

El autoconocimiento del yo según Santo Tomás

Antonio Prevosti Monclús

I. Introducción

En el momento inaugural de esta Jornada de Estudios Tomísticos, a cuya organización agradezco el honor de haber sido invitado, me ha parecido interesante ofrecer, a modo de obertura, una consideración en torno al autoconocimiento del yo en Santo Tomás, tema que tiene un cierto carácter nuclear, o mejor axial, para la materia de la Jornada, en el sentido de que desde él pueden irradiar incursiones que nos introducirán muy directamente en los problemas diversos que van a plantearse estos días.

Admito que, en cierto sentido, quizás debería haber titulado mi ponencia “El autoconocimiento del yo según Francisco Canals”, en vez de “en Santo Tomás, pues sobre todo me apoyaré en Canals para mi exposición. Pero mi pretensión no es hacer una exposición de historiador, sino doctrinal o temática, y aquel título creo que habría sugerido demasiado un enfoque de historiador.

“Autoconocimiento del yo” no es una expresión propia del Doctor Angélico, pero creo que es expresiva para indicar con suficiente claridad el sentido particular en que voy a hablar sobre “autoconocimiento”. En efecto, “autoconocimiento”, “conocimiento de sí mismo”, se dice en muchos sentidos.

El imperativo “conócete a ti mismo”, célebre por la inscripción que lo ostentaba en Delfos, es un cierto lugar común, que podemos hallar repetido incluso más allá de la tradición filosófica occidental en muy diversas sabidurías de otras raíces culturales.¹ Y sin embargo, no sabemos con precisión

Artículo recibido el día 1 de septiembre de 2014 y aceptado para su publicación el día 1 de octubre de 2014.

a qué tipo de conocimiento de sí mismo se refiere, aunque podamos especular acerca de ello. Parece que Sócrates lo interpreta como conocimiento reflexivo acerca del propio saber o no saber, y, por tanto, acerca de la propia finitud humana. Pero muy bien podría entenderse como una máxima práctica, de conocimiento de las propias virtudes y vicios, de las propias capacidades y defectos, para alcanzar aquella sabiduría práctica que es la prudencia en todos los órdenes de la vida.

En cambio, aquí, diciendo “autoconocimiento del yo” nos referimos a lo radical del conocimiento de sí mismo y a aquello que ha sido tomado en muchas ocasiones por lo más inmediato y evidente, por lo que debía empezar toda consolidación filosófica del saber.²

Hemos dicho que “autoconocimiento del yo” no es una expresión propia del Doctor Angélico —él escribe propiamente sobre el “conocimiento del alma por sí misma”, y usa expresiones tales como “la mente se conoce a sí misma”, o, lo que es lo mismo, “el entendimiento se conoce a sí mismo”; aunque también incluye en ello que “alguien se percibe como teniendo alma, viviendo, siendo, etc.” Este conocerse el alma a sí misma, como advierte Santo Tomás, se dará también en diversos sentidos; pero dejamos ya establecido que es a esto mismo a lo que nos referimos con la expresión de nuestro título, “autoconocimiento del yo”.

He aquí lo que nos induce a estudiar esta cuestión: Se trata de algo bien sabido: en la modernidad, con el giro cartesiano hacia la subjetividad trascendental (así la denomina Husserl),³ el autoconocimiento del yo ha sido considerado como la primera evidencia indudable sobre la que debería fundarse el edificio del saber. Sin embargo, este proyecto se ve frustrado en cuanto que, de forma característica, muy rápidamente le siguen, como inevitables a partir de tal planteamiento, argumentaciones que cuestionan la cognoscibilidad del yo, que afirman el carácter facticio o incluso ficticio de tal noción, y desembocan en una disolución de la unidad del sujeto cognoscente. En muy diversos modos y contextos, pero recordemos sólo a título de posiciones paradigmáticas: Hume, Kant, Sartre.

Las consecuencias deplorables de esta pérdida del yo, no sólo en el orden teórico, sino también en lo que alcanza al orden práctico y a la vida de la

¹ Cf. la constatación de esto en S. JUAN PABLO II, encíclica *Fides et ratio* § 1a.

² Así DESCARTES en sus *Reglas*, regla VIII: “nada puede ser conocido antes que el entendimiento, ya que de él depende el conocimiento de todas las demás cosas, y no al revés.” (AT X, 395).

³ E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas* § 2.

humanidad occidental contemporánea, son suficientemente conocidas. El desconocimiento del alma conlleva una deformación completa de la antropología; la negación de la substancialidad del ser humano la elimina por completo, o al menos la reduce a un conocimiento meramente empírico, accidental y variable sobre lo que el hombre es. Todo ello deja en la más absoluta problematicidad e incerteza la libertad y el orden moral entero. El hombre actual se encuentra en una desorientación profunda, se siente necesariamente perdido, si no cae en la tentación de hallar precisamente en esta nada la ocasión de afirmar su voluntad como originaria y fundante, sin condicionamientos previos. Es bien manifiesto que semejante panorama reclama una reconsideración global del orden entero del saber, pero que en dicha reconsideración debe ocupar un lugar especial lo que afecta al ser mismo del hombre y, por ello, una reflexión sólidamente fundamentada acerca de nuestra naturaleza y las bases de nuestro autoconocimiento, parece especialmente patente. Como apunta Francisco Canals, es necesario que el saber vuelva a ordenarse a aquello a lo que está naturalmente destinado, que es la perfección del hombre.⁴

En el diálogo del tomismo del siglo XX con las grandes filosofías modernas, algunos creyeron poder refundar el saber en base a un “cogito” tomista, pero, en sentido estricto, la idea no logró imponerse.⁵ La posición tomista acerca del *primum cognitum* y la ordenación del entendimiento humano al conocimiento de las esencias de las cosas materiales como a su objeto propio y proporcionado, fue defendida y se ha mostrado sólida e irrefutable. En particular, se hizo notar que la pretensión cartesiana equivalía a identificar el entendimiento humano con un entendimiento de tipo angélico.⁶ Sin embargo, convendría preguntarse por el fundamento que puede haber

⁴ F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, 658. Cf. STO. TOMÁS, *In Metafisica*. Proemio.

⁵ Paradigmáticas son las posiciones del cardenal MERCIER, de Mr. NOËL y del p. PICARD, S.I., en favor de fundar la metafísica en un cogito que supere la duda metódica. Otros representantes clásicos de la primacía de la crítica o la teoría del conocimiento en el tomismo fueron ROLAND-GOSSELIN (*Essay d'une étude critique de la connaissance*, París, VRIN, 1932) y F. VAN STEENBERGHEN (*Épistémologie*, Lovaina y París, 1956). El principal opositor a estas posiciones ha sido E. GILSON, a quien siguen TONQUÉDEC, Y. SIMON. Para los autores anteriores a 1950, véase G. VAN RIET *L'épistémologie thomiste. Recherches sur le problème de la connaissance dans l'école thomiste contemporaine*. También puede consultarse R. VERNEAUX, *Epistemología general o crítica del conocimiento*, 10-12; A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ *Tratado de metafísica. Ontología*, 21-40.

⁶ J. MARITAIN, “Descartes ou l'incarnation de l'Ange”.

dado lugar a esta confusión. Es decir, en cuanto que el ángel es más perfecto que el hombre, cabe pensar que en el conocimiento humano se dé cierta semejanza analógica con el conocimiento angélico y que de algún modo el conocimiento de sí mismo tenga un papel fundante y constitutivo también para el hombre. Efectivamente, a raíz de aquellas discusiones se fue haciendo patente de un modo nuevo que hay que atribuir al conocimiento del alma por sí misma un lugar, en el orden del saber, que no es el de un mero tipo particular de conocimiento entre otros, sino que forma parte esencial de lo que es el conocimiento intelectual y pertenece intrínsecamente a lo más nuclear de lo que es el conocimiento como tal. Este es uno de los puntos en que ha insistido Francisco Canals en sus estudios sobre la naturaleza del conocimiento, y es lo que a continuación deseamos exponer. Es decir, vamos a intentar mostrar que el papel del conocimiento de sí mismo, también en el caso del ser humano, sin ser el punto de partida del saber, tiene en la gnoseología de Santo Tomás una especial relevancia y cierto carácter fundamental, cuyo desconocimiento puede llevar a la esterilidad de cualquier intento de polémica y refutación de los subjetivismos e idealismos característicos del pensamiento moderno.

II. Distinciones de Santo Tomás

A este fin, tenemos que empezar poniendo por delante las distinciones que Santo Tomás traza en el seno de la noción de "autoconocimiento del alma".

En primer lugar, dice repetidamente el Aquinate, basándose en San Agustín, que hay que distinguir dos tipos de conocimiento del alma por sí misma. Estos a su vez se subdividen cada uno, resultando un cuadro de cuatro tipos. Los dos tipos básicos de autoconocimiento del alma son, dicho del modo más abreviado, el conocimiento existencial de la propia alma y el conocimiento esencial de la naturaleza del alma. He aquí uno de los textos básicos en que Santo Tomás presenta esta doctrina:

Hay un doble conocimiento del alma por parte de cada cual, como dice Agustín en el libro IX *De Trinitate*. Uno, por el cual cada alma se conoce sólo en cuanto a lo que le es propio, y otro, por el que el alma es conocida en cuanto a lo que es común a todas las almas. Este conocimiento que se tiene de modo común respecto de todas las almas, es aquél por el que se conoce

la naturaleza del alma; en cambio el conocimiento que tiene alguien acerca del alma en cuanto a lo que le es propio a él, es el conocimiento del alma según que tiene ser en tal individuo. De modo que por este conocimiento se sabe si el alma es, como cuando alguien percibe que tiene alma; en cambio, por el otro conocimiento se sabe qué es el alma y cuáles son sus accidentes por sí. (*De Ver.* X, a. 8, c)

En la *Suma Teológica*, santo Tomás añade una importante nota distintiva a esta división, a saber, que el primer modo de conocimiento es inmediato y basta para él la mera presencia de la mente, por la que ésta se percibe a sí misma, mientras que en el segundo modo hace falta una “diligente y sutil investigación”, que no todos logran culminar.⁷

Para comprender adecuadamente esto que vamos a ver, notemos el principio que ante todo santo Tomás establece respecto al autoconocimiento del alma en general: “Nuestro entendimiento no se conoce a sí mismo por su esencia, sino por sus actos.” (*S. Th.* I, q. 87, a. 1, c.) Lo que se afirma no es que el hombre no sea capaz de conocer su propia esencia, sino que no es directamente por medio de la esencia que se conoce. En esta incapacidad se distingue, como entendimiento humano, del entendimiento angélico, y también del divino, que se conocen por su propia esencia. Si el alma humana se conociera a sí misma por su misma esencia, no en el sentido de ser la esencia lo que conoce, sino en el sentido de que fuese mediante la esencia que se conociera, entonces el alma se estaría entendiendo siempre en acto, su esencia sería para ella un *per se notum* y sería lo primeramente conocido y el principio del conocimiento de todo lo demás.⁸ Si así lo sostuviéramos, la estaríamos asimilando a un entendimiento angélico, pero ello supondría en ella un subsistir en sí misma propio de la substancia inmaterial, incompatible con el carácter propio del alma humana, a la que compete ser forma de un cuerpo y constituir un compuesto en su unión con la materia. Sin profundizar ahora en la cuestión, dejemos apuntado que el alma humana, por su lugar ontológico en la escala de los seres, perteneciente a la constitución de un ente material, es, como enseña Aristóteles, pura potencia en el orden de lo intelectual,⁹ y no se conoce inmediatamente a sí misma por

⁷ Sobre este punto puede verse CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, I parte, cap. 2, la sección acerca de la “Duplex cognitio”, 93-100.

⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, 46, 2228 y 2231.

⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Anima* III, 4, 429a 15-24; 429b 30- 430a 1.

su esencia, antes necesita recibir a través de la sensibilidad las formas que actúen su potencia intelectual.

Por ello, el alma se conoce a sí misma por sus actos, tanto en cuanto a su esencia como en cuanto a su existencia. En base a este presupuesto se entenderá correctamente lo que dice santo Tomás. Volvamos pues a la *duplex cognitio* del alma y leamos el texto en que se explica esta importante diferencia:

Hay una diferencia entre estos dos conocimientos. Pues para tener el primer modo de conocimiento de la mente basta la presencia de la misma mente, que es el principio del acto por el cual la mente se percibe a sí misma. Y por lo tanto decimos que se conoce por su presencia. Pero para tener el segundo modo de conocimiento de la mente, no basta su presencia, sino que se requiere una inquisición diligente y sutil. Por ello, muchos ignoran la naturaleza del alma, y muchos erraron también acerca de la naturaleza del alma. (*S. Th.* I, q. 87, a. 1, c.)

Más adelante volveremos sobre esta “presencia” de la mente por la que “se percibe” a sí misma en su existencia individual de modo inmediato, siempre que está en acto de conocer algo.

Prosigamos ahora con las ulteriores distinciones que propone Santo Tomás y que nos llevarán al cuadro de los cuatro modos de conocimiento de sí que antes hemos anunciado. En primer lugar, el conocimiento particular y existencial por el que cada uno percibe que tiene entendimiento y que tiene alma intelectual, puede ser actual o habitual. En segundo lugar, el conocimiento de tipo universal acerca de la naturaleza del alma, se puede considerar en su mera aprehensión, o en el juicio acerca del alma. De ahí que los cuatro tipos de autoconocimiento que el Aquinate distingue pueden resumirse así:

1. La actual percepción de la propia existencia
2. Una conciencia habitual de la propia existencia
3. La aprehensión de la naturaleza del alma
4. El juicio sobre la naturaleza del alma tal como la aprehendemos

Puesto que no hay todavía verdad o falsedad en la simple aprehensión si no hay juicio, propiamente es en el cuarto modo de conocimiento, en el juicio por el que afirmamos que tal cosa es el alma o que le pertenece tal o tal predicado, donde se da el pleno y más perfecto conocimiento del alma y, por tanto de sí mismo, que se sitúa en el orden de la verdad en sentido propio.

III. Autoconocimiento en la línea de la esencia

Santo Tomás distingue, en el conocimiento esencial del alma, lo referente a la aprehensión y lo que pertenece al juicio, por las exigencias de su discusión con las objeciones y opiniones diversas a propósito de la cuestión de si el alma se conoce por su esencia. Para el juicio, afirma, remitiéndose a san Agustín, se requiere “la contemplación de la verdad inviolable”. Santo Tomás aclara, al respecto, que no se trata de una contemplación directa de la verdad ejemplar en el entendimiento divino, sino de una semejanza de la misma impresa en nuestra alma.¹⁰ Esto tampoco debe entenderse en el sentido de un innatismo, sino por la posesión en el alma del hábito de los primeros principios evidentes. Ahora bien, para alcanzar dicho juicio sobre la naturaleza del alma, en que consiste la más perfecta posesión de la verdad acerca de ella, es obvio que hay que suponer la aprehensión que hemos enumerado como el tercer modo de autoconocimiento del alma, y todo el proceso que lleva a ella según santo Tomás, de manera que todo lo que se dice del tercer modo pertenece también al cuarto.

La primera tesis capital de santo Tomás acerca de este conocimiento que puede alcanzar a tener el alma acerca de su propia naturaleza, es que se produce por medio de especies inteligibles, abstraídas de los sentidos. Así interpreta el Aquinate lo que Aristóteles afirma en el *De anima*, que “el intelecto es inteligible igual como lo son las cosas inteligibles” (*De an.* III, cap. 4, 430 a 2-3). No repugna, pues, que el entendimiento tenga carácter de objeto para sí mismo, siendo constituido como tal por la actualidad de una especie inteligible que recoge, por así decir, su naturaleza.

Ahora bien, se nos podría presentar una duda, que requiere una aclaración. ¿Cómo pueden ser adecuadas las especies abstraídas de las imágenes que proceden de los sentidos, para representar la naturaleza del alma intelectual, cuyas operaciones y cuyo ser trasciende lo corporal y material? ¿Se trata realmente de un “concepto” de alma? Y si así es, ¿de cuál concepto? Hemos de notar ante todo, para evitar malos entendidos, que no podemos pensar en la definición aristotélica del alma como “entelequia primera de un cuerpo natural organizado”. Sería plausible suponer, dado que hablamos

¹⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 87, a. 1, c., donde dice “Sed verum est quod iudicium et efficacia huius cognitionis per quam naturam animae cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, sicut supra dictum est. Etc.”

del conocimiento de la naturaleza del alma, que de lo dicho por esa definición es de lo que se trata. Pero ante todo hay que notar que esa definición es común a todos los vivientes, vegetales, animales y humanos. En cambio santo Tomás se refiere exclusivamente al alma intelectual. Por doquier, donde leemos “alma”, en estos textos, hay que entender “alma intelectual” —y por esto muchas veces dice santo Tomás en vez de “alma”, “mente” —.

En cambio, nos acercáramos mucho más a lo que entraña el autoconocimiento del alma intelectual o mente en cuanto a su naturaleza universal, si pensáramos en la segunda definición que da Aristóteles en el capítulo 2 del libro II del *De anima*, que reza así: “aquello por lo que vivimos, sentimos, nos movemos y razonamos primeramente”.¹¹ Aquí se trata ciertamente del alma humana, del alma intelectual, pues se alude al razonar (gr. *διανοεῖν*, que se podría traducir también como “entender”), que es obra del entendimiento. Pero hay algo más que distingue a esta definición en relación con la primera. Ya llama la atención el hecho de que en la primera definición hay un término explícito, “acto” (gr. *ἐντελέχεια*), en el papel de género, mientras que en la segunda no aparece como género más que un mero pronombre completamente indeterminado: “aquello” (gr. *ὃ*). Además, la primera, que define el alma como forma, se mueve en la línea substancial del compuesto hilemórfico y concibe al alma en su papel informador y vivificante del cuerpo. En cambio la segunda considera el alma sólo por referencia a sus actos u operaciones, vivir, sentir, entender. Se puede suplir el género que queda inexpresado en esta definición con la palabra “principio”, palabra sustentada por el adverbio *πρώτως* (“primeramente”) que Aristóteles incluye en su definición, y así decimos que el alma es el principio del vivir, sentir, entender, etc. Sin embargo queda el hecho de que definimos el alma de un modo relativo (todo principio es principio de algo), por su referencia a los actos que de ella emanan.

El alma es aquello por lo que entendemos. Si entendemos qué es entender, entenderemos esta definición del alma intelectual. Y ¿qué es entender? ¿De dónde tomamos nuestra noción de lo que sea entender? No de la operación de los sentidos, al menos directamente, sino del hecho de que en todo entender algo, entendemos que entendemos.¹² Y en este “entender que entendemos” hay que distinguir algo que pertenece al primer modo

¹¹ ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ὃ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρῶτως.

¹² Cf. ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 4, 429b 9: “y entonces, él (el intelecto) es capaz de inteligirse a sí mismo”; S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, X, caps. 10 y 11: “Intelligo me intelligere”; TOMÁS DE AQUINO, I, q. 87, a. 3, c.: “Hoc igitur est quod primum de intellectu intelligitur, scilicet ipsum ejus intelligere.”

de autoconocimiento del alma y algo que pertenece al segundo modo. En efecto, “entendemos que entendemos” implica por un lado la percepción de sí mismo como entendiendo en acto, a la que pertenece igualmente que nos experimentamos como viviendo y como teniendo ser. Por otro lado, implica la comprensión de lo que sea entender, aunque esta comprensión puede darse de un modo confuso e implícito, si no hemos estudiado nunca la naturaleza del entender, o puede ser una comprensión más o menos formada y expresa, si la hemos pensado alguna vez o la hemos estudiado. Por ejemplo: si hemos aprendido a distinguir el conocimiento sensible del intelectual, y a distinguir una volición de un juicio, etc.¹³

Sea como fuere, con la noción que poseamos de la naturaleza del entender, que supone en el alma una especie inteligible, nos es posible entender ya la esencia de la mente. Si nuestra comprensión de lo que es el entender y lo que pertenece a la vida racional es suficientemente perfecta y completa, nuestra comprensión de la naturaleza de la mente será también perfecta y completa. Notemos, sin embargo que aún así, la mente, lo que en términos modernos llamaríamos el yo, no es conocido más que como una X en una proporción analógica.

Dice santo Tomás en *De Veritate*:

A lo noveno hay que decir que el alma no se conoce por una especie abstraída de las cosas sensibles, si se entiende que dicha especie sea una semejanza del alma. Puesto que, considerando la naturaleza de la especie que se abstrae de las cosas sensibles, se encuentra la naturaleza del alma en que dicha especie es recibida, de modo semejante a como se conoce la materia a partir de la forma. (*De Ver. X*, a. 8, ad s.c. 9)

Es decir, la naturaleza del alma intelectual viene a sernos conocida por su referencia a las especies inteligibles, al considerar la naturaleza de éstas y entenderlas como recibidas en aquélla. El alma intelectual aparece pues como recipiente, y es por ello que Santo Tomás compara con el modo de conocer la materia por su relación a la forma.

¹³ CANALS sitúa el “entender que entendemos” en la dimensión o vertiente consciente, existencial e íntima del conocimiento humano, y aclara que aquí da al término entender “la acepción del conocimiento ejercido de la propia actualidad cognoscitiva, anterior y fundante respecto a su ulterior y reflexiva objetivación”; F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, 450. Según nuestra interpretación, hay que atribuir al “entender” reflexivo la doble dimensión existencial y esencial, para que el hombre sea capaz de conocer la naturaleza del entendimiento, a la vez que se conoce a sí mismo como sujeto inteligente.

Sabemos, en efecto, que la materia prima no es inteligible por sí misma, por ser pura potencia, y sólo se alcanza cognoscitivamente a través de una analogía de proporcionalidad que Aristóteles formula explícitamente en el libro I de la *Física*:

La naturaleza subyacente, por otra parte, es cognoscible por analogía: pues como el bronce es a la estatua, o la madera a la cama, o la materia y lo informe antes de tomar forma a cualquiera de las demás cosas que tienen forma, así es ella a la substancia, al este algo y a lo ente. (*Física* I, cap. 7, 191 a 7-11)

El propio Aristóteles dice que el entendimiento “no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencia” (*De an.* III, cap. 4, 429 a 21s.), y lo compara expresamente con la materia, al distinguir los dos intelectos y afirmar que “existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas.” (*De an.* III, cap. 5, 430 a 14s.).

Santo Tomás recoge esta doctrina bien claramente: “El entendimiento humano se ha en el género de las cosas inteligibles como ente solamente en potencia, igual que la materia prima se ha en el género de las cosas sensibles; por lo cual se lo denomina *posible*.” (*S. Th.* I, q. 87, a. 1, c.)

Esta es la razón por la cual no es inteligible en cuanto entendimiento, hasta que no sea puesto en acto, lo cual se da con el acto de entender y la presencia de una especie inteligible en él, que viene a ser como la forma que hace en acto la materia.

La dificultad para conocer lo que es el entendimiento es semejante a la dificultad de entender la materia. Es natural, por consiguiente, que los sistemas filosóficos univocistas, que desconocen la analogía, que no son capaces de trabajar con la noción de potencia, sean incapaces de entender adecuadamente la mente humana y se vean tan fácilmente llevados a negar incluso del todo la posibilidad de tal conocimiento. Es característico de los empiristas como Locke y Hume afirmar que el yo (*self*) es un algo desconocido que debemos suponer que es el sujeto de las ideas, de las percepciones y de los actos de conciencia. Y mientras Locke todavía admite que algo de ello tiene que haber en la realidad, Hume decididamente niega que sea correcto hablar del yo como de algo más que el haz de percepciones que se suceden en la conciencia, “como en un teatro”.¹⁴

¹⁴ J. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding* II, cap. 23, § 15. D. HUME, *A Treatise of Human Nature* I, 4, 6, §§ 2-4.

Quizás también se podría tomar de aquí un argumento más para mostrar la importancia de que la gnoseología se vea precedida por estudios filosóficos previos; en este caso diríamos que conviene haber atendido al cambio en la naturaleza y haber resuelto la dificultad eleática con la composición hilemórfica del ente móvil, para hallarse en condiciones de abordar la cuestión más difícil de la naturaleza del alma y sus facultades, especialmente las intelectuales.

Terminamos esta parte dedicada al autoconocimiento del alma en cuanto a su naturaleza esencial señalando dos cosas:

Una, es que toda disquisición teórica, como la que hace santo Tomás en sus escritos, o la que estamos llevando a cabo nosotros ahora, acerca de conocimiento del alma, incluso la que se refiere a la autoconciencia existencial y al conocimiento habitual de sí misma que el alma tiene de sí en cuanto tiene ser en tal individuo, pertenecen al cuarto modo, es decir al juicio acerca de la naturaleza del alma. Ello es patente al menos por una doble razón: por un lado, porque dicho conocimiento tiene el carácter de universalidad propio del tercero y del cuarto modo (así, cuando en mi disquisición me refero al individuo que percibe en su intimidad su propia e incommunicable existencia, expreso un juicio de validez universal). En segundo lugar, porque lo que se expone en tales disquisiciones es fruto de una diligente y sutil investigación, y no algo inmediatamente percibido y experimentado en cualquier acto de pensar y entender.

Lo segundo que queremos señalar es que santo Tomás atribuye a este conocimiento de la naturaleza del alma intelectual un determinado, aunque particular, papel de principio en relación con otros conocimientos, a saber, los que se refieren al orden espiritual y a las substancias separadas y, por lo tanto, también al conocimiento de Dios. En *C. G. III* podemos leer:

Así pues, también acerca de las substancias separadas, (nuestra mente) conociéndose a sí misma, conoce el hecho de que son (*quia sunt*), no lo que son (*quid sunt*), que es lo que sería entender dichas substancias. Y si conocemos acerca de las substancias separadas el hecho de que son ciertas substancias intelectuales, sea por demostración, sea por fe, no podríamos tener ni uno ni otro conocimiento, si nuestra alma no conociese a partir de sí misma qué es ser intelectual. Por lo tanto, hay que usar el saber acerca del entendimiento del alma como principio para todas las cosas que conocemos de las substancias separadas. (*III C.G. cap. 46, 2235*)

Tal conocimiento de las substancias separadas es sumamente imperfecto. Se limita a su existencia y, en la línea de la esencia, sólo a algo remotamente genérico, es decir, a su naturaleza intelectual. Por ello, el Doctor Angélico rehúsa denominarlo “intelección”, que implicaría un conocimiento suficiente de sus esencias.

IV. Autoconocimiento del alma en su singularidad

Además del conocimiento de tipo universal que el alma tiene de sí misma cuando conoce su naturaleza esencial, existe, como avanzamos al principio, otro modo de autoconocimiento del alma, por el que ella se conoce en su singularidad como que tiene ser en tal individuo. A éste vamos a dedicar ahora el resto de nuestra exposición. Notemos ante todo que se trata de un conocimiento intelectual, no sensible, aunque, en lo que a primera vista puede parecer paradójico, presente las características de una percepción o una experiencia, y se refiere a un singular. Francisco Canals lo introduce, en su obra *Sobre la esencia del conocimiento*, con las siguientes palabras:

Hay otro modo o vertiente del conocimiento intelectual que el hombre tiene de sí mismo como sujeto intelectual. Cada hombre se posee conscientemente a sí mismo por un conocimiento que le es propio e individual. Apoyándose en San Agustín, recuerda Santo Tomás que cada uno sabe de sí mismo lo que dentro de él se ejerce u obra según un modo de conocer tal que cualquier otro hombre puede ciertamente “creerle” si de él habla, pero que sólo él posee por sí mismo. Este modo de conocimiento, en contraste con la intelección objetiva universal, esencial, de la naturaleza de la mente, tiene por contenido en cada caso el alma intelectiva o mente de cada hombre según aquello que le es propio como individuo. Es, pues, un conocimiento, por el entendimiento, de la misma singularidad de cada individuo pensante. (*Sobre la esencia del conocimiento*, 96)

La referencia a San Agustín es obligada: los textos en los que el de Hipona se opone al escéptico afirmando que “si duda, vive; si duda, recuerda su duda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe”, etc., son merecidamente célebres, por su fuerza, por su justeza y por su riqueza de contenido. Pero notemos que

con ellos no sólo triunfa sobre el escéptico, sino que san Agustín quiere establecer sólidamente que el alma se conoce a sí misma. “Todas las mentes se conocen y están ciertas de sí mismas” (*De Trin.* X, 10, 14), precisamente porque en todos estos actos está el alma “presente a sí misma”, como dice san Agustín.

Este modo de conocimiento no es, pues, una forma de conocimiento separado o autónomo, sino que es un conocimiento que siempre acompaña a los actos de pensar o de querer del alma intelectual. Podríamos decir que es como la vertiente reflexiva inseparable de los actos objetivos del entendimiento, por la cual entendemos algo y sabemos que nosotros entendemos.¹⁵

Dice santo Tomás que para poseer este modo de conocimiento de la mente “basta la presencia de la misma mente, que es el principio del acto desde el que la mente se percibe a sí misma. Y por ello decimos que se conoce por su presencia.” (*S. Th.* I, q. 87, a. 1, c.).

Fijémonos en esto: decimos que el alma se conoce por su presencia a sí misma y que su presencia basta, pero ello no sin el acto de entender algo, lo que sea, en el que dicha presencia se patentiza. El bastar de la autopresencia del alma no es absoluto; se refiere a que no hace falta ningún rodeo, ninguna inquisición ulterior; pero sin el acto de entender algo, la mera presencia del alma no le sería suficiente para darse cuenta de sí misma. Y ello es así por el carácter potencial del entendimiento humano, que necesita ser actualizado por las especies inteligibles.

Canals usa la palabra “conciencia” para referirse a este conocimiento en el que el cognoscente se posee a sí mismo según su ser, sea a nivel sensible o a nivel intelectual.¹⁶ En el nivel intelectual, y de acuerdo con lo que acabamos de decir, habrá que caracterizar la conciencia como un conocimiento inmediato, íntimo e indubitable de sí mismo en cuanto existente y pensante. Canals rehúsa denominarlo “intuición intelectual”, a pesar de que no sólo es un conocimiento intelectual, sino que también es inmediato. La razón es que el término “intuición” se suele entender preferentemente en la línea de la esencia, como un conocimiento inmediato de contenidos inteligibles, lo cual supondría una sugerencia errónea en este caso. En su lugar propone

¹⁵ Al llegar a este punto (*Sobre la esencia del conocimiento*, 361), Canals remite a Jaime Bofill, aunque sin dar la referencia. Sin duda debe tratarse de la obra de J. BOFILL, *La escala de los seres*, Barcelona, 1950, 110-114, que contiene una exposición de gran interés para la cuestión que estamos tratando.

¹⁶ F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, 360.

Canals, como nueva terminología, llamarlo “conocimiento como experiencia inmediata” o “inmediatamente perceptivo de la realidad conocida según su ser”, en oposición al conocimiento que en la tradición escolástica se llamó “notitia abstractiva” y al que él da el nombre de “aprehensión intencional objetiva”.¹⁷ “Intuición intelectual” sería, en cambio, una denominación adecuada para el conocimiento de sí que poseen las substancias separadas, por cuanto reúne en simultaneidad la cognición inmediata de lo existencial y de lo esencial de sí mismo.

Hechas estas precisiones terminológicas, volvamos ahora a Santo Tomás y retomemos sus distinciones en esta materia. Efectivamente, en el conocimiento de sí mismo por el que percibimos que tenemos alma, que vivimos y que somos, hay que distinguir que, por un lado, se da como cognición en acto, como hasta aquí lo hemos considerado, y por otro lado como un conocimiento en hábito. Nos resta la consideración de este conocimiento habitual del alma por sí misma para completar nuestro propósito en esta ponencia.

V. Conocimiento habitual del alma por sí misma

En efecto, el conocimiento actual de que pienso, de que vivo y de que existo, en cuanto conocimiento dado por la mera presencia íntima del alma a sí misma, ha de radicar necesariamente en el ser del alma como en su principio habitual e intrínseco, del que emanará siempre la autoconciencia en cuanto se actúe por un acto cualquiera en el orden intelectual.

He aquí lo que santo Tomás dice de este conocimiento habitual y existencial de sí mismo, en su cuestión X *De Veritate*:

En cuanto al conocimiento habitual, digo que el alma se ve a sí misma por su esencia. Esto es: por el mismo hecho de que su esencia es presente a sí misma, es capaz de surgir al acto del conocimiento de sí misma, igual que alguien, por el hecho de tener el hábito de alguna ciencia, por la misma presencia del hábito es capaz de percibir aquellas cosas que caen bajo ese hábito. Pero para que el alma perciba que ella es y atienda a lo que sucede en ella misma, no se precisa ningún hábito, sino que basta para ello la sola esencia del alma, que es presente a la mente: ya que de ella provienen, efec-

¹⁷ *Ibidem*, 103.

tivamente, los actos en los que ella misma se percibe actualmente. (*De Ver.* X, a. 8, c)

Dos afirmaciones articulan este texto y en ambas parece encontrarse algo en apariencia paradójico: Primera: el conocimiento habitual de que hablamos consiste en la autopresencia de la esencia de la mente intelectual, y es el único autoconocimiento que es “por su esencia”. Digo que es paradójico, porque resulta que el conocimiento que el alma tiene de su esencia no es “por su esencia”, sino por sus actos, y en cambio este conocimiento que es un conocimiento de la existencia, éste, siendo habitual, es “por su esencia”. La segunda afirmación dice que tal conocimiento habitual del alma no precisa ningún hábito en el alma, sino que la propia esencia, que es inmediatamente presente a la mente porque es lo que ella es, es suficiente para ese habitual y originario conocimiento de sí mismo.

Hay que notar enseguida que de este conocimiento habitual del alma por su esencia surge la autoconciencia actual que se da en todo acto de entender. Sin aquella habitual noticia de su propio ser, no tendría ningún origen ni ninguna base, y no se daría, ninguna percepción de sí mismo en los actos de conocimiento. Hay pues una continuidad natural entre el conocimiento habitual y el conocimiento actual de sí mismo, por el que todo inteligente sabe que entiende, y que vive y que tiene ser. Y es necesario afirmar que el conocimiento habitual dado por la autopresencia del alma intelectual en su propia esencia es como suelo, principio y fuente de todo conocimiento de sí misma por parte del alma.

También el otro modo de conocimiento del alma por sí misma, es decir, el conocimiento abstractivo y objetivo de su esencia, se funda y parte en último término de este conocimiento habitual interno y de carácter “perceptivo” e inmediato. Cuando santo Tomás introduce el segundo modo, es decir, el que considera la naturaleza universal de la mente humana, no dice que no surja de la presencia de la mente a sí misma, sino que “no basta para él su presencia”: “non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio” (*S. Th.* I, q. 87, a. 1, c.). No puede ser de otro modo: el alma alcanza el conocimiento de sí misma desde el conocimiento de sus actos, pero no podría atribuirse a sí misma sus actos si no se percibiese a sí misma en ellos como su sujeto, lo cual no se daría sin el conocimiento habitual de sí misma en qué consiste la presencia a sí de su esencia.

Estas consideraciones nos llevan a una conclusión decisiva y fundamentalísima, desde la cual se pueden iluminar prácticamente todos los problemas acerca del conocimiento en que se ha visto envuelta la filosofía desde sus comienzos hasta nuestros días. Nos referimos a la tesis del papel originario y fundamental, en cierto orden, del autoconocimiento del yo para todo el saber humano, precisamente en cuanto sin el conocimiento habitual de sí mismo de que estamos hablando, no sería posible ni el conocimiento de sí mismo en cualquier sentido, ni el conocimiento de las substancias espirituales ni de Dios, ni siquiera el conocimiento objetivo de la esencia del ente material, que constituye el primer objeto conocido por el entendimiento humano.¹⁸

La cuestión se ha estudiado con profundidad en el tomismo de nuestro tiempo.¹⁹ Varios autores han destacado la importancia del autoconocimiento del alma para la metafísica y la gnoseología del Aquinate.²⁰ Es, sin embargo, en la obra de Francisco Canals Vidal donde, en mi opinión, se encuentra la más penetrante exposición del lugar y el sentido especialísimo y decisivo del autoconocimiento del yo para el conocimiento entero y de su recta comprensión para una metafísica del conocimiento consistente y para

¹⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, I, a. 9, c.: “veritas est in intellectu et in sensu, sed non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum. Consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est. Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur super actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem, quae quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus, quae cognosci non potest, nisi natura principii activi cognoscatur, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur.”

¹⁹ Destacamos por su interés una breve selección de obras: A. GARDEIL, *La Structure de l'âme et l'expérience mystique*; B. ROMÉYER, *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain*; J. DE FINANCE, *Cogito cartésien et réflexion thomiste*; F.-X. PUTALLAZ, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, *Revista española de filosofía medieval*, 8; R. TH. LAMBERT, *Self-Knowledge in Thomas Aquinas: The Angelic Doctor on the Soul's Knowledge of Itself*; TH. SCARPELLI CORY, *Aquinas on Human Self-Knowledge*.

²⁰ Por ejemplo, Edith Stein, bajo la influencia de Husserl, pero en su propósito de seguir a santo Tomás de Aquino, escribía en *Ser finito y ser eterno*: “La certeza que se tiene de su propio ser es, en cierto sentido, el conocimiento más original.” Una buena exposición de lo que sería el auténtico “cogito tomista”, inspirada en el pensamiento de Canals, puede hallarse en la tesis doctoral de A. VERDÉS I RIBAS, dirigida por E. Forment, *Consciència i fonament. (Estudi sobre el coneixement de l'ànima segons sant Tomàs)*, Universidad de Barcelona, 2000, 194-199.

toda la filosofía. Dice así Francisco Canals: “al ente que no puede tener conciencia de sí mismo como existente, le es imposible la asimilación consciente y objetiva de la esencia del ente”.²¹ Y también: “en su misma inmediatez, anterior a su objetivación en un juicio contingente, esta conciencia perceptiva del propio “esse” es iluminadora y manifestativa del ente, constitutiva de toda inteligibilidad que especifique el entender humano”.²²

Hay algo en su argumentación que el propio Canals reconoce que no se halla explícito en Santo Tomás, pero que él considera que sí está implícito y de algún modo exigido por la coherencia de su concepción y por aquello que constituye lo más nuclear de la misma.²³

Canals quiere resolver la dificultad que supone la yuxtaposición de dos tesis capitales de la gnoseología tomista: la afirmación de la pura potencialidad del entendimiento antes de recibir las especies inteligibles, que sólo puede empezar a obtener desde las imágenes de la sensibilidad, y la afirmación de que el entendimiento agente, por el que se hacen en acto los inteligibles, es “acto de todos los inteligibles”.²⁴

Su tesis es que hay entre la luz del entendimiento agente y el autoconocimiento habitual del alma consistente en la presencia de su propia esencia, una íntima y estrechísima relación, que en cierto modo incluso puede expresarse como identidad. La esencia del alma intelectual supone la actualidad de su naturaleza intelectual, y ésta consiste en cierta participación, en el modo humano, de lo que es la intelectualidad en sí, cuyo analogado primero se encuentra en el entendimiento divino, cuyo ser y cuya vida consisten en “entender su propio entender”.²⁵

La capacidad de conocer que tiene el entendimiento radica en su inmaterialidad, pero asimismo, la inteligibilidad de todo inteligible viene por su

²¹ “El “lumen intellectus agentis” en la ontología del conocimiento de santo Tomás”; F. CANALS, *Cuestiones de fundamentación*, 39.

²² *Ibidem*.

²³ Cf. F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, 468: “La doctrina de santo Tomás, sólo implícitamente expresada en sus textos acerca de la naturaleza de la luz connatural a la mente”; “parece que el pensamiento, por lo menos implícito, de santo Tomás, etc.”. Canals aduce también a favor de su interpretación afirmaciones de grandes comentaristas del Doctor Común, especialmente, en este punto, de Cayetano.

²⁴ F. CANALS, “El ‘lumen intellectus agentis’ en la ontología del conocimiento de santo Tomás”, en *Cuestiones de fundamentación*, 17; Cf. asimismo F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, 459. Cf. también TOMÁS DE AQUINO, I, q. 87, a. 1 ad 2; TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, X, a. 6 c.

²⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, cap. 7 y cap. 9, esp. 1074b 33-35.

inmaterialidad. De modo que por lo mismo que algo es intelectual, es inteligible, y por lo mismo que es inteligible, es intelectual. De ello se deriva que en la medida que el alma humana no se halla enteramente derramada sobre la materia, antes conserva cierta independencia del cuerpo que la hace espiritual, y en cuanto en ello consiste su naturaleza intelectual, se halla ordenada a la perfección que consiste en el conocimiento del ente y de la verdad, de sí misma y de Dios, a través de aquel conocimiento de las naturalezas del ente natural material que le ofrecen la imaginación y los sentidos.

Hace notar Canals que, siguiendo a San Agustín, el Aquinate sostiene que el autoconocimiento habitual de la mente “se identifica con la sustancia misma de la mente y no pertenece a ella a modo de cualidad, sino que la propia sustancia de la mente es sustancial y habitual conocimiento de sí misma.”²⁶ Esto, en definitiva, es lo que se expresa en la tesis tomista de que, en cuanto al conocimiento habitual de sí misma en su singularidad, el alma se conoce a sí misma por su esencia. Como aclara santo Tomás,

para que el alma perciba que ella es y atienda a lo que sucede en ella misma, no se precisa ningún hábito, sino que basta para ello la sola esencia del alma, que es presente a la mente: ya que de ella provienen, efectivamente, los actos en los que ella misma se percibe actualmente. (*De Ver.* X, a. 8, c)

Coherentemente, Canals aplica al autoconocimiento del entendimiento humano lo que se dice en el libro *De Causis* (que “todo cognoscente que conoce su propia esencia vuelve sobre su esencia con una vuelta completa”), junto con la interpretación de santo Tomás, que “volver sobre su esencia

²⁶ F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, 467. Canals pone este texto entre comillas, lo que da a entender que se trata de una cita literal de Sto. Tomás. Por mi parte, no he sabido encontrar el texto en las obras del santo y me inclino a pensar que Canals citaba “ad sensum”, pues en la nota al pie que lo justifica aparece en efecto un pasaje de *De Ver.* X del que se desprende lo que Canals afirma, pero no coincide en cuanto a la letra: “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.” (*De Veritate*, X, a. 8, ad 14). Si la noticia habitual de sí misma no es del género del accidente, es que tiene que identificarse con la substancia. Y esto es lo que más claramente dice San Agustín en *De Trinitate*, IX, cap. 4, § 5: “Quamobrem non amor et cognitio tanquam in subiecto insunt menti; sed substantialiter etiam ista sunt, sicut ipsa mens: quia et si relative dicuntur ab invicem, in sua tamen sunt singula quaeque substantia.”

no significa otra cosa sino subsistir la cosa en sí misma”.²⁷ A pesar de las dificultades u aporías que parece que se suscitan, Canals entiende que hay que “atribuir un carácter substancial al habitual conocimiento de sí mismo según su ser que el hombre tiene como sujeto intelectual”,²⁸ y que en ello consiste la naturaleza del entendimiento humano, es decir, su naturaleza propia de ente inmaterial, por la que es intelectual a la vez que inteligible, y tiene por lo tanto una disposición a la íntima autopresencia, y al propio tiempo una apertura infinita al ente.

Así pues, según Canals, la autoconciencia, es decir el autoconocimiento habitual del alma según que tiene ser en tal individuo, “que está ya constituida como hábito con anterioridad a la recepción sensible y a la iluminación de las imágenes”, “no es ulterior a una adquisición de especies ni requiere de suyo ejercicio de actos anteriores, sino que es esencialmente el alma intelectual en su estructura de autopresencia consistente en la posesión del ser por modo inmaterial.”²⁹

Por otro lado, Canals argumenta que el entendimiento agente, que constituye la “dimensión de actualidad” de la mente humana, constituye también la raíz entitativa de la que emana la misma capacidad receptiva del entendimiento posible.³⁰ Ahora bien, también la luz del entendimiento agente “es poseída en la conciencia humana en razón del modo propio de inmaterialidad y subsistencia en sí que lo constituye en ente intelectual.”³¹

Observa, pues, Canals que la luz del entendimiento agente, que es “acto de los inteligibles”, ha de hallarse en la substancia misma del alma, en cuanto que por su inmaterialidad es inteligible e intelectual. Pero puesto que la substancia del alma es aquello mismo por lo que ella se conoce a sí misma de modo habitual en su existencia y singularidad, se deduce que dicho autoconocimiento habitual del alma, del que surge toda autoconciencia actual acompañando los actos de conocimiento objetivo, no es algo distinto e independiente, sino que pertenece intrínsecamente a la misma esencia del alma por la que es acto de los inteligibles, iluminadora de las imágenes y abstractiva de los universales. Y así es como “la existencia de lo inteligible en el inteligente, constitutiva del entendimiento en acto, sólo tiene su lugar

²⁷ F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, 469.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, 473.

³⁰ *Ibidem*, 460.

³¹ *Ibidem*, 474.

propio en la interioridad e intimidad de un ente intelectual actualmente consciente de sí.”³²

El texto siguiente resume muy bien el conjunto de lo que Canals está diciendo:

La estructura del alma, por la que pertenece por su esencia al orden de lo intelectual e inteligible, por la que le es connatural la luz que es el acto de los inteligibles que recibe, y por la que es ya por su esencia capaz de ser llamada al conocimiento de sí misma y de Dios, se constituye por aquella posesión del ser no dependiente de la materia que da a la misma forma del hombre, alma intelectiva o mente, en razón de su ser inmaterial, el ser sustancialmente íntima y autopresente. (*Sobre la esencia del conocimiento* p. 515)

Canals concluye su capítulo sobre “La intelección en cuanto subsistencia del acto en sí mismo” con estas palabras:

El “entender”, en cuanto acto y ser de las esencias inteligibles finitas y objetivas alcanzables por el hombre, no consiste sólo en la dimensión aprehensiva de esencias. Radical y anteriormente respecto a la inteligibilidad de las esencias objetivas, el acto de entender se constituye, como infinitamente referido al ente, por su estructura de autopresencia, en la que se ejercita la actualidad de una sustancia que posee el ser con independencia de la materia. Todo entender humano es, “antes” que especificado por una especie inteligible, principio de intelección objetiva, y antes que operación formativa de una palabra mental —por cuyo medio consume su referencia intencional a los objetos—, ejercicio de la presencia del acto a sí mismo, íntima autoposición del ser del alma intelectiva humana. (*Sobre la esencia del conocimiento*, 518)

Por esto, tiene sentido el hecho de que santo Tomás defina precisamente la perfección superior de la vida intelectual sobre los demás grados de vida por el hecho de la reflexión sobre sí y por el autoconocimiento: “Hay pues el grado supremo y perfecto de vida que es según el intelecto: pues el intelecto reflexiona sobre sí mismo y puede entenderse a sí mismo.” (IV C. G. cap. 11, 3465)

³² *Ibidem*, 475.

La vida intelectual humana ocupa el primer escalón en este grado, pero sin duda pertenece a este supremo modo de vida, capaz de entenderse a sí mismo, como lo hace eminentemente Dios, aunque en grado infinitamente superior.

Antonio Prevosti Monclús
Universidad de Barcelona
 aprevostim@ub.edu

Referencias bibliográficas

- CANALS VIDAL, F. (1956). El “lumen intellectus agentis” en la ontología del conocimiento de santo Tomás, en *Convivium* 1. Reproducido en (1981) *Cuestiones de fundamentación*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 11-40.
- (1987). *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona: PPU.
- DE FINANCE, J., S.I. (1946). Cogito Cartésien et Réflexion Thomiste. *Archives de Philosophie* XVI, Cahier II.
- GARDEIL, A. (1927). *La Structure de l'âme et l'expérience mystique*, París: Gabalda.
- HUSSERL, E. (1979). *Meditaciones cartesianas*. Intr., trad. y notas: M. A. PRESAS. Barcelona: Ediciones Paulinas.
- JUAN PABLO II (1998). *La fe y la razón. Carta encíclica Fides et ratio, sobre las relaciones entre fe y razón*, Madrid: Edibesa.
- LAMBERT, R. TH. (2007). *Self Knowledge in Thomas Aquinas: The Angelic Doctor on the Soul's Knowledge of Itself*, AuthorHouse.
- MARITAIN, J. (1924). Descartes ou l'incarnation de l'Ange. *Revue Universelle* 19, 685-712.
- PUTALLAZ, F.-X. (1991). *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, París: Vrin.
- Revista española de filosofía medieval* (2001). 8, (número monográfico sobre *Autoconciencia en la filosofía medieval*).
- ROMEYER, B. (1932). *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain*, París: Beauchesne.
- SCARPELLI CORY, TH. (2013). *Aquinas on Human Self-Knowledge*, Cambridge U Press.

VAN RIET, G. (1946). *L'épistémologie thomiste. Recherches sur le problème de la connaissance dans l'école thomiste contemporaine*, Lovaina.

VAN STEENBERGHEN, F. (1956). *Épistémologie*, 3^a ed., Lovaina: Publications Universitaires de Louvain.