también, convenientemente, las sustancias individuales tienen un nombre especial respecto de las otras, pues se llaman “hipóstasis”, o “sustancias primeras”. Pero todavía de un modo más especial y perfecto se encuentra lo particular e individuo en las sustancias racionales, que tienen dominio de sus actos, y no sólo son actuadas, como las demás, sino que actúan por sí mismas. Pero las acciones están en los singulares. Por eso también entre las demás sustancias tienen un nombre especial las singulares de naturaleza racional. Este nombre es “persona”¹⁴.

El razonamiento de santo Tomás es el siguiente: en todos los géneros, tanto el de la sustancia, como los nueve géneros de accidentes (cantidad, cualidad, etc.), se da lo universal y lo particular. Pero de un modo más propio, lo individual se da en el género de la sustancia. Esta afirmación se basa en el hecho de que la sustancia es ente por sí, y por lo tanto se individúa por sí misma: en el caso de los entes compuestos de forma y materia, por esta última (*materia signata*) y en el de las sustancias inmateriales, por la misma forma, que no se comunica a diversos sujetos. En cambio, los accidentes se individúan por la sustancia a la que determinan. Por este motivo, las sustancias individuales tienen un nombre especial, que no tienen los individuos de los otros géneros: el de hipóstasis o sustancia primera. A su vez, entre las

¹⁴ *Ibidem*: “Respondeo dicendum quod, licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae. Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuantur per subiectum, quod est substantia, dicitur enim haec albedo, in quantum est in hoc subiecto. Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis, dicuntur enim hypostases, vel primae substantiae. Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona”.

sustancias primeras, las de naturaleza racional tienen un nombre especial porque en ellas se da lo individual de un modo más perfecto. El Aquinate prueba esto recurriendo a la capacidad de las personas de ser causa de los propios actos, a diferencia de otras sustancias, que “son actuadas”. El ser principio de los propios actos hace que la persona se individualice, al menos a nivel operativo, mucho más que cualquier ente de la naturaleza. Por ello el carácter o la personalidad de cada hombre, por ejemplo, es tan peculiar y diverso. De esta condición individualísima de la persona en el orden operativo se sigue que ésta debe tener un modo especial de subsistir. Este paso del orden operativo al entitativo, aquí santo Tomás lo deja implícito, aunque lo desarrolla en otros lados. De ello nos ocuparemos a continuación, pues para nuestro propósito es esencial pasar de la capacidad de reflexión operativa de las personas al carácter reflexivo de su modo de subsistir.

III. La *reditio ad seipsum* operativa

Las personas “tienen dominio de sus actos, y no sólo son actuadas, como las demás, sino que actúan por sí mismas”, nos dice santo Tomás. Veremos en breve que el “actuar por sí mismo” tiene su fundamento en el “ser por sí mismo”. El dominio sobre los propios actos corresponde a la facultad del libre arbitrio, que santo Tomás relaciona explícitamente con la capacidad de moverse a sí mismo:

En las cosas que se mueven o hacen algo, se encuentra esta diferencia: que algunas tienen el principio de su movimiento u operación en sí mismos, pero algunos fuera de sí, como las cosas que son movidas por medio de la violencia [...]. En estas no podemos afirmar que se dé el libre arbitrio, porque no son causa de su propio movimiento. Pues libre es lo que es causa de sí mismo, según el Filósofo en el principio de la *Metafísica*. Pero de aquellas realidades que tienen el principio de su movimiento y operación en sí mismas, algunas son tales que se mueven a sí mismas, como los animales. Otras, en cambio, no se mueven a sí mismas, aunque tengan en sí algún principio de su movimiento, como las cosas pesadas y livianas. Pues estas no se mueven a ellas mismas, porque no se pueden dividir en dos partes, una que mueve y otra movida, como sucede en los animales. Aunque su movimiento sea consecuencia de algún principio que hay en ellas, es decir, la forma. La cual, como la tienen del que los engendró, se dice que son mo-

vidas por el generante *per se* [...]: y estas se mueven por ellas mismas, pero no desde ellas mismas. Por lo que en ellas no se encuentra el libre arbitrio, porque no son causa de su propia acción y movimiento, sino que son constreñidas a actuar o a moverse por aquello que han recibido de otro. Pero de las realidades que se mueven por sí mismas, el movimiento de algunas de ellas proviene del juicio de la razón, y el de otras de un juicio natural. Por el juicio de la razón actúan y se mueven los hombres, pues deliberan sobre lo que han de hacer; pero por juicio natural actúan y se mueven todos los animales brutos. Lo cual es evidente porque todos los que pertenecen a una misma especie, operan de modo semejante, como las golondrinas hacen el nido de manera similar. Esto se debe a que tienen el juicio determinado a alguna obra y no a todas las cosas [...]. Por lo que al que piensa rectamente le resulta evidente que [...] así como las cosas pesadas y las livianas no se mueven a ellas mismas, de manera que sean causa de su propio movimiento, así tampoco los animales brutos juzgan sobre su juicio sino que siguen un juicio que les ha impreso Dios. Y así no son causa de su arbitrio, ni tienen libertad de arbitrio. Pero el hombre al juzgar por la facultad de la razón sobre la acción, puede juzgar acerca de su propio arbitrio, en cuanto conoce la razón de fin y de aquello que se ordena al fin, y la relación y orden de uno al otro. Y por eso, no sólo es causa de sí mismo para moverse, sino también para juzgar. Por eso tiene libre arbitrio, como si se dijera que tiene libertad de juicio acerca del actuar o no actuar¹⁵.

¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 24, a. 1, co.: “In rebus enim quae moventur vel aliquid agunt, haec invenitur differentia: quod quaedam principium sui motus vel operationis in seipsis habent; quaedam vero extra se, sicut ea quae per violentiam moventur [...]: in quibus liberum arbitrium ponere non possumus, eo quod non sunt causa sui motus; liberum autem est quod sui causa est, secundum philosophum in *Princ. Metaphys.* Eorum autem quorum principium motus et operis in ipsis est, quaedam talia sunt quod ipsa seipsa movent, sicut animalia; quaedam autem quae non movent seipsa, quamvis in seipsis sui motus aliquod principium habent, sicut gravia et levia: non enim ipsa seipsa movent, cum non possint distingui in duas partes, quarum una sit movens et alia mota, sicut in animalibus invenitur; quamvis motus eorum consequatur aliquod principium in seipsis, scilicet formam; quam, quia a generante habent, dicuntur a generante moveri per se [...]: et haec moventur seipsis, sed non a seipsis. Unde nec in his liberum arbitrium invenitur, quia non sunt sibi ipsis causa agendi vel movendi; sed astringuntur ad agendum vel movendum per id quod ab altero receperunt. Eorum autem quae a seipsis moventur, quorundam motus ex iudicio rationis proveniunt, quorundam vero ex iudicio naturali. Ex iudicio rationis homines agunt et moventur; conferunt enim de agendis; sed ex iudicio naturali agunt et moventur omnia bruta. Quod quidem patet tum ex hoc quod omnia quae sunt eiusdem speciei, similiter operantur, sicut omnes hirundines similiter faciunt nidum: tum ex hoc quod habent iudicium ad aliquod opus

En este importante pasaje, santo Tomás fundamenta la capacidad de actuar por sí mismo del hombre en la libertad de juicio. Esta libertad de juicio, es decir el ser libre ante los propios juicios, no estar determinados por ellos a algo uno, como los animales lo están por el juicio de la estimativa, depende de que el hombre puede volver sobre sus propios juicios y evaluarlos, lo que implica la capacidad reflexiva, que no tienen los animales, ni el resto de los entes corpóreos. Como dice el Aquinate más adelante en el mismo texto:

Si el juicio de la [potencia] cognitiva no estuviera en poder de alguien, sino que fuera determinado por otro, tampoco el apetito estaría en su poder, y por consiguiente, ni el movimiento, ni la operación absolutamente. Pero el juicio está en poder de quien juzga según que este puede juzgar acerca de su propio juicio; pues podemos juzgar acerca de lo que está en nuestro poder. Juzgar acerca de su propio juicio pertenece sólo a la razón, que reflexiona sobre su acto, y conoce las relaciones de las cosas acerca de las que juzga, y por las que juzga. Por esto, toda la raíz de la libertad está asentada en la razón¹⁶.

La libertad de operación se basa en la libertad inherente a la razón por su carácter reflexivo¹⁷. Esta capacidad es una forma de *reflexión*, por la que

determinatum et non ad omnia [...]. Unde recte consideranti apparet quod [...] sicut enim gravia et levia non movent seipsa, ut per hoc sint causa sui motus, ita nec bruta iudicant de suo iudicio, sed sequuntur iudicium sibi a Deo inditum. Et sic non sunt causa sui arbitrii, nec libertatem arbitrii habent. Homo vero per virtutem rationis iudicans de agendis, potest de suo arbitrio iudicare, in quantum cognoscit rationem finis et eius quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum: et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in iudicando; et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo”.

¹⁶ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 24, a. 2, co.: “Et ideo, si iudicium cognitivae non sit in potestate alicuius, sed sit aliunde determinatum, nec appetitus erit in potestate eius, et per consequens nec motus vel operatio absolute. Iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare: de eo enim quod est in nostra potestate, possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat, et per quas iudicat: unde totius libertatis radix est in ratione constituta”.

¹⁷ Millán-Puelles se refiere a esta como “libertad trascendental de la inteligencia”; Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, 77: “La primera de las libertades innatamente dadas en el hombre es la perteneciente a nuestro poder intelectual, *i.e.* la que hemos designado con el nombre de ‘libertad trascendental del entendimiento humano’. Aunque

la mente vuelve sobre sí misma, capacidad que en otros lados santo Tomás llama *reditio* o *conversio ad seipsum*.

La *reditio*, nos dice santo Tomás, se da a dos niveles: el nivel *operativo* y el nivel *sustancial*. Así lo expresa el Doctor Común comentando a Proclo (Proposición 83 de *Elementatio Theologica*) y al *De causis*, que son su fuente principal en este tema: “*Todo lo que se conoce a sí mismo se convierte completamente hacia sí mismo*. La prueba de esto es que lo que se conoce a sí mismo, se convierte hacia sí mismo por su operación y en consecuencia por su sustancia”¹⁸. La capacidad reflexiva del libre arbitrio y del juicio sobre el propio juicio pertenecen a la reflexión operativa. Esta, a su vez, se fundamenta en una reflexión entitativa.

En la reflexión operativa, santo Tomás hace una distinción. La *reditio* puede ser parcial o completa. La reflexión completa consiste en conocer la propia esencia; la incompleta, en volver en parte sobre sí mismo, pero sin llegar a conocer la propia esencia. Así sucede en los sentidos. Hay animales que pueden conocer los actos de los propios sentidos (a través del sentido común), pero esta *reditio* insinuada no llega a ser completa pues no alcanza la esencia. Los animales conocen que sienten, pero ignoran su propia esencia, como ignoran las esencias de las otras cosas. La esencia sólo se alcanza a través del intelecto, y por eso sólo las sustancias intelectuales conocen la propia esencia:

Los entes que son más perfectos, como las sustancias intelectuales, vuelven hacia su esencia con un retorno completo: pues al conocer algo puesto fuera de ellos, en cierta manera salen de sí, pero según que conocen que ellos conocen, ya empiezan a volver sobre sí, porque el acto de cognición es intermedio entre el cognoscente y lo conocido. Pero este retorno se completa según que conocen sus propias esencias, por lo que se dice en el libro *Sobre las causas* que todo el que conoce su esencia, vuelve hacia su esencia con un retorno completo. El sentido, que entre las demás realidades es la más próxima a la sustancia intelectual, empieza a volver hacia su esencia, porque no sólo conoce lo sensible, sino también conoce que siente. Mas su regreso no se completa, porque no conoce su esencia. [...] Pero las poten-

también la voluntad humana es a su modo y manera, una facultad trascendentalmente libre, la libertad del entendimiento humano la antecede por virtud de la prioridad que respecto de la potencia de querer corresponde a la potencia de entender.”

¹⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Super De causis*, l. XV: “omne suiipsius cognitivum ad seipsum omniuaque conversivum est. Cuius probatio est quia quod seipsum cognoscit convertitur ad seipsum per suam operationem, et per consequens per suam substantiam”.

cias no sensibles no vuelven sobre sí mismas de ningún modo, porque no conocen que actúan, como el fuego no sabe que él calienta¹⁹.

Las potencias no intencionales, como las de los entes inanimados o las de la vida vegetativa, no vuelven sobre sí de ninguna manera. La *reditio* sólo se da en la vida cognoscitiva, por la que el viviente se hace capaz en cierta manera de ir hacia fuera de sí mismo, para regresar después sobre sí mismo, en una *circulatio* vital. Las potencias de la vida sensitiva, en cuanto son cognitivas, pueden regresar en cierto modo imperfecto, por no llegar hasta la propia esencia. Las intelectuales, en cambio, consiguen la *reditio* completa. En la escala de los entes, esto implica que la *reditio* es sólo propia de las sustancias intelectuales, que por eso, sólo ellas, son personas.

Evidentemente, Dios no vuelve sobre sí como quien ha salido en cierta manera de sí. En él no se da *reditio* en el sentido de una salida de sí hacia algo distinto. Santo Tomás, de hecho, aclara que se habla de *reditio* metafóricamente, pues en el conocimiento no hay movimiento local, por lo que no hay un salir y un entrar en sentido estricto. La *reditio* significa el paso de un objeto de conocimiento externo, a otro interno:

La locución por la que se dice que lo que se conoce a sí mismo vuelve hacia su propia esencia, es una locución metafórica. Pues entender no es un movimiento, como se prueba en *Física* I.VII. Por lo que tampoco, propiamente hablando, hay allí alejamiento o salida, sino que se dice que hay proceso o movimiento en cuanto a partir de un cognoscible se llega a otro. En nosotros esto se hace por un cierto discurrir, según el cual hay una salida y un retorno a nuestra alma cuando se conoce a sí misma. Pues por el primer acto, saliendo de sí misma, termina en el objeto, y después reflexiona sobre

¹⁹ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 9, co.: “illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa: in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodam modo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias: unde dicitur in Lib. de causis, quod omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. Sensus autem, qui inter cetera est propinquior intellectuali substantiae, redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur eius reditio, quia sensus non cognoscit essentiam suam [...]. Sed potentiae insensibiles nullo modo redeunt super se ipsas, quia non cognoscunt se agere, sicut ignis non cognoscit se calefacere.”

el acto, y después sobre la potencia y sobre la esencia, según que los actos se conocen a partir de los objetos y las potencias por los actos. Pero en la cognición divina no hay ningún discurrir, como antes se ha dicho, de manera que pase de lo notado a lo ignoto. Sin embargo, de parte de los cognoscibles puede darse en su cognición un cierto circuito, cuando conociendo su propia esencia intuye las otras cosas, en las que ve una semejanza de su esencia, y así en cierto modo vuelve hacia su esencia, no como conociéndola a partir de las otras cosas, como sucedía en nuestra alma²⁰.

En este texto se vuelve a ver que en la predicación analógica, el referente que según nuestra manera de conocer es primero es la persona humana. El hombre conoce objetivamente primero los entes que son distintos a él, y después, a partir del objeto y por un proceso reflexivo, pasa a conocer su acto, el hábito y la potencia de los que emana y finalmente su esencia. Por eso hay un regreso o retorno hacia sí mismo. Este modelo no es del todo adecuado ya para las sustancias puramente intelectuales, que se tienen a sí mismas como primer objeto de conocimiento, y que, por lo tanto, están desde el principio dirigidas hacia sí mismas, ni mucho menos de Dios. La *reditio* es ya metáfora aplicada al hombre, pero todavía más impropriamente se predica de Dios. En Dios, en el fondo, como veremos, la *reditio* significa simplemente su subsistencia infinitamente íntima, la reflexión sustancial, pues en él se identifican ser y operar. En los otros entes, además de la subsistencia, de la que ahora hablaremos, están los actos de interiorización operativa. En el hombre si bien se da la autoposición óptica propia de su alma en cuanto *mens*, en el orden operativo se va realizando paulatinamente, pri-

²⁰ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 2, a. 2, ad 2: "Ad secundum dicendum, quod locutio haec qua dicitur, quod sciens se, ad essentiam suam redit, est locutio metaphorica; non enim in intelligendo est motus, ut probatur in VII Physicorum. Unde nec, proprie loquendo, est ibi recessus aut reditus; sed pro tanto dicitur ibi esse processus vel motus, in quantum ex uno cognoscibili pervenitur ad aliud; et quidem in nobis fit per quemdam discursum, secundum quem est exitus et reditus in animam nostram, dum cognoscit seipsam. Primo enim actus ab ipsa exiens terminatur ad obiectum; et deinde reflectitur super actum; et demum supra potentiam et essentiam, secundum quod actus cognoscuntur ex obiectis, et potentiae per actus. Sed in divina cognitione non est aliquis discursus, ut prius dictum est, quasi per notum in ignotum deveniat. Nihilominus tamen ex parte cognoscibilium potest quidam circuitus in eius cognitione inveniri; dum scilicet cognoscens essentiam suam res alias intuetur, in quibus suae essentiae similitudinem videt, et sic quodammodo ad suam essentiam redit, non quasi suam essentiam ex rebus aliis cognoscens, sicut in nostra anima accidebat."

mero al volver parcialmente el sentido sobre sí mismo y, después, al volver su mente sobre sí misma.

IV. La *reditio ad seipsum sustancial*

Lo dicho hasta aquí nos permite entender la idea según la cual, para las sustancias espirituales, subsistir en sí es lo mismo que estar recogidas sobre sí. Esto es lo que hemos llamado la “*reditio sustancial*”. La capacidad reflexiva de orden operativo, por la que el hombre puede volver sobre su propia esencia y, consiguientemente, juzgar de sus propios juicios y ser dueño de sus actos, tiene su fundamento a nivel sustancial en su modo de subsistir²¹. Así lo expresa santo Tomás en su comentario a Proclo (proposición 44) y al *De causis*:

“Todo lo que se convierte hacia sí mismo según la operación, está también convertido hacia sí según la sustancia”. Esto lo prueba de esta manera: dado que convertirse hacia sí mismo es una perfección, si no se convirtiera hacia sí mismo según la sustancia lo que se convierte según la operación, se seguiría que la operación sería mejor y más perfecta que la sustancia²².

Operatio sequitur esse. Si la operación es reflexiva es porque su sujeto es también reflexivo. Comentando la proposición 43 de Proclo, el Aquinate conecta esta *conversio sustancial* con la subsistencia, es decir con la posesión por sí del propio ser:

“Todo lo que se convierte hacia sí mismo es *authypostaton*”, es decir, subsistente por sí. Lo que se prueba porque todo se convierte a aquello por lo

²¹ Cf. J. BOFILL I BOFILL, *De los principios*, publicado póstumamente en VV.AA. *Homenatge a Jaume Bofill*, 227: “Hacerse cuestión de los principios es ‘reflexionar’ sobre los principios un ‘retorno’ (*reditio*) sobre el acto primitivo que asegura la sistencia en sí de la mente. Esta sistencia es a un tiempo el fundamento y fuente, el paradigma de toda reflexión; o, si se prefiere, la ‘reflexión’ es, *radicalmente*, esta sistencia en sí de la mente, en fuerza del acto que constituye su último principio de unidad”.

²² TOMÁS DE AQUINO, *Super De causis*, l. XV: “*omne quod secundum operationem ad seipsum est conversivum, et secundum substantiam est ad se conversum*. Et hoc probatur per hoc quod, cum converti ad seipsum sit perfectionis, si secundum substantiam ad seipsum non converteretur quod secundum operationem convertitur, sequeretur quod operatio esset melior et perfectior quam substantia”.

que es sustantificado, por lo que si algo se convierte hacia sí mismo según su ser, es necesario que subsista en sí mismo²³.

“Todo se convierte hacia aquello por lo que es sustantificado”. Las sustancias espirituales en cierta manera se sustantifican por sí mismas, en cuanto tienen todo lo necesario para ser sujeto autónomo del acto de ser. Por eso vuelven sobre sí. Sin embargo, en otro sentido, no se sustantifican a sí mismas: pues no se identifican con su *esse*, que es el constitutivo formal de la subsistencia, sino que lo tienen recibido de otro. Y en este sentido, Dios es quien máximamente subsiste con perfecta autopresencia, en cuanto en Él se identifican su esencia y su ser²⁴.

La *reditio* sustancial no es otra cosa que el modo de subsistir propio de las personas. Este se caracteriza por una posesión íntima, recogida, del acto de ser. Santo Tomás lo expresa de nuevo magistralmente en estas pocas líneas:

Pero se debe saber que en el libro *Sobre las causas* “retorno a su esencia” no dice otra cosa que la subsistencia de una cosa en sí misma. Pues las formas que no subsisten en sí están volcadas sobre otro y de ninguna manera recogidas en sí mismas. Pero las formas subsistentes en sí, se vuelcan sobre las otras cosas, perfeccionándolas o influyendo en ellas, de tal manera que permanecen en sí mismas de por sí²⁵.

²³ TOMÁS DE AQUINO, *Super De causis*, l. XV: “*omne quod ad seipsum conversivum est, authypostaton est, id est per se subsistens. Quod probatur per hoc quod unumquodque convertitur ad id per quod substantificatur; unde, si aliquid ad seipsum convertitur secundum suum esse, oportet quod in seipso subsistat.*”

²⁴ ¿En qué sentido se puede decir que las formas espirituales se sustantifican a sí mismas: en el de la *causa formalis*; pero en el de la *causa eficiente* son sustantificadas por otro; Cf. *De spiritualibus creaturis*, a. 1, ad 5: “*Philosophus loquitur ibi non de causa agente, sed de causa formali. Illa enim quae sunt composita ex materia et forma, non statim sunt ens et unum, sed materia est ens in potentia et fit ens actu per adventum formae, quae est ei causa essendi. Sed forma non habet esse per aliam formam. Unde si sit aliqua forma subsistens, statim est ens et unum, nec habet causam formalem sui esse; habet tamen causam influentem ei esse, non autem causam moventem, quae reducat ipsam de potentia praeexistenti in actum.*”

²⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 2, ad 2: “*Ad primum ergo dicendum quod 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.*”

“Las formas que no subsisten por sí” son aquellas que no son espirituales. Las formas espirituales son subsistentes y supuestos, influyendo sobre los cuerpos sin volcarse o derramarse completamente en ellos, permaneciendo contenidas en sí. Las formas que son sólo acto de la materia, en cambio, no son subsistentes, sino partes de una sustancia que es un compuesto de materia y forma. Estas últimas formas están como totalmente “volcadas”, “derramadas”, “esparcidas”. ¿De qué manera están “derramadas”? Dando el ser a la materia, que les hace de sujeto.

En el siguiente texto, paralelo al anterior, la referencia al ser es más explícita: “Retornar a su esencia no es sino que una cosa subsista en sí misma. Pues la forma, en cuanto perfecciona a la materia dándole el ser, en cierto modo se derrama, pero en cuanto tiene el ser en sí misma, vuelve hacia sí misma”²⁶. Una sustancia puede tener el acto de ser de una manera dispersa, sin volver sobre sí, o de una manera recogida, de tal modo que vuelva sobre sí y sobre el acto que la funda. Este último es el modo de subsistir de las sustancias espirituales. En el comentario al *De causis* lo dice así:

Expone en consecuencia qué es regresar a su esencia según su sustancia: Se dice que se convierten a sí mismas según su sustancia aquellas cosas que subsisten por sí mismas, teniendo estabilidad de tal manera que no se convierten a algo que las sustenta, como es la conversión de los accidentes a la sustancia. Y esto le corresponde al alma y a todos los que se conocen a sí mismos, porque todo lo que es así es sustancia simple, suficiente para sí por sí misma, en cuanto no necesitada de un sustentamiento material²⁷.

A diferencia de las formas que son acto de la materia, las formas subsistentes están “recogidas” sobre sí mismas, recibiendo el ser en una forma no limitada por la materia, con pleno retorno sobre sí y, por lo tanto, conscien-

²⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 2, ad 2: “Ad primum ergo dicendum quod 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.”

²⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Super De causis*, l. XV: “Et exponit consequenter quid sit redire secundum substantiam ad essentiam suam. Illa enim dicuntur secundum substantiam ad seipsa converti quae subsistunt per seipsa, habentia fixationem ita quod non convertantur ad aliquid aliud sustentans ipsa, sicut est conversio accidentium ad subjecta; et hoc ideo convenit animae et unicuique scienti seipsum, quia omne tale est substantia simplex, sufficiens sibi per seipsam, quasi non indigens materiali sustentamento.”

temente, al menos en acto primero. Este recogimiento es consecuencia de la *inmaterialidad* de las sustancias espirituales, que no son acto proporcionado de una porción de materia. Por esta inmaterialidad, subsisten de tal manera que no pueden perder el ser por causas internas, y por eso lo poseen de un modo firme y permanente²⁸. Pero los supuestos materiales subsisten de un modo inferior a los supuestos espirituales. En efecto, las formas que son acto proporcionado de un cuerpo, no tienen el ser de manera que estén replegadas sobre sí mismas, sino de un modo disperso y casi derramado hacia abajo, hacia la materia a la que actualizan, y a causa de esta materialidad están sujetas a la corrupción.

Evidentemente, la reflexión se da máximamente en Dios, y esta reflexión consiste en su propia subsistencia infinita:

Pues las virtudes cognoscitivas que no son subsistentes, sino acto de algunos órganos, no se conocen a sí mismas, como es evidente en cada uno de los sentidos. Pero las virtudes cognoscitivas subsistentes por sí se conocen a sí mismas. Y por eso se dice en el libro *Sobre las causas* que “el que conoce su esencia, vuelve hacia su esencia”. Subsistir por sí le conviene máximamente a Dios. Por lo cual, según este modo de hablar, Él es quien en grado máximo vuelve hacia su esencia y se conoce a sí mismo²⁹.

El caso del alma humana es intermedio entre el de las sustancias corporales y las puramente espirituales: si bien el alma racional es forma del cuerpo, no está completamente derramada sobre la materia, es decir no lo está según todo su poder ni ser, sino que parte de este, el que se realiza a través de sus potencias espirituales, está libre de la materia y, por lo tanto, está recogido sobre sí mismo. Es por este recogimiento óntico por lo que

²⁸ Las sustancias espirituales, por su inmaterialidad, son incorruptibles e inmortales. Sólo podrían perder el ser si Dios decidiera aniquilarlas, pero no porque tengan algo en su estructura entitativa que les haga perderlo, a diferencia de las creaturas materiales y, por lo tanto, corruptibles. Cf., por ejemplo, *Summa Theologiae*, I, q. 50, a. 5.

²⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 2, ad 2: “Virtutes igitur cognoscitivae quae non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas; sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes, cognoscunt seipsas. 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.”

los supuestos humanos somos personas. No es persona sólo el alma, sino el todo. Y sin embargo, ese todo lo es por tener el ser según el modo de un alma que está recogida sobre sí y que por eso es en cierta manera (imperfecta) un *hoc aliquid*³⁰.

V. Reditio e infinitud

Recapitulando lo dicho, tenemos que las personas se caracterizan por su capacidad de ser dueñas de sus actos. Este señorío sobre los propios actos se fundamenta en una capacidad de reflexión operativa por la que el espíritu vuelve completamente sobre sí mismo conociendo su propia esencia. Esta *reditio* operativa se basa en una *reditio* sustancial que no es otra cosa que la subsistencia en sí misma de la persona. Esta subsistencia en sí es un modo de ser “recogido”, pues las sustancias espirituales, al no estar la forma realizada en un sujeto material, poseen el ser sin derramarse, contenidas en sí mismas³¹. Este recogimiento es consecuencia, entonces, de la inmaterialidad de las sustancias espirituales.

Visto desde otro punto de vista, este recogimiento no es otra cosa que una cierta infinitud. En efecto, la capacidad de volver sobre sí es una consecuencia metafísica de la infinitud formal.

³⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 2; *Q. De anima*, q. 1. Estas afirmaciones se deben entender correctamente. Para santo Tomás, la unión del alma con la materia es necesaria para la perfección de la naturaleza humana y, por lo tanto, del subsistente personal humano. No cabe duda alguna de la afirmación por parte de santo Tomás del carácter corpóreo del hombre, y del cuerpo como parte de la perfección total del ser humano. Pero este cuerpo es especialmente digno porque es el cuerpo de un hombre, que, por lo tanto, subsiste con el acto de ser del alma espiritual, que goza de la dignidad de la perfección no completamente deprimida por la potencialidad de la materia.

³¹ Cf. J. BOFILL I BOFILL, *Obra filosófica*, 169-170: “*Redire ad essentiam suam* – scrive san Tommaso- *nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa*. Il termine ‘riflessione’ significherà dunque la condizione ontologica di una forma che non è ‘sparsa’ nella materia, ma che sussiste in un ente spirituale; la *collectio*, il raccoglimento, l’intimità o medesimità che costituiscono il modo di essere dello spirito, perché possiede un *esse* imperdibile.

Se nonostante tale spirito è finito –se esiste, cioè, un’ inadeguazione tra la sua *essentia* e il suo ambito oggettivo- la sua attualità sarà distesa in ‘potenze’ o ‘facoltà’ e ciò, necessariamente, in una doppia direzione: quella della forma, del verum (*intelligenza*) e quella del *bonum* e del fine (volontà).

Ma in tale caso si tradurrà ancora in ambedue le direzioni la ‘riflessione’ costitutiva dello spirito ne prenderà la modalità d’un ritorno della facoltà sul proprio atto, avvolto e assunto da quella. Intelligenza e volontà –vie intenzionali della costituzione d’un ambito ontologico, di apertura del soggetto a un ‘mondo’- sono, nello stesso tempo, per lui i modi dell’*autopossedersi*.”

Santo Tomás distingue dos sentidos de “infinitud”: la *infinitud material* y la *infinitud formal*. La primera hace referencia a una imperfección, a una carencia de actualidad, de indeterminación formal, a la potencialidad. La infinitud formal, en cambio, significa una absoluta perfección, de tal modo que lo que es infinito de esta manera no está limitado por una potencia receptora, sino que es plenamente en su orden³². Así lo expone santo Tomás:

Hay que considerar que algo se dice infinito porque no es finito. Pero se define [*finitur*] en cierta manera tanto la materia por la forma, como la forma por la materia. La materia por la forma, en cuanto la materia, antes de que reciba la forma, está en potencia a muchas formas, pero cuando recibe una es determinada por ella. Pero la forma es definida por la materia en cuanto la forma, en sí considerada es común a muchos, pero por el hecho de ser recibida en la materia, se hace forma de esta determinada cosa. La materia es perfeccionada por la forma por la que es definida, y por eso el infinito, según que se atribuye a la materia, tiene razón de imperfecto, pues es como la materia que no tiene forma. Pero la forma no es perfeccionada por la materia, sino que más bien por ella se contrae su amplitud, de lo que se sigue que la infinitud según que se tiene de parte de la forma no determinada por la materia, tiene razón de perfecta. Aquello que es máximamente formal es el ser mismo, como es patente por lo ya dicho. Dado que el Ser divino no es un ser recibido en algo, sino que Él es su Ser subsistente, como antes se mostró, es manifiesto que Dios mismo es infinito y perfecto³³.

³² Sobre este tema, Cf. la brillante tesis doctoral de MARÍA DEL ROSARIO NEUMAN, “Metafísica de la inteligibilidad y la autoconciencia en TOMÁS DE AQUINO”, que supongo que se publicará pronto por EUNSA. Ver, por ejemplo, la p. 31: “Lo primero a señalar es que la *infinitud formal* es una perfección; compete a toda forma en cuanto subsiste separada de la materia y designa la ausencia de un límite restrictivo. La *infinitud material*, en cambio, sigue a la potencia. Es propia de la materia primera y designa la ausencia de una determinación positiva. Santo Tomás llama también a esta infinitud ‘infinitud privativa.’”

³³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 7, a. 1, co.: “Considerandum est igitur quod infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum. Finitur autem quodammodo et materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, in quantum materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas, sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, in quantum forma, in se considerata, communis est ad multa, sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinate huius rei. Materia autem perficitur per formam per quam finitur, et ideo infinitum secundum quod attribuitur materiae, habet rationem imperfecti; est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur, unde infinitum secundum quod se tenet ex parte formae

Con este texto entramos de lleno en la metafísica tomista de la participación: Un sujeto participa de un acto o perfección. El participante es potencia respecto del acto del que participa. La perfección delimita las posibilidades de la potencia que lo recibe, determinándola a una perfección precisa. Sin esta perfección, la potencia podría tal vez estar abierta a otras determinaciones, pero de hecho es imperfecta. Por eso, la infinitud potencial, como la de la materia sin la forma, implica imperfección. Por el contrario, la potencia determina a la forma en sentido contrario. La forma, que considerada en sí misma es perfección, se ve como limitada, restringida al sujeto al que perfecciona. Por lo tanto, la perfección que no está limitada por un sujeto receptor es infinita. Infinitud formal, por lo tanto, es lo mismo que perfección sin límites.

Las formas que son acto de la materia son limitadas por la materia que las recibe. En cambio, las formas puras, que no residen en la materia, no están limitadas por la materia y por lo tanto son, en su propio orden, infinitas. Ahora bien, hay distintos tipos de infinitud. Santo Tomás distingue una infinitud *simpliciter*, de otra que es *secundum quid*.

Si hablamos del infinito según que conviene a la forma [el infinito formal], así es manifiesto que aquellas realidades cuyas formas son en la materia, son finitas absolutamente, y de ningún modo infinitas. Pero si hay algunas formas creadas no recibidas en la materia, sino subsistentes por sí, como algunos opinan que son los ángeles, serán infinitas *secundum quid*, en cuanto este tipo de forma no está determinado ni contraído por ninguna materia. Pero como la forma creada que así subsiste tiene el ser, y no es su ser, es necesario que el ser mismo esté recibido y contraído a una determinada naturaleza. Por lo que no puede ser infinito absolutamente³⁴.

non determinatae per materiam, habet rationem perfecti. Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est; manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus.”

³⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 7, a. 2, co.: “Si autem loquamur de infinito secundum quod convenit formae, sic manifestum est quod illa quorum formae sunt in materia, sunt simpliciter finita, et nullo modo infinita. Si autem sint aliquae formae creatae non receptae in materia, sed per se subsistentes, ut quidam de Angelis opinantur, erunt quidem infinitae secundum quid, inquantum huiusmodi formae non terminantur neque contrahuntur per aliquam materiam, sed quia forma creata sic subsistens habet esse, et non est suum esse, necesse est quod ipsum eius esse sit receptum et contractum ad determinatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter.”

Infinita absolutamente es la perfección pura que no es recibida en ningún sujeto limitante que haga las veces de potencia. Esto sólo sucede en Dios, que es el Ser mismo subsistente, en quien su esencia no es algo distinto de su ser. Su subsistencia es, por lo tanto, totalmente ilimitada, libre de toda potencialidad y de una intimidad total y trascendente. Las sustancias meramente corporales, en la otra punta, son totalmente finitas formalmente, pues sus formas están reducidas por la potencialidad de la materia de la que son acto. Las sustancias espirituales, al ser formas puras, no están limitadas por la potencialidad de la materia, no están totalmente “derramadas”, como se decía antes. Por ello, son formas infinitas. Sin embargo, como su esencia no se identifica con su ser, de cara al ser mismo son finitas. Esta es una idea que santo Tomás toma, adaptándola a su metafísica del ser, del platonismo, y en particular, de nuevo, de Proclo y del *De causis*. En esta línea, el Doctor Angélico afirma que las sustancias intelectuales son infinitas “hacia abajo” y finitas “hacia arriba”, es decir, infinitas respecto de la materia, por la que no son limitadas, pero finitas respecto del ser, al que reciben limitadamente según su propio modo:

Que [la Inteligencia] no es la Primera Virtud infinita, se evidencia porque “no es infinita” de todos los modos y respecto de cualquier cosa, sino que es infinita sólo en lo inferior, no en lo superior. Se dice que la virtud de la inteligencia es infinita en lo inferior porque no es comprendida por las cosas que están debajo de ella, pero no es infinita en lo superior, pues es superada por lo superior suyo por cuya comprensión es delimitada. [...] A continuación muestra que existe aquel primer Infinito del que dependen todas las virtudes infinitas. Y se entiende que se trata del “primer Ente creador”, es decir Dios, que es el primer Infinito puro, como esencialmente existente con una virtud infinita. Y [Proclo] prueba esto porque las inteligencias, a las que llama cognoscentes y fuertes por la magnitud de virtud que tienen, son infinitas “por su adquisición”, es decir por participación del Primero que es Infinito puro, es decir esencialmente, de quien tienen no sólo la infinitud sino también el ser³⁵.

³⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Super De Causis*, l. XVI: “Et quia non sit prima virtus infinita, manifestatur per hoc quod non est infinita omnibus modis et respectu cuiuslibet, sed est infinita solum inferius, non superius. Dicitur quidem inferius infinita virtus intelligentiae quia non comprehenditur ab his quae sunt infra ipsam; non est autem infinita superius quia exceditur a suo superiori cuius comprehensione finitur. [...]. Deinde ostendit quid sit illud primum infinitum a quo dependent omnes virtutes infinitae. Et hoc quidem

No podemos comentar a fondo los presupuestos metafísicos de este texto, que se relacionan con dos nociones fundamentales de la metafísica de la participación de santo Tomás, la de cantidad virtual (*quantitas virtualis vel virtutis*) o magnitud espiritual (*spiritualis magnitudo*)³⁶ y la de *virtus essendi*³⁷. Cada acto se da en todo su poder, como siendo plenamente él mismo, sólo separadamente. Si se da recibido en una potencia, entonces se ve disminuido en su cantidad de perfección. Como el ser es la perfección primera de todo ente, por la que todo el resto de determinaciones actuales (naturalezas, formas) son actos, “el ser según toda la virtud del ser”³⁸, es la perfección infinita absolutamente, que es Dios:

Si algo tuviera una infinita virtud de ser de tal manera que no participara el ser de otro, entonces sería lo único infinito, y tal es Dios como se dice más abajo en la proposición 16. Pero si hubiera algo que tuviera una virtud para ser según el ser participado de otro, según que participa del ser sería finito, porque lo que se participa no se recibe en el participante según toda su infinitud, sino de modo particular. Por lo tanto, tanto está la inteligencia compuesta de finito e infinito, cuanto la naturaleza de la inteligencia infinita se dice según la potencia de ser; y el ser mismo que recibe, es finito³⁹.

accipitur hic Ens primum creans, scilicet Deus, quod est primum infinitum purum, quasi essentialiter existens virtus infinita. Et hoc probat quia intelligentiae, quas vocat hic scientes et fortes propter magnitudinem virtutis quam habent, sunt infinitae propter acquisitionem suam, id est participationem, a primo quod est infinitum purum, id est essentialiter, a quo habent non solum infinitatem sed etiam esse.”

³⁶ Cf. M.F. ECHAVARRÍA, La cantidad virtual (*quantitas virtualis*) según Tomás de Aquino.

³⁷ Sobre este tema Cf. M.F. ECHAVARRÍA, Virtud y ser según Tomás de Aquino. Ver también E. GILSON, Virtus essendi; F. O’ROURKE, Virtus Essendi: Intensive Being in Pseudo-Dionysius and Aquinas; L. Dewan, A note on Thomas Aquinas on Virtus Essendi.

³⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In De divinis nominibus*, cap. 5, l. 1: “Omnia autem alia, sicut superius dictum est, habent esse receptum et participatum et ideo non habent esse secundum totam virtutem essendi, sed solus Deus, qui est ipsum esse subsistens, secundum totam virtutem essendi, esse habet; et hoc est quod dicit, quod ideo Deus potest esse causa essendi omnibus, quia ipse non est existens quodam modo, id est secundum aliquem modum finitum et limitatum, sed ipse universaliter et infinite accepit in seipso totum esse et praecepit, quia in eo praeexistit sicut in causa et ab eo ad alia derivatur. Et ideo dicitur I *Timoth.* I: *Rex saeculorum*, quia in seipso habet totum esse et omnem substantiam et omnia existentia et iterum sicut circa ipsum, in quantum ex eo derivantur”; TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 28, n. 2; TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 16, a. 9, ad 5.

³⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Super De causis*, l. 4: “Si autem aliquid sic haberet infinitam virtutem essendi quod non participaret esse ab alio, tunc esset solum infinitum; et tale

Dios es el *Ipsum esse subsistens*, el Ser subsistente. En Dios se da el subsistir de la manera más perfecta, ilimitadamente porque Él es su mismo subsistir. En todas las creaturas, en cambio, la subsistencia se distingue del ser que es su acto primero y fundante, así como, consiguientemente, de su operación⁴⁰. La infinitud de la persona creada es por ello tal sólo *secundum quid*. Pero no es finita en cuanto persona, sino en cuanto creada. La noción de persona *en cuanto tal* conlleva la perfección infinita. *Si persona es un nombre que implica dignidad, es porque toda persona es infinita*. Dios, por esencia, y las creaturas por participación. La infinitud designa la perfección misma de la subsistencia personal, aunque negativamente, es decir, removiendo la limitación, que implica imperfección, pero no positivamente. Deja pues, abierta la puerta al misterio, porque la persona es en el fondo un misterio, cuya perfección positiva captamos como desde lejos y que nos remite a la perfección trascendente de Dios.

El caso de las personas humanas es peculiar, como ya se dijo. Si bien el alma humana es forma del cuerpo, también, por sus potencias espirituales trasciende al cuerpo y, por lo tanto, participa en algo de la infinitud que es propia de los espíritus. Por ello, el subsistente distinto en naturaleza humana es persona. Repito lo dicho: Toda ella es persona, pues también su cuerpo queda dignificado por tener su ser en el alma⁴¹. Pero la dignidad le viene del hecho de ser un subsistente espiritual. No sería completo en su naturaleza, sin embargo, sin el cuerpo.

La persona humana ocupa el último lugar en la escala de perfección de los subsistentes personales, y por ello es el más finito de los entes personales.

est Deus, ut dicitur infra in 16 propositione. Sed, si sit aliquid quod habeat infinitam virtutem ad essendum secundum esse participatum ab alio, secundum hoc quod esse participat est finitum, quia quod participatur non recipitur in participante secundum totam suam infinitatem sed particulariter. In tantum igitur intelligentia est composita in suo esse ex finito et infinito, in quantum natura intelligentiae infinita dicitur secundum potentiam essendi; et ipsum esse quod recipit, est finitum”.

⁴⁰ No queremos entrar aquí en la cuestión del constitutivo formal de la subsistencia. En todo caso, siguiendo a Capreolo habría que decir que, tomado “denominativamente” el acto de ser se compone con el supuesto, mientras que tomado “formalmente”, el *esse ut actus essendi* es uno de los constitutivos, el formal, del supuesto. Cf. las obras citadas de Degl’ Innocenti y de Forment.

⁴¹ Santo Tomás sostiene muchas veces que es más propio decir que es el cuerpo el que está en el alma, que no el alma en el cuerpo TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 8, a. 1, ad 2; *S. Th.*, I, q. 76, a. 3, co.; TOMÁS DE AQUINO, *In I De anima*, l. 14, n. 8. Esto es coherente con el hecho de que el alma humana no está completamente volcada hacia la materia, sino que emerge sobre ella.

Esta limitación se manifiesta a nivel de la *reditio* operativa: mientras que las sustancias puramente espirituales se tienen a sí mismas como primer objeto de conocimiento, los hombres tenemos la mirada de nuestra inteligencia dirigida primeramente a las quiddidades de las cosas corporales. Sin embargo, queda un remanente operativo de la *reditio* de las inteligencias, en cuanto que la mente humana está inmediatamente presente a sí misma habitualmente, de tal manera que, en cuanto conoce algo, se percibe a sí misma como fuente de ese acto⁴². La mente humana está constitutivamente presente a sí misma, al modo de un hábito. Pero como nacemos sin especies innatas, nuestra mente no es nuestro primer objeto de conocimiento. Al conocer, a partir de los sentidos, otra cosa, entonces la mente es actualizada y pasa a percibirse a sí misma actualmente, y a partir de allí puede conocer su propia esencia, que es la de ser en potencia todas las cosas (*quodammodo omnia*), dando lugar a la *reditio* operativa⁴³.

Recapitulando: en Dios la *reditio* operativa se identifica con la *reditio* sustancial, y esta es Infinita *simpliciter*. En las sustancias puramente espirituales, se diferencia la *reditio* operativa de la entitativa, y ambas son infinitas, pero *secundum quid*. Desde el punto de vista operativo, el ángel se tiene a sí mismo como objeto inmediato y primero de conocimiento, de tal manera que para él es lo mismo conocerse que sentirse existiendo. En el hombre, finalmente, no sólo se distinguen las dos formas de *reditio*, sino que además, su infinitud *secundum quid* es imperfecta: entitativamente, por ser su alma forma del cuerpo, unión que le es natural, pero que en la jerarquía de los entes supone una imperfección. Desde el punto de vista operativo, además, porque su mente no se tiene a sí misma como primer objeto conocido, si bien permanece una especie de *reditio* constitutiva germinal en la *cognitio habitualis sui ipsius*. De todos modos, queremos recalcar la tesis de que es propio de la persona en cuanto persona el tener un modo de subsistir infinito, más allá de que en las personas creadas se trate de una infinitud relativa y participada.

⁴² Boffil llama a la percepción experimental del propio ser “sentimiento fundamental”, al que distingue de la cognición objetiva de las formas; Cf. J. BOFILL I BOFILL, Para una metafísica del sentimiento I. Dos modos de conocer.

⁴³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 10, a. 8.

VI. La reductio sustancial como memoria sui

El replegamiento de la subsistencia espiritual, que es consecuencia de la inmaterialidad y que implica una cierta infinitud, es el fundamento entitativo de la capacidad de la mente de abrirse infinitamente a todo. Si el alma es “*quodammodo omnia*” y si el espíritu goza de libertad operativa, es antes por esa especie de “libertad” entitativa⁴⁴ propia de la sustancia espiritual. En efecto, este es el fundamento subjetivo de la capacidad de objetivación infinita del espíritu⁴⁵. Es por eso completamente coherente que santo Tomás fundamente en la reflexividad del espíritu la capacidad de conocer la verdad⁴⁶, la capacidad de la mente humana de conocer lo individual material⁴⁷, así como el libre arbitrio⁴⁸.

⁴⁴ La palabra libertad tiene muchos significados. La libertad entitativa no debe entenderse como una especie de libre arbitrio pre-intencional, sino como la inmunidad de la materia que “libera” a la forma de la inmersión en la potencialidad.

⁴⁵ Cf. J. BOFILL I BOFILL, *De los principios*, 228: “La ‘reflexión objetivadora’ se funda en la reflexión ontológica, a saber: el enraizamiento mismo en el ‘acto primero’ o ‘esse’ de la mente del ‘verbo’ que necesariamente se sigue de aquél (‘operari sequitur esse’ donde el ‘sequitur’ indica más que una pura contingencia de hecho), como ‘operación’ suya inminente. Entendido en esta virtualidad suya generadora del ‘verbo’, el ‘esse’ dice, ‘en acto primero’, razón de luz y de manifestatividad”. Millán-Puelles desarrolla con lucidez este punto, aunque refiriéndose a la reflexividad de la potencia intelectual (“libertad trascendental de la inteligencia”), no a la de la sustancia, que le hace de fundamento remoto. Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, 85-86: “La infinitud objetual del entendimiento humano no sería una auténtica infinitud –con todos los condicionamientos que por ser humana le convienen– si nuestra potencia de entender no tuviese aptitud alguna para abrirse a sí misma, es decir, fuese irreflexiva enteramente. Aquí ‘reflexividad’ quiere decir capacidad, aptitud, para la reflexión en el sentido más amplio del aprehenderse a sí mismo, pero no el ejercicio de esa misma aptitud o capacidad.”

⁴⁶ Cf. CH. BOYER, *Le sens d’une texte de Saint Thomas: De Veritate*, 1, 9; C. SEGURA, *La dimensión reflexiva de la verdad. Una interpretación de Tomás de Aquino*.

⁴⁷ Cf. F. CANALS VIDAL, *Cuestiones de fundamentación*, 184-185.

⁴⁸ También, y esta es tesis de Francisco Canals, se fundamenta en esta reductio la facultad del intelecto agente. En efecto, cuando santo Tomás apoya este poder en la inmaterialidad del alma, no hace otra cosa que hacerla depender de la infinitud formal, que es por lo mismo que se dice que la mente está vuelta hacia sí misma. ¿Qué otra cosa es la luminosidad connatural del alma, sino la capacidad actualizadora de los inteligibles que deriva de la recepción del acto de ser en una sustancia “traslúcida”, como lo es aquella libre de la potencialidad de la materia? Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, l. 2, c. 77, n. 5: “Ad hoc ergo ponitur intellectus agens, ut faceret intelligibilia nobis proportionata. Hoc autem non excedit modum luminis intelligibilis nobis connaturalis. Unde nihil prohibet ipsi lumini nostrae animae attribueri actionem intellectus agentis”. Esta “luz” no es otra cosa que la inteligibilidad intrínseca del alma, por pertenecer al orden del *esse*

Este modo constitutivamente reflexivo de ser, por el cual la sustancia espiritual está siempre en presencia de sí, se podría identificar con la *memoria sui* de san Agustín⁴⁹. Aunque esta identificación pueda parecer forzada, tiene un sutil fundamento en la obra de santo Tomás, especialmente en su tratamiento de la mente como imagen de Dios, inspirado en el Doctor de Hipona.

En esta sede no nos interesa desarrollar el tema de la imagen trinitaria del alma por sí mismo, sino en cuanto nos permite demostrar la presencia en santo Tomás de la *reditio* sustancial como *memoria sui*. San Agustín hace dos asignaciones de la imagen de Dios en el alma: la de *mens, notitia, amor*⁵⁰ y la de *memoria, intelligentia, voluntas*⁵¹. Aunque considera a la última más perfecta, santo Tomás acepta ambas⁵².

Comencemos, entonces, por la primera asignación agustiniana de la imagen: *mens, notitia* y *amor*. *Mens* es una palabra latina que traduce con frecuencia el griego *nous*. Significa, como este, tanto a la inteligencia como

intelligibile, que es como un “hábito” (ibidem, c. 78, n. 7). F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*.

⁴⁹ Cf., por ejemplo, A. GARDEIL, La perception expérimentale de l’ame par elle-même d’après Saint Thomas. *Mélanges Thomistes*, 224.

⁵⁰ Cf. S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, l. IX.

⁵¹ Cf. S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, l. X, 11, 17; XI, 3, 6; XIV, 10ss. Cf. J. PEGUEROLES, *San Agustín. Un platonismo cristiano*, 208: “El espíritu siempre se conoce a sí mismo [...]. Esto significa que, cuando el espíritu se conoce reflejamente, descubre, no lo ignorado, sino lo desatendido: *inveniet autem non quod nesciebat, sed unde non cogitabat* [...]. Tenemos, pues, dos conocimientos del espíritu por sí mismo: *nosse se* y *cogitare se*. El espíritu no siempre se piensa (*cogitat*), pero siempre se conoce (*novit*). Lo mismo que cuando uno sabe una ciencia en la que actualmente no *piensa*. [...] Consecuentemente distingue San Agustín en el espíritu dos trinitades. La primera en el nivel del *cogitare*, compuesta por la *memoria* o presencia del espíritu a sí mismo, *unde formatur cogitantis obtutus*; la *intelligentia* o *formata cogitatio*, que es representación, es decir, *conformatio tamquam imago inde imprimitur*; y la *voluntas* o el amor *quo utrumque coniungitur* [...]. En segundo lugar, también en el nivel del *nosse se* da trinidad. En efecto, los conocimientos *presentes* (en la *memoria*), cuando no son actualmente *pensados* (en la *cogitatio*), no dejan por ello de ser *conocidos* (*intelligentia*) y *amados*. [...]”; 210: “La *memoria sui* va siempre acompañada de la *intelligentia sui* y del *amor sui*. El espíritu está siempre presente a sí mismo, siempre se conoce y siempre se ama.”; 214: “San Agustín descubre y distingue en el espíritu dos niveles de conocimiento: el de la *memoria (notitia)* o pre-conocimiento y el de la *intelligentia (cogitatio, verbum)* o re-conocimiento. [...] La *notitia* es un conocimiento *presente*, pero *no conocido*, que San Agustín llama *memoria*, por ser estos los rasgos característicos del recuerdo. Es condición de posibilidad de la *cogitatio*, que es un conocimiento conocido o *concepto*.”

⁵² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 7; TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 10, a. 3.

potencia, como la sustancia espiritual. En santo Tomás la palabra mente significa, a la vez el conjunto de las potencias espirituales (intelecto agente, posible y voluntad), y la misma sustancia espiritual (o, en su caso, el alma humana) en cuanto raíz y fundamento de las potencias espirituales⁵³. En el caso de la mente humana, equivale a la *pars intellectiva* del alma. La *notitia*, por su parte, es una dimensión de la *mens*. Por el hecho de ser inmaterial, la mente es inteligible en acto. Por eso posee su propia noticia, y no necesita que se le agregue una especie inteligible distinta de sí para conocerse. Evidentemente, esto se da de manera diferente en las sustancias puramente espirituales y en las almas humanas, como se dijo, pues mientras que aquellas son inteligibles en acto perfecto, estas últimas sólo lo son en hábito⁵⁴. Veamos cómo lo dice santo Tomás:

Nuestro intelecto no puede entender nada en acto antes de que abstraiga de los fantasmas, ni tampoco puede tener una noticia habitual de otras cosas distintas de sí, que no están en él, antes de la mentada abstracción, porque las especies inteligibles de las otras cosas no le son innatas. Pero su propia esencia le es innata, de tal manera que no necesita adquirirla de los fantasmas, como tampoco la esencia de la materia es adquirida del agente, sino sólo su forma, que se compara a la materia natural como la forma inteligible a la materia sensible, como dice el Comentador en *Sobre el alma*

⁵³ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 10, a. 1.

⁵⁴ Aunque no lo podemos desarrollar aquí, es necesario recordar la doctrina que Santo Tomás expone en *De veritate*, q. 10, a. 8, en que distingue una “*duplex cognitio*” por la que la mente humana se conoce a sí misma: el conocimiento de que ella tiene el ser, es decir de su subsistencia (“*secundum quod habet esse in tali individuo*”) y el conocimiento de su esencia. Que ella es, lo conoce en acto por una especie de sentimiento íntimo cuando ella misma es puesta en acto por una especie inteligible. Este conocimiento no es objetivo, sino una especie de autopercepción experimental concomitante a un conocimiento quiditativo de un objeto distinto de ella misma. La base de este conocimiento “existencial” de sí es el hábito de sí mismo, que no es otra cosa que la mente autopresente, de la que venimos hablando. El conocimiento esencial, en cambio, es trabajoso e implica también el conocimiento del objeto: a partir de las características del objeto, el alma reflexiona sobre su acto, la potencia de la que procede y finalmente sobre su esencia. Por eso, mientras que el conocimiento existencial es perceptivo e inmediato, el conocimiento esencial está mediado por un proceso racional. Cf. A. GARDEIL, *La perception expérimentale de l'âme par elle-même d'après Saint Thomas. Mélanges Thomistes*; A. GARDEIL, *L'estructure de l'âme et l'expérience mystique.*; BOFILL I BOFILL, *Para una metafísica del sentimiento I. Dos modos de conocer*; F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*; ECHAVARRÍA, M. F. (2002). Memoria e identidad según santo Tomás de Aquino. *Sapientia*, 57, 211, 91-112.

l. III. Y por eso antes de que abstraiga de los fantasmas, la mente tiene su noticia habitual, por la que puede percibir que ella es [*percipere se esse*]⁵⁵.

La *notitia*, por lo tanto, no es otra cosa que la *mens*, en tanto que principio inmanente de su propia cognición⁵⁶. *Mens* y *notitia* no se distinguen realmente. En el fondo, la *notitia* es la inteligibilidad intrínseca de las sustancias espirituales, que es su verdad ontológica⁵⁷. Que la *notitia* es la mis-

⁵⁵ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 10 a. 8 ad 1: “Ad primum igitur dicendum, quod intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam a phantasmatis abstrahat; nec etiam potest habere habitualement notitiam aliorum a se, quae scilicet in ipso non sunt, ante abstractionem praedictam, eo quod species aliorum intelligibilium non sunt ei innatae. Sed essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatis acquirere; sicut nec materiae essentia acquiritur ab agente naturali, sed solum eius forma, quae ita comparatur ad materiam naturalem sicut forma intelligibilis ad materiam sensibilem, ut Commentator dicit in III *De anima*. Et ideo mens antequam a phantasmatis abstrahat, sui notitiam habitualement habet, qua possit percipere se esse.”

⁵⁶ La *cognitio habitualis*, evidentemente, se dice conocimiento por analogía con el acto de conocer del que es principio. En un texto muy interesante, santo Tomás explica de qué diferentes maneras se puede entender la intelección de sí misma de la mente; Cf. *Super Sent.*, lib. 1, d. 3, q. 4, a. 5, co.: “Respondeo dicendum, quod, secundum Augustinum differunt cogitare, discernere et intelligere. Discernere est cognoscere rem per differentiam sui ab aliis. Cogitare autem est considerare rem secundum partes et proprietates suas: unde cogitare dicitur quasi coagitare. Intelligere autem dicit nihil aliud quam simplicem intuitum intellectus in id quod sibi est praesens intelligibile. Dico ergo, quod anima non semper cogitat et discernit de Deo, nec de se, quia sic quilibet sciret naturaliter totam naturam animae suae, ad quod vix magno studio pervenitur: ad talem enim cognitionem non sufficit praesentia rei quolibet modo; sed oportet ut sit ibi in ratione objecti, et exigitur intentio cognoscentis. 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 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.”

⁵⁷ Cf. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, 66: “La actualidad de una naturaleza intelectual constituida por su propia esencia, y previa a toda participación en las formas de lo otro, se identifica formalmente con su inteligibilidad intrínseca, es decir, con aquel su pertenecer al orden del ser inteligible, constituido por la posesión del ser, por su forma, con independencia de la materia.” Cf. también, CANALS VIDAL, *Cuestiones de fundamentación*, 193-194: “La naturaleza intelectual y la inteligibilidad ‘íntima’ se identifican formalmente. Por esto tampoco es contradictorio, en el contexto del pensamiento total de santo Tomás, que se diga que la mente es inteligible en acto,

ma sustancia espiritual, lo dice todavía más explícitamente al negar que la *notitia* sea un accidente; y si no es accidente, no queda sino que sea la sustancia espiritual misma:

La noticia por la que el alma se conoce a sí misma no está en el género del accidente en cuanto que se conoce habitualmente, sino sólo en cuanto al acto de cognición, que es un cierto accidente. Por eso Agustín dice que la noticia inhiere sustancialmente en la mente, en *Sobre la Trinidad* l. IX, según que la mente se conoce a sí misma⁵⁸.

En algunos lugares, santo Tomás se refiere a la noticia y al amor como “hábitos consustanciales”⁵⁹. Así como la noticia, tampoco el *amor* es otra

por ser sustancia intelectual e inmaterial, a la vez que se reconozca su carácter puramente potencial en el género de lo inteligible y de lo intelectual.

Porque de lo [que] se trata es de la comparación entre la mente y las cosas *extra animam*. En cuanto tales, las cosas materiales que se ofrecen a la sensibilidad y cuya *esencia inteligible* es el objeto propio del entendimiento humano, son constitutivamente ‘exteriores’, en su ser entitativo, al orden de lo inteligible ‘íntimo’. [...] La inteligibilidad en acto de la mente la puede afirmar santo Tomás por cuanto es por sí misma capaz de percibirse a sí misma según su ser. [...] La primacía de esta *inteligibilidad según el ser*, que es coherente, en la línea de una fundamentación de la metafísica, con una ontología que concibe el ente como aquello ‘cuyo acto es el ser’, y afirma que el ‘ser constituye la actualidad de las mismas esencias’, es el centro de perspectiva adecuado para una comprensión del sentido de la verdad trascendental que permita definir *la verdad del espíritu y la ‘pertenencia’ de la verdad al espíritu.*”

⁵⁸ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 10 a. 8, ad 14: “Ad decimumquartum dicendum, quod notitia qua anima seipsam novit, non est in genere accidentis quantum ad id quo habitualiter cognoscitur, sed solum quantum ad actum cognitionis qui est accidens quoddam; unde etiam Augustinus dicit quod notitia substantialiter inest menti, in IX *De Trinitate*, secundum quod mens novit se ipsam.” Cf. E. FORMENT, *Introducción a la metafísica*, 47: “El conocimiento habitual del alma en sí misma consiste en la sustancia espiritual misma, que por su propia esencia está dispuesta para poseer conscientemente su ser [...]. Por esto dice Santo Tomás: ‘la reflexión sobre su esencia no es otra cosa sino la subsistencia de una cosa en sí misma’, o el ser mismo del espíritu.”

⁵⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Commentarii in quattuor libros Sententiarum*, lib. 1, d. 3, q. 5, a. 1, co.: “[...] mens sumitur hic, sicut et supra, pro ipsa superiori parte animae, quae est subjectum praedictae imaginis, et notitia est habitus memoriae, et amor habitus voluntatis; et ita haec assignatio sumitur secundum essentiam et habitus consubstantiales.” *Commentarii in quattuor libros Sententiarum* lib. 1, d. 3, q. 5, a. 1, ad 2: “Unde etiam patet solutio ad secundum: quia habitus isti erunt consubstantiales, cum sint in ipsa substantia animae, nec sunt ibi alii habitus. Si autem diceremus, quod per notitiam et amorem significantur actus et non habitus, planius esset; et tunc dicerentur consubstantiales, sicut et de potentiis supra dictum est, dist. 3, quaest. 4, art. 2.”

cosa que la *mens*, sino esta misma en cuanto principio habitual del amor de sí, *coaptatio* sustancial correlativa a la autopresencia del espíritu por su *notitia*. Es la dimensión del *bonum* ontológico. Es completamente congruente que, así como el modo de poseer el propio ser es especial, inmaterial, el modo de ser verdadero y bueno ontológicamente sea también distinto del de las cosas que no vuelven sobre sí mismas: *ens, verum et bonum* se corresponden con *mens, notitia et amor*. La mente es infinita como ente que subsiste inmaterialmente, autopresente como notitia y auto-amante como amor. Esta asignación, nos dice santo Tomás es la misma que aquella otra que san Agustín hace en el l. XI *De Civitate Dei*: “*secundum quod sumus, et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus*”, es decir, *ser, conocer* que somos y *amar* ese ser conocido⁶⁰.

La segunda asignación agustiniana de la imagen es la de memoria, inteligencia y voluntad. Estas tres, dice santo Tomás, no se deben interpretar como tres potencias del alma, sino en el orden del acto⁶¹. Porque las creaturas espirituales no son imagen de Dios principalmente por lo que tienen de potencial, sino de actual. Se trata de los actos de inteligencia y amor de Dios, o de nosotros mismos en cuanto imagen de Dios. Si inteligencia y voluntad designan los actos de las potencias espirituales, en cambio la memoria en este contexto no se coloca al nivel del acto operativo, sino que es justamente la memoria sustancial.

Esta memoria abarca toda la asignación anterior, *mens, notitia et amor*, en cuanto son principio de los actos de intelección y de amor:

Como prueba Agustín en el *Sobre la Trinidad* l. XIV, decimos que entendemos y amamos algo, tanto cuando pensamos en ello, como cuando no pensamos en ello. Pero cuando están sin pensamiento, pertenecen sólo a la

⁶⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 7, ad 1: “Ad primum ergo dicendum quod esse nostrum ad imaginem Dei pertinet, quod est nobis proprium supra alia animalia; quod quidem esse competit nobis in quantum mentem habemus. Et ideo eadem est haec Trinitas cum illa quam Augustinus ponit in IX *De Trin.*, quae consistit in mente, notitia et amore.” Bofill solía destacar la conexión de las tríadas agustinianas modo, especie y orden (correspondiente a la bíblica número, peso y medida) con mente, noticia y amor; Cf. J. BOFILL I BOFILL, *Obra filosófica*.

⁶¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 7, ad 3: “Ex quo patet quod imaginem divinae Trinitatis potius ponit in intelligentia et voluntate actuali, quam secundum quod sunt in habituali retentione memoriae, licet etiam quantum ad hoc, aliquo modo sit imago Trinitatis in anima, ut ibidem dicitur. Et sic patet quod memoria, intelligentia et voluntas non sunt tres vires, ut in sententiis dicitur.”

memoria, que no es otra cosa, en sí misma, sino la retención habitual de la noticia y el amor⁶².

Esta memoria no es potencia⁶³, porque no es un accidente, y esto es así por su identificación con la mente, noticia y amor, que ya hemos demostrado que santo Tomás niega que pertenezcan al orden accidental. No queda sino que sea la misma subsistencia espiritual en cuanto es una *reditio super essentiam suam*.

Aquí es necesario hacer una aclaración sobre el sentido de “memoria” en santo Tomás. El sentido más propio de esta palabra, según nuestro autor, es el de la cognición de lo pretérito, que es propia de la *vis memorativa*, uno de los sentidos internos que captan las *intentiones quae per sensum non accipiuntur*⁶⁴. Se trata de una facultad que también poseen los animales, que está localizada en el cerebro y que no es espiritual, ni tiene *reditio* perfecta. Por extensión, se llama también “memoria” a la capacidad del intelecto posible de retener en forma de hábito las especies inteligibles⁶⁵. Como los objetos de la inteligencia están abstraídos de la materia, no están sujetos al cambio ni al tiempo y por eso esta memoria intelectual no capta el tiempo en su

⁶² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 7, ad 3: “Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus probat XIV *De Trin.*, intelligere dicimur et velle seu amare aliqua, et quando de his cogitamus, et quando de his non cogitamus. Sed quando sine cogitatione sunt, ad solam memoriam pertinent; quae nihil est aliud, secundum ipsum, quam habitualis retentio notitiae et amoris.”

⁶³ TOMÁS DE AQUINO, *Commentarii in quattuor libros Sententiarum*, lib. I, dist. III, q. 4, a. 1, in c.: “Respondeo dicendum, quod omnis proprietas consequens essentiam animae secundum suam naturam, vocatur hic potentia animae, sive sit ad operandum sive non. Cum igitur natura animae sit receptibilis in quantum habet aliquid de possibilitate, eo quod omne habens esse ab aliquo est possibile in se, ut probat Avicenna, et non sit impressa organo corporali, cum habeat operationem absolutam a corpore, scilicet intelligere; consequitur ipsam quaedam proprietas, ut impressa retineat. Unde dicitur, quod anima est locus specierum, praeter quam non tota, sed intellectus. Ista ergo virtus retinendi dicitur hic potentia memoriae. Ulterius, quia anima est immunis a materia, et omnis talis natura est intellectualis, consequitur ut id quod in ipsa tenetur ab ea intelligatur, et ita post memoriam sequitur intelligentia. Item, quia id quod intelligitur accipitur ut conveniens intelligenti, ideo consequitur voluntas, quae tendit in ipsum conveniens: nec potest ultra procedere; quia voluntas est respectu finis, cum ejus objectum sit bonum, et rei perfectio non extendatur ultra finem. Et secundum hoc sunt tres potentiae distinctae ab invicem, memoria, intelligentia et voluntas.”

⁶⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 4, co.

⁶⁵ TOMÁS DE AQUINO, Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 6; *De veritate*, q. 10, a. 2. Cf. M. F. ECHAVARRÍA, M. F. Memoria e identidad según santo Tomás de Aquino.

objeto. Los objetos de la inteligencia no son temporales sino *per accidens*. Sin embargo, sí hay una cierta percepción del tiempo del acto de entender, en la medida en que podemos recordar que hemos entendido algo previamente, y de esta manera se salva el aspecto temporal de la razón propia de memoria⁶⁶. En algunos lados, santo Tomás identifica esta memoria intelectual, que es la misma potencia que el intelecto posible, con la que aparece en la segunda asignación agustiniana de la imagen⁶⁷. Mientras la asignación perfecta sería la segunda, la primera, imperfecta, se referiría a las potencias y los hábitos. En la *mens*, considerada como una sola potencia como todo potencial, residirían los hábitos de la *notitia sui* y *amor sui*⁶⁸. De este modo, parecería que en santo Tomás no hay una *memoria sui* sustancial.

Consideramos, sin embargo, que esta interpretación no es exacta. Cuando santo Tomás dice que la *notitia* y el amor no pertenecen al orden de los accidentes, está claramente afirmando que son la misma mente en cuanto, por su inmaterialidad, es inteligible y amable en acto. Ahora bien, *mens*, *notitia* y *amor*, en cuanto idénticos a la sustancia espiritual, no son memoria como potencia, es decir como la facultad por la que recordamos, sino memoria como lo recordado o lo tenido en hábito (como cuando los recuerdos se llaman “memorias”). En cuanto la sustancia espiritual se tiene a sí misma, como recogida sobre sí misma, es memoria. De este mismo recogimiento sustancial se

⁶⁶ TOMÁS DE AQUINO, Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 6, ad 2.

⁶⁷ TOMÁS DE AQUINO, Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 7; *De veritate*, q. 10, a. 3.

⁶⁸ Sobre la *mens* como todo potencial, Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Commentarii in quattuor libros Sententiarum*, lib. 1, d. 3, q. 4, a. 2, ad 1: “Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur: tres potentiae sunt una mens, non est praedicatio essentialis, sed totius potestativi de suis partibus. Unde de potentiis imaginis propinquius et prius praedicatur mens: quia mentis, in quantum hujusmodi, sunt istae potentiae in quibus consistit integritas imaginis: et minus proprie vita, quae tamen includit potentias in generali, quae sunt principium operum vitae; et adhuc minus proprie dicuntur una essentia, in qua, secundum id quod est essentia, non includuntur potentiae, nisi sicut in origine, eo quod ab essentia oriuntur potentiae, in quibus attenditur imago. Totum enim potentiale, quasi medium est inter integrale et universale. Universale enim adest cuilibet parti subjectivae secundum esse et perfectam virtutem, et ideo proprie praedicatur de parte sua. Sed totum integrale non adest cuilibet parti, neque secundum esse, neque secundum virtutem. Non enim totum esse domus est in pariete, neque tota virtus; et ideo nullo modo praedicatur de parte. Totum autem potentiale adest cuilibet parti secundum se, et secundum aliquid virtutis, sed non secundum perfectam; immo secundum perfectam virtutem adest tantum supremae potentiae; et ideo praedicatur quidem, sed non adeo proprie sicut totum universale.” Las “tres potencias” agustinianas (memoria, inteligencia y voluntad), son una sola mente, tomando mente como todo potestativo o potencial. Atiéndase a que aquí se habla de la segunda asignación de la imagen, no de la primera.

sigue también la presencia inmediata de la sustancia espiritual a sus potencias, inteligencia y voluntad. Y por eso, la mente está contenida en su propia inteligencia como una noticia habitual para ella y correlativamente el amor está contenido en la potencia de la voluntad. En este caso, la memoria sí designa la potencia, o las potencias (intelecto posible y voluntad). Sin embargo, aun en este caso los hábitos de *notitia* y *amor* siguen sin ser accidentes, a diferencia de los hábitos conseguidos por la actividad natural de la inteligencia y la voluntad. Son la misma sustancia espiritual que por su espiritualidad es para sí cognoscible y amable⁶⁹. De esta manera, podríamos decir tal vez que la noticia y el amor sustanciales (es decir la sustancia espiritual en cuanto inteligible y amable en acto) son justamente la condición de posibilidad y raíz de la que emanan estas potencias (que sí son accidentes en la creatura), las que, por su carácter reflexivo, siempre tienen presente en su operar su origen sustancial. Por eso, en todo acto de inteligencia, además del objeto la mente se percibe o siente a sí misma como raíz del acto, y en todo acto de amor la voluntad no deja de tenerse presente a sí misma como algo radicalmente amado.

Es verdad que esta acepción de memoria conserva menos de la razón propia de memoria incluso que la memoria intelectual, pero todavía se puede llamar memoria, en la medida en que hay una conservación de una especie inteligible, es decir, la misma sustancia de la mente que hace las veces de la especie.

Conclusiones

Ser persona es estar constituido en dignidad. Esta dignidad tiene un fondo misterioso porque hunde sus raíces en las Personas divinas y su modo inefable de subsistir en su acto de Ser infinito. En todo caso, podemos decir que el subsistir personal implica no sólo la inmaterialidad, sino, por ello, la infinitud. Cuando decimos persona, estamos diciendo “algo

⁶⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Commentarii in quattuor libros Sententiarum*, lib. 1, d. 3, q. 5, a. 1, ad 1: “Ad primum ergo dicendum, quod ad esse habitus intellectivi duo concurrunt: scilicet species intelligibilis, et lumen intellectus agentis, quod facit eam intelligibilem in actu: unde si aliqua species esset quae in se haberet lumen, illud haberet rationem habitus, quantum pertinet ad hoc quod esset principium actus. Ita dico, quod quando ab anima cognoscitur aliquid quod est in ipsa non per sui similitudinem, sed per suam essentiam, ipsa essentia rei cognitae est loco habitus. Unde dico, quod ipsa essentia animae, prout est mota a seipsa, habet rationem habitus. Et sumitur hic notitia materialiter pro re nota; et similiter est dicendum de amore.”

completo y distinto que subsiste con perfección infinita”. En las creaturas esta infinitud es participada y *secundum quid*, en Dios es imparticipada y *simpliciter*.

Por esta infinitud, el subsistente personal no sólo tiene una infinita apertura cognoscitiva y volitiva “objetivas”, sino que tiene una completa colocación en sí misma, que santo Tomás, siguiendo a Proclo, llama *reditio ad seipsum*. Este regreso o conversión a sí mismo no sólo se da a nivel operativo, en la operación intelectual por la que se conoce la propia esencia, y en la operación volitiva consiguiente, sino también, consecuentemente y como fundamento de la reditio operativa, a nivel entitativo. Para una persona subsistir en sí es volver ilimitadamente sobre sí misma. Por eso, subsistir es, para ellas, tener memoria perpetua de sí.

De esta *memoria sui* sustancial, en cuanto *notitia*, procede la potencia intelectual al acto de *intelligentia*, que profiere el *verbum cordis*, la palabra del corazón, una palabra que espira *amor* (*Verbum spirans amorem*⁷⁰). De esta manera, la memoria sustancial puede ser considerada también como “corazón”. Subsistir como persona es tener un corazón. Las personas son realidades profundas, que tienen un núcleo íntimo luminoso y cálido, que tienen corazón. Si se olvida esta verdad profunda, se trata a la persona como un ente físico más, como instrumento para fines pragmáticos y la vida se despersonaliza, se vacía y pierde su sentido. De allí la importancia de recordar que los seres humanos, en cuanto somos personas, somos “id quod est perfectissimum in tota natura”⁷¹.

Martín F. Echavarría
Universidad Abad Oliba (Barcelona)
echavarría@abatoliba.edu

Referencias bibliográficas

- BOFILL I BOFILL, J. (1956). Para una metafísica del sentimiento I. Dos modos de conocer. *Convivium*, 1, 19-54.
— (1967). *Obra filosófica*. Barcelona: Ariel.

⁷⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 43, a. 5, ad 2.

⁷¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, co.: “Respondeo dicendum quod persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura”.

BOYER, CH. (1924). Le sens d'une texte de Saint Thomas: *De Veritate*, 1, 9. *Gregorianum*, 5, 424-443.

CANALS VIDAL, F. (1981). *Cuestiones de fundamentación*. Barcelona: Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona.

— (1987). *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: Promociones Publicaciones Universitarias.

DEGLI'INNOCENTI, U. (1967). *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*. Roma: Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense.

DEWAN, L. (2011). A note on Thomas Aquinas on Virtus Essendi. *The Thomist*, 75, 637-651.

ECHAVARRÍA, M. F. (2002). Memoria e identidad según santo Tomás de Aquino. *Sapientia*, 57, 211, 91-112.

— (2009). Virtud y ser según Tomás de Aquino. *Espíritu*, 58, 138, 9-36.

— (2013). La cantidad virtual (*quantitas virtualis*) Tomás de Aquino. *Logos. Anales del seminario de metafísica*, vol. 46 (en prensa).

FORMENT, E. (1982). *Ser y persona*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona.

— (1984). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.

GARDEIL, A. (1923). La perception expérimentale de l'ame par elle-même d'après Saint Thomas. *Mélanges Thomistes*. Paris: Vrin, 219-236.

— (1927). *L'estructure de l'âme et l'expérience mystique*. Paris: Gabalda.

GILSON, E. (1964). Virtus essendi. *Mediaeval Studies*, 26, 1-11.

MILLÁN-PUELLES, A. (1995). *El valor de la libertad*. Madrid: Rialp.

NEUMAN, M. R. (2013). *Metafísica de la inteligibilidad y la autoconciencia en Tomás de Aquino*. Pamplona: Universidad de Navarra (Tesis de Doctorado inédita).

O'ROURKE, F. (1991). Virtus Essendi: Intensive Being in Pseudo-Dionysius and Aquinas. *Dionysius*, 15, 31-80.

PEGUEROLES, J. (1985). *San Agustín. Un platonismo cristiano*. Barcelona: Promociones Publicaciones Universitarias.

VV.AA. (1985), *Homenatge a Jaume Bofill*. Barcelona: R. Aliet.

SEGURA, C. (1991). *La dimensión reflexiva de la verdad. Una interpretación de Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa.

Los textos en latín de santo Tomás están tomados de <<http://www.corpusthomicum.org/>> [11/07/2013]. La traducción al español es propia.