

Consideraciones sobre la indeterminación del conocer divino y el conocimiento de sí angélico.

María del Rosario Neuman Lorenzini

La presente nota ha surgido en respuesta a la reseña del libro *Metafísica de la inteligibilidad y la autoconciencia en Tomás de Aquino*, escrita por David Torrijos Castrillejo, y que apareció publicada en el número 148 de esta revista.

Aprovecho, en primer lugar, para agradecer al autor de esta reseña las sugerencias de carácter formal que me indica. En concreto, la observación de que fue un error no haber individuado en la bibliografía, fuera de las obras en las que están integrados, los artículos de Francisco Canals Vidal y Jaume Bofill que son citados en el libro. Concuero también con él en que hubiera sido conveniente indicar el año y revista en que éstos fueron publicados por primera vez. Ciertamente, tal labor hubiera contribuido a que el lector pueda acceder con mayor facilidad a ellos. En la actualidad, la editorial Balmes está publicando las obras completas del profesor Canals. Confío en que tal iniciativa contribuya a la difusión de su pensamiento. Aprovecho esta oportunidad, no obstante, para hacer las siguientes precisiones en relación a los escritos de Francisco Canals citados en el libro:

El trabajo que lleva por título “El ‘*lumen intellectus agentis*’ en la Ontología del conocimiento de santo Tomás” y que se encuentra recopilado en *Cuestiones de Fundamentación*, Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona, 1981, 13-40 fue escrito en 1954, y publicado dos veces en la revista *Convivum*: en el primer número de 1956, y en el último de 1978. Los escritos que llevan por título: “El ente en cuanto ente”, “*Esse et intelligere*”, “La esencia de la metafísica”, “La estructura de intelección en sí”, y “*Duplex cognitio*”, son capítulos de un escrito titulado “Sobre el punto de partida y fundamento de la metafísica”, recopilado en *Cuestiones de Fun-*

damentación, 79-164. Éste, a su vez, recoge los 9 primeros capítulos de un escrito sobre el “Concepto, método o fuentes de la metafísica”, publicado el año 1968 bajo el título de “Para una fundamentación de la Metafísica”, Publicaciones Cristiandad, Barcelona.

“Universalidad e inteligibilidad” es un epígrafe del trabajo “Verdad trascendental y subsistencia espiritual en Santo Tomás”, que apareció publicado por primer vez en *Convivium*, 1975 (46), y que está contenido en *Cuestiones de Fundamentación*, 181-202. El opúsculo “El ‘*Ipsum esse subsistens*’ como esencia metafísica de Dios” también se encuentra recopilado en *Cuestiones de Fundamentación*, 203-214. A diferencia de los anteriores, éste era hasta entonces un trabajo inédito.

Respecto de la obra de Jaume Bofill, el ensayo “Para una metafísica del sentimiento”, se encuentra recopilado en J. Bofill, *Obra Filosófica*, Ariel, Barcelona, 1967. Fue publicado por primera vez en dos trabajos: “Para una metafísica del sentimiento I. Dos modos de conocer”, *Convivium*, 1956 (1); y “Para una metafísica del sentimiento II. Sentimiento, juicio y existencia”, *Convivium*, 1957 (1).

En relación a las cuestiones que se refieren al contenido del libro, el profesor Torrijos afirma que “el entusiasmo suscitado por la interpretación ‘existencial’ de la metafísica tomista puede llevar a deformaciones a la hora de realizar un análisis ontológico”. Debo decir que no me parece precisa esta afirmación. La metafísica de santo Tomás, como es sabido, es una metafísica del acto de ser; y en el estudio ontológico del ente en cuanto ente, el Aquinate concibe el *esse* como lo más formal y perfecto. Esta es la noción de *esse* que se ha pretendido traer a cuenta en la elaboración de la obra señalada. Frente a esta metafísica, cabría considerar otra en la cual lo formal del ente corriese de parte de la esencia, pero ésta, en la misma medida que fuese esencialista, ya no sería la metafísica de santo Tomás. Ahora bien, al considerar el ser como perfección de toda perfección, se entiende que éste es lo constitutivo del ente, no meramente aquello que lo “pone” en la existencia. Tal comprensión del acto ser, por tanto, está intrínsecamente reñida con una interpretación “existencial” de la metafísica de santo Tomás.

En el libro, no obstante, se ha buscado, siguiendo en esta cuestión a la Escuela Tomista de Barcelona, destacar el papel que cumple la *vertiente de intimidad existencial* en la metafísica del Aquinate, a saber, resaltar “la primacía del *espíritu íntimo y subsistente en sí* sobre cualquier potencialidad” (CANALS, “El ‘*lumen intellectus agentis*’ en la ontología del conocimiento

de santo Tomás”, 17). En este contexto, se toma la palabra existencia como sinónimo de acto, como aquello que se eleva por su mismidad sobre cualquier potencialidad o indeterminación. Considero que para realizar un análisis ontológico de la obra de santo Tomás no se puede sino tomar el acto de ser como lo distinto y actual respecto de la esencia.

En segundo lugar, quisiera precisar que en el libro el conocimiento concomitante, o “conocimiento existencial actual”, no ha sido considerado como lo “prioritario en el conocer humano”. Siguiendo los textos de santo Tomás, se ha afirmado que el conocimiento existencial habitual puede ser identificado con la misma subsistencia espiritual del alma; y, en este sentido, se ha sostenido que es fundante respecto de cualquier otro conocimiento de tipo esencial. Ahora bien, no obstante, se ha querido salvar, tal como lo hace santo Tomás, que sin la realización de un acto de intencionalidad directa, el hombre no podría pasar del conocimiento existencial habitual de sí al actual. En este sentido, cabe recordar que, como escribía Jaume Bofill, conocimiento existencial y conocimiento esencial no son meramente dos “tipos” de conocimientos, sino dos “modos” que tiene el alma de conocer (Cf. J. BOFILL, “Para una metafísica del sentimiento”, 108, n. 5.); ambos se requieren para que el cognoscente finito alcance su perfección como tal. Más aún, tal diversidad cognoscitiva responde a la misma estructura del ente en cuanto cognoscente y del ente en cuanto cognoscible (M. R. NEUMAN, *Metafísica de la inteligibilidad y de la autoconciencia en Tomás de Aquino*, 205).

Siguiendo a Canals y a Bofill, se ha afirmado que la presencia que tiene la mente de sí es el modo finito en que el alma humana participa de la perfecta autopresencialidad divina. Tal aseveración ha resultado del análisis de la estructura del alma humana a la luz de lo que la razón filosófica ha aportado sobre el modo en que el Primer ente subsiste. La definición de Dios como *Ipsum esse subsistens*, permite identificar a Dios con la perfecta “autopresencialidad”. El paso de una afirmación a otra está dado por el mismo santo Tomás. Nada hay en Dios que no sea acto y perfección, y “la actualidad perfecta se consume en la autoposición inmaterial del ser, *i. e.*, en la autoconciencia de sí” (M. R. NEUMAN, *Metafísica de la inteligibilidad y de la autoconciencia en Tomás de Aquino*, 202). Ahora bien, puesto que ésta es una perfección *simpliciter*, ha de darse analógicamente en todo ente de naturaleza intelectual. El camino trazado en el libro es descendente: Dios, el ángel y el alma humana. No se ha proyectado, como sugiere el profesor Torrijos, la conciencia concomitante del hombre sobre los ángeles y Dios.

El modo en que esta autoposición cognoscitiva tiene lugar en las criaturas espirituales es por medio de una intuición directa de sí: el ángel se posee a la vez en *esse naturale* y en *esse intelligibile*. En esto precisamente consiste existir en acto en el género de lo inteligible: el ser ontológico es ser inteligible. El alma humana, en cambio, puesto que ocupa el último lugar en el género de los inteligibles, participa ínfimamente de esta perfección: sólo tiene una noticia habitual de sí. Ahora bien, con la sola realización de una operación esta disposición es actualizada.

Entrando en las cuestiones más centrales, el profesor Torrijos considera que la siguiente afirmación contradice las enseñanzas de santo Tomás: “En razón de que la especie inteligible por la que Dios entiende es su misma forma, al entenderse a sí mismo, el *Ipsum esse subsistens* trasciende toda determinación y formalidad”. Argumenta que al conocerse a sí mismo, Dios no puede estar privado de la “omnímoda determinación que es propia de un ser perfectísimo”. Dios, nos recuerda, es por esencia su forma. Ahora bien, que Dios sea su misma forma es una afirmación que supone la identificación entre la forma y el ser. En ningún otro ente, como es sabido, se identifica ser y esencia. Por tanto, decir que Dios es por esencia su forma, no es otra cosa que decir que es su ser.

La cuestión de fondo planteada, me parece, en cierto sentido se puede resolver atendiendo a la “plasticidad” de los términos utilizados por el Aquinate. En la primera parte del libro se expone precisamente la habilidad de santo Tomás para abordar una misma realidad desde formalidades diversas. En la cuestión que versa sobre si Dios es infinito, el Aquinate responde distinguiendo una infinitud actual de una potencial. Afirma que, así como la forma determina o hace finita a la materia, la materia, a su vez, determina o hace finita a la forma (Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 7, a. 1). La infinitud de una y otra se distingue como la de la potencia y la del acto. Puesto que la forma en cuanto tal es acto, al recibir la materia una forma determinada, queda limitada “positivamente” en su infinitud; puesto que la materia es potencia, la forma, al ser recibida en una materia, queda contraída en su amplitud, a saber, “no es más que la forma concreta de esta materia determinada” (*Summa Theologiae*, I, q. 7, a. 1). Concluye santo Tomás: “la infinitud de una forma no determinada por una materia tiene carácter de algo perfecto. Ahora bien lo más formal de cuanto hay es el ser en sí mismo” (*Summa Theologiae*, I, q. 7, a. 1).

Me parece que este texto resuelve la objeción presentada por el profesor Torrijos. Cuando se afirma que al conocerse a sí mismo, Dios trasciende

toda determinación y formalidad, se está tomando el término “determinación” en un sentido restrictivo: como se encuentra la forma que ha sido recibida en la materia. La palabra formalidad también está tomada en ese sentido. Recordemos que si bien toda forma de suyo es acto, en comparación con el *esse* se comporta como la potencia, a saber, determina al ser en su infinitud. Se da por supuesto que para un entendimiento que es finito, la determinación que sigue al objeto entendido es una perfección. Ahora bien, si esto es así, lo es en virtud de la previa indeterminación cognoscitiva del alma. Ésta, en cierto sentido, se comporta como la materia prima: está en potencia de recibir infinitas formas. Al ser actualizado por una determinada especie inteligible, el cognoscente avanza hacia su perfección cognoscitiva. Es evidente que tal cuestión no puede ser afirmada de Dios. Puesto que respecto de sí el Primer ente no se encuentra como la potencia respecto del acto, al conocerse a sí mismo trasciende toda determinación y formalidad. Al conocerse a sí mismo, Dios no es perfeccionado, por esto, no pertenece al género de lo inteligible (*In De Trinitate*, pars 1, q. 1, 2, ad. 4). En efecto, como ha señalado Canals, “al acto como tal no podría competirle el ser conocido según el modo y la relación de un mostrarse objetivo a un sujeto cognoscente” (“Sobre el punto de partida y el fundamento de la metafísica”, 119).

Ahora bien, el profesor Torrijos trae a colación la respuesta tercera de la cuestión 14, artículo 5 de la primera parte de la *Suma Teológica*. En ella, el Aquinate parece contradecir lo hasta aquí expuesto al afirmar explícitamente que el entendimiento divino no puede ser *especificado* sino por su propia forma. Tal sentencia, no obstante, se ha de tomar en su contexto. No ha sido pronunciada en orden a aseverar formalmente cuál sea la naturaleza del conocer divino, sino en vistas a refutar que Dios sea especificado por algo distinto de sí. Si tomáramos el texto en su literalidad nos veríamos obligados a afirmar una cuestión que es no sólo contraria a la síntesis de santo Tomás, sino que es extraña al mismo pensar filosófico: que en Dios hay “potencia” cognoscitiva. Para que una operación haya de ser especificada por su objeto, se ha de distinguir en ella el acto de la potencia. La operación no podría ser subsistente.

Entiendo que lo que preocupa al profesor Torrijos es conceder que el entender de Dios, por trascender toda determinación y formalidad, pueda ser concebido como lo más indeterminado y vacío que existe. Considero, no obstante, que la exposición desarrollada en el tercer capítulo de la pri-

mera parte del libro que se está comentando, exposición que versa sobre Dios como *simpliciter* infinito, es suficiente para dejar en claro que consideramos que el ser de Dios es lo más perfecto y determinado. ¿Se cae en contradicción al afirmar que el ser de Dios es lo más formal, y, a la vez, que al entenderse a sí mismo, el Primer ente trasciende toda determinación? La respuesta es negativa si se concede que el pensar filosófico permite realizar consideraciones desde formalidades diversas. Es lo que hace el Aquinate cuando distingue la infinitud de la materia de la infinitud de la forma. Se afirma que el (auto)conocimiento divino supera toda determinación y formalidad, al considerar que la esencia de Dios, a diferencia de la de cualquier criatura, no se encuentra en la línea de la esencialidad y contingencia. La palabra mental en la que Dios se dice a sí mismo como Dios entendido, no es una razón específica de ser. La comprensión objetiva proferida por cualquier ente finito, en cambio, necesariamente refiere a una determinada razón esencial; por lo mismo, Dios no puede ser objeto de intelección de un entendimiento creado. La esencia divina no puede ser objeto de una aprehensión objetiva. “Si el *esse* es la ‘actualidad de toda realidad’ necesariamente tendrá que trascender toda determinación esencial y, por tanto, no podrá ser aprehendido como diferencia específica” (M. R. NEUMAN, *Metafísica de la inteligibilidad y de la autoconciencia en Tomás de Aquino*, 127).

Nos queda, no obstante, dar razón de que el ser de Dios sea lo más formal y perfecto, una vez se ha negado que éste sea algo así como una “supra” esencia. ¿Qué nos queda una vez que se ha ido “más allá” de las esencias? Aunque parezca un juego de palabras, lo que queda es el *Ipsum esse subsistens*, el ser que es plenamente, ser sin restricción. Ser que por su misma naturaleza es distinto de todos y colocado por encima de todos. En Dios, el término naturaleza ya no designa un determinado “modo” de ser. Aunque el lenguaje quede corto para expresar este misterio, baste con afirmar que Dios es vida autoconsciente, perfecta (auto)posesión. Respecto al (auto)conocimiento de sí del Primer ente, toda determinación formal en la línea de la esencia es potencial. Por lo mismo, al conocerse a sí mismo, Dios contiene en sí, como en su causa, todo aquello a lo que se puede extender la razón de ente. El conocimiento que de sí tiene el alma *secundum quod habet esse*, y que ha sido diferenciado por santo Tomás del conocimiento esencial, nos da cierta noticia imperfecta de cómo sea la autopresencialidad divina.

Nuestro interlocutor pone también en cuestión que en el conocimiento que el ángel tiene de sí no se dé oposición sujeto-objeto. Argumenta que “la

esencia del ángel, al ser captada por él primaria y directamente, merece ser calificada como *objeto* propio del entendimiento angélico de manera que, a diferencia de cuanto sucede con la conciencia concomitante humana, la esencia angélica sí es intentada directa y temáticamente por dicho sujeto (es decir, está presente “*in ratione objecti*” pues es fruto de la “*intentio cognoscentis*”: *Super Sent*, I, d. 3, q. 4, a. 5, in.c).”

En primer lugar, se ha de tener presente que el lenguaje humano, puesto que se ordena a nombrar realidades corpóreas compuestas de forma y materia, es muy impreciso a la hora de nombrar realidades inmateriales. Que la relación que se da entre el ángel y su propia esencia no deba ser explicada en términos de sujeto-objeto, no es una cuestión que haya sido deducida del conocimiento existencial habitual que tiene el alma de sí, como afirma el profesor Torrijos, sino que fue propuesta a partir del análisis de lo explícitamente afirmado por el Aquinate, a saber, que el principio inmediato de intelección de una forma separada es su propia esencia. Mientras que el entendimiento humano está naturalmente determinado a la forma inteligible abstraída de los sentidos, la facultad natural del ángel “está determinada a la forma inteligible no recibida del sentido, y principalmente a la forma que es su esencia” (*De veritate*, q. 8, a. 3.) En este sentido, concuerdo con el doctor Torrijos en que la esencia del ángel “merece” ser calificada de objeto. Así, se afirma en el libro: “Si bien respecto al conocimiento que el ángel tiene de sí mismo no se da oposición sujeto-objeto, puesto que la esencia y el ser del ángel son diversos, en el autoconocimiento que tiene de sí, se da, no obstante, un elemento ‘objetivable’” (M. R. NEUMAN, *Metafísica de la inteligibilidad y de la autoconciencia en Tomás de Aquino*, 130-131). “¿Qué estamos entendiendo por ‘objetivable’? Aquello que por ser determinado o finito es *objeto* proporcional a un entendimiento finito; o, lo que es lo mismo, aquello que al ser aprehendido es remitible a una determinada razón específica” (M. R. NEUMAN, *Metafísica de la inteligibilidad y de la autoconciencia en Tomás de Aquino*, 131). Más aún, siguiendo al Aquinate (*Contra Gentes*, IV, 11), se afirma que “el existir como autopresente, no exime al ángel de la necesidad de elaborar un verbo interior en que se diga a sí mismo, más bien, su intrínseca inteligibilidad es la condición de posibilidad de la emanación de ese verbo” (M. R. NEUMAN, *Metafísica de la inteligibilidad y de la autoconciencia en Tomás de Aquino*, 131). Ahora bien, se precisa, no obstante, que “en el ámbito de la cognoscibilidad no representativa la designación de ‘objeto’ es insuficiente. Esto, claro está, si tomamos por objeto

no lo *formado* por el entendimiento en el acto de entender, sino aquello que se entiende como lo *enfrentado* al sujeto” (M. R. NEUMAN, *Metafísica de la inteligibilidad y de la autoconciencia en Tomás de Aquino*, 128).

La cuestión que se ha querido poner de manifiesto al hacer esta distinción es la diferencia que lleva consigo el existir en acto en el género de lo inteligible y existir como pura potencia. El alma humana, en vista de que no subsiste perfectamente, es como *tabula rasa*: antes de conocer, es pura potencia en el género de lo inteligible. Para que pase a estar en ser inteligible actual, necesariamente ha de “recibir”. El alma se comporta como sujeto, por tanto, puesto que tiene un entendimiento paciente. Canals explicaba con claridad esta cuestión: si lo directamente inteligible para el hombre es lo esencial y necesario, lo es porque “lo esencial en cuanto *objeto* es lo proporcionado al espíritu en cuanto *sujeto*, es decir en cuanto potencial en la línea de la actualidad y perfección inteligible” (F. CANALS, “Verdad trascendental y subsistencia espiritual en Santo Tomás”, 188). En virtud de ésta, su potencialidad cognoscitiva, la existencia en el hombre tendrá “necesidad de un despliegue perfectivo en el que deberá abrirse al ente universal que le trasciende a modo de objeto y se percibirá a sí misma como ‘subjetiva’” (F. CANALS, “Sobre el punto de partida y el fundamento de la metafísica”, 127.). Si bien el entendimiento de una forma separada no se encuentra en acto perfecto respecto al ente universal (*Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 2.), el existir angélico no se da al modo de “un despliegue perfectivo”.

El entendimiento de una substancia separada siempre está en acto; luego, no se comporta respecto a inteligible alguno como mera potencia. Como insistió Cayetano, si la esencia angélica es intrínsecamente inteligible, no ha de estar en el entendimiento como recibida, como especie que actúa o informa a una facultad. La tesis defendida en el libro, siguiendo en esta cuestión a Cayetano y a Canals, es que la intrínseca inteligibilidad de una forma separada se ha de entender al modo de una “inmediatez luminosa”. “¿Qué se quiere significar con este término? En primer lugar, el carácter no objetual de tal luminosidad. Donde no hay composición de materia y forma, no hay reflexión, movimiento que conlleve un salir y entrar en sí. Para una forma simple, la luminosidad poseída *no recae sobre sí teniéndose a modo de objeto*” (M. R. NEUMAN, *Metafísica de la inteligibilidad y de la autoconciencia en Tomás de Aquino*, 213). “Que la esencia angélica subsista como presente para sí, implica, como ya ha sido explicitado, que sea intrínsecamente resplandeciente, “como si la luz se viese en el ojo” (*Summa Theologiae*, I, q. 56,

a. 3) (M. R. NEUMAN, *Metafísica de la inteligibilidad y de la autoconciencia en Tomás de Aquino*, 124).

En virtud de esta intrínseca inteligibilidad, como ya se ha insistido, el *esse naturale* de una forma separada es *esse intelligibile*; ahora bien, tal identificación no es sin más la del ser con el entender del ángel. Afirma Torrijos: “el filosofema que aventura un hondo paralelismo entre el ser y el entender ha podido llevar a Neuman a justificar la identificación de la sustancia del ángel con su propio entender”. Es importante recordar que es el mismo santo Tomás quien construye el “filosofema” aludido, así, en *Suma Contra Gentiles* se lee: “el entender es al entendimiento como el ser a la esencia” (I.1, 45); y en *Suma Teológica*: “lo mismo que el ser sigue a la forma, el entender sigue a la especie inteligible” (I, q. 14, a. 4). Ahora bien, volviendo a la cuestión de fondo, el profesor Torrijos pone en cuestión que el ángel sea esencialmente conciencia, a saber, que ésta no sea el acto de un sujeto, sino su misma inteligibilidad intrínseca. Agradezco la objeción puesto que permite volver sobre una cuestión que a mi modo de ver es central. Afirma santo Tomás: “el conocimiento por el que el alma se conoce a sí misma no pertenece al género de los accidentes en cuanto a aquello por lo que es conocida habitualmente, sino sólo en cuanto al acto de conocimiento, el cual es un cierto accidente; por eso también san Agustín dice, en el libro IX de *Sobre la Trinidad*, que el conocimiento está presente a la mente *de modo sustancial*, por cuanto la mente se conoce a sí misma” (*De veritate*, q. 10, a. 8 ad 14. Las cursivas son mías). Este conocimiento existencial habitual, por el que el alma se conoce a sí misma, es el grado de autopresencialidad que compete a una forma que, aunque subsiste inmaterial, es forma de un compuesto. Tal como afirma santo Tomás en un clásico texto, “volver a su esencia sólo quiere decir que una cosa subsiste en sí misma, ya que la forma, en cuanto perfecciona a la materia dándole el ser, en cierto modo se difunde por ella, y, en cambio, en cuanto retiene el ser, se repliega sobre sí misma” (*Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 2, ad. 1). El modo de subsistencia de una realidad inmaterial es la (auto)conciencia. Ahora bien, tal como se ha sostenido en el libro, dado que el ángel participa más perfectamente del ser, su autopresencialidad siempre es actual. Lo que para el alma es conocimiento existencial habitual, para una forma separada es un conocimiento siempre actual. Si lo primero tiene para santo Tomás un carácter substancial, no menos lo tendrá lo segundo. En efecto, el conocimiento que tiene el ángel de sí tampoco pertenece al género de los accidentes.

En el libro se identifica el conocimiento existencial habitual con la subjetividad; el actual con la conciencia. “Mientras que en el ángel la conciencia es un elemento constitutivo de su existir, en el hombre ésta sólo posee el carácter de una *aptitud*” (M. R. NEUMAN, *Metafísica de la inteligibilidad y de la autoconciencia en Tomás de Aquino*, 210). El concepto de subjetividad como “*aptitud*” es tomado del libro *La estructura de la subjetividad* de Millán-Puelles. Ahora bien, se precisa, no obstante, que “el paso de la disposición ontológica —que es el conocimiento existencial habitual— a la autoconciencia en acto es el despliegue de una actualidad ya poseída. La mente, con antelación a todo acto, existe ‘en sí y para sí’. Si se ha afirmado que la subjetividad es lo que se comporta como sujeto respecto de la conciencia, se ha de eliminar de este modelo cualquier referencia que haga alusión a una estructura de inherencia accidental. La autoconciencia no inhiere en el alma como en su sujeto” (M. R. NEUMAN, *Metafísica de la inteligibilidad y de la autoconciencia en Tomás de Aquino*, 226). No estando presente la distinción entre conocimiento existencial habitual y actual en el ángel, no tiene sentido hablar de una “subjetividad” angélica. Por otra parte, tal como precisa Millán-Puelles, la subjetividad supone cierta opacidad del sujeto respecto de sí, cuestión que por su intrínseca inteligibilidad no se puede atribuir a una forma separada. El ángel, como se ha insistido, siempre está en acto siendo consciente de sí. Ahora bien, Torrijos sostiene que podría afirmarse la existencia de seres perennemente autoconscientes en acto cuya autoconciencia también pueda ser distinta de su sustrato (457). En otras palabras, plantea que si la conciencia del hombre es episódica, es en virtud de que el alma es forma de un cuerpo, no de que su conciencia sea diversa de su subjetividad. Si no se quiere abolir la diferencia entre Dios y las formas separadas, se podría decir, no se ha de eliminar de los ángeles la distinción entre subjetividad y (auto)conciencia.

La objeción presentada por nuestro interlocutor nos obliga a volver sobre el concepto de subjetividad utilizado en el libro. Afirma Millán-Puelles que “la subjetividad puede entenderse como un ser dotado del poder de aparecerse a sí mismo, siempre que esto se entienda de un modo riguroso, lo cual exige que se conciba también a la subjetividad como un ser que pueda estar latente para sí y que en ningún caso es, para sí, pura y total presencia. La subjetividad es siempre ‘impura’” (*La estructura de la subjetividad*, 178). A partir de la caracterización de una forma separada como inteligible intrínseco, se puede afirmar que el ángel, a diferencia del hombre, es para sí

pura y total presencia de sí. Dado que en él no hay distinción entre el conocimiento existencial habitual y el actual, lo subsistente en él es la misma autoconciencia. El ángel y el hombre se distinguen por el lugar ocupado en el género de lo inteligible. Mientras que el primero es como acto, el hombre es como pura potencia; de aquí que la (auto)conciencia de la forma separada sea permanente y la del hombre esporádica. La diferencia temporal de una y otra, no es lo definitivo. Esta distinción se sigue del grado proporcional de participación en la subsistencia inmaterial.

Al doctor Torrijos le incomoda afirmar de un ente finito que sea autoconciencia subsistente, puesto que tal afirmación llevaría a identificar al ángel con Dios. Me parece, no obstante, que el modo de salvar esta cuestión es precisando que lo subsistente en el ángel es el conocimiento que tiene de sí, no la facultad cognoscitiva. Por otra parte, “la adecuación que tiene lugar en el ángel no puede ser en modo alguno asimilada a una ‘conciencia absoluta’. La presencia que una inteligencia subsistente tiene de sí será siempre una presencia restringida, una presencia relativa al nivel de perfección designado por su propia esencia. Al no existir como acto puro en el género de los inteligibles, la autoconciencia de una forma separada es relativa” (M. R. NEUMAN, *Metafísica de la inteligibilidad y de la autoconciencia en Tomás de Aquino*, 230).

Espero que esta breve nota contribuya a aclarar las cuestiones planteadas por el profesor Torrijos. Aprovecho nuevamente para agradecerle el trabajo que se ha tomado en leer y comentar mi libro. Considero que parte de las objeciones que plantea proceden de ambigüedades terminológicas, y parte, de cuestiones más de fondo. De todas formas, unas y otras me han resultado de sumo interés, y me han permitido volver a pensar y a profundizar en las cuestiones tratadas en mi tesis doctoral.

María del Rosario Neuman Lorenzini
Universidad San Dámaso
rosaneuman@yahoo.es