

# Relación entre perfección entitativa e inteligible en santo Tomás a la luz del magisterio de Francisco Canals

María del Rosario Neuman Lorenzini

Lo primero a precisar en este artículo es que el título puede conducir a un error. La conjunción copulativa pareciera indicar que el orden entitativo y el inteligible se encuentran en santo Tomás a un mismo nivel. Más aún, que son órdenes diversos. En el presente trabajo me propongo mostrar, por el contrario, cómo para santo Tomás el ser natural y el ser inteligible difieren sólo en virtud de la finitud del ente. En la cima de la perfección ontológica, ser natural y ser inteligible no se distinguen sino según razón.

El modo de proceder será ascendente, a saber, se tendrá como punto de partida la inteligibilidad en potencia del ente corpóreo para desde ahí remontarnos a la inteligibilidad intrínseca del ente inmaterial. Alcanzado el modo de subsistir de una forma separada, se estudiará la diferencia que se da en el ángel entre el conocimiento de sí y de lo otro en razón de su finitud entitativa. Desde aquí, consideraremos la identidad entre lo inteligible y lo entitativo en Dios, y, por tanto, la superación de la distinción sujeto-objeto. Expondremos en este punto el pensamiento de Francisco Canals Vidal en relación a la autopresencialidad del acto como primer analogado del conocer. Finalmente, teniendo en cuenta esta primacía de la autopresencialidad, haremos algunas consideraciones en torno al conocimiento humano.

## I. Grados de perfección inteligible

En el *corpus* del Aquinate encontramos reiteradamente la afirmación de que el singular subsistente corpóreo sólo es “inteligible en potencia”. Esto

---

Artículo recibido el día 12 de abril de 2019 y aceptado para su publicación el 26 de abril de 2019.

es, siendo susceptible de ser entendido en virtud de su esencia, no existirá como inteligible en acto sino como objeto de intelección de un entendimiento diverso de sí. La denominación “inteligible en potencia” refiere a la diferencia que se da en el ente corpóreo entre su ser natural y el ser inteligible. Siendo la inmaterialidad la raíz de la inteligibilidad, y puesto que el ente compuesto tiene a la materia como uno de sus principios constituyentes, la inteligibilidad de la esencia de un ente móvil se dará a condición de que tal esencia entendida no esté a la vez existiendo en ser natural con identidad real. Esto es, que la identidad entre esencia entendida y esencia real, condición del conocimiento, sea únicamente formal y no en el ser. Tal cuestión supone, como es manifiesto, que el árbol concreto no pueda ser inteligible en su singularidad. Ahora bien, para santo Tomás, esta “ineidentidad” en el ser entre la esencia entendida y la esencia real no es condición del conocer en cuanto tal. Una substancia separada, puesto que existe como inteligible en acto, se posee a sí misma en ser natural e inteligible, como explicaremos más adelante.

Lo que está en juego en la distinción recién apuntada es el modo de subsistir de una substancia inmaterial. En efecto, el subsistir en sí misma de una forma separada conlleva la pertenencia de ésta al orden de lo inteligible. Como se irá poniendo de manifiesto, la pertenencia al género de lo inteligible tiene su fundamento en una más perfecta participación en el acto de ser. Se subsiste como inteligible en virtud de una posesión consciente del propio ser; ser participado que, puesto que es inmaterial, es “resplandeciente”. Este resplandecer le compete al *esse* a condición de no estar hundido en la potencialidad de la materia. Así, la inteligibilidad para santo Tomás no es una perfección atribuirle a los objetos, sino una propiedad del ser personal, el correlato de la subsistencia inmaterial. Recordemos que, si la forma natural está “desparramada” sobre la materia, la forma subsistente se encuentra perfectamente en sí<sup>1</sup>. Este perfecto estar en sí de una forma inmaterial no es sino resplandecer.

En la cuestión 8, artículo 6 del *De Veritate*, cuando el Aquinate se pregunta “si el ángel se conoce a sí mismo”, responde argumentando que existen diversos grados de inteligibilidad. Al igual que en lo ontológico, en lo inteligible existe algo que es acto puro, algo que tiene de potencia y de acto, y algo que es pura potencia: Dios, los ángeles y el alma humana.

<sup>1</sup> Cf. A. GARDEIL, *La Estructure de L'Ame et L'Experience Mystisque*, vol. II.

El último lugar en el orden de lo inteligible se le atribuye al alma humana, por cuanto, como ya había sido afirmado por Aristóteles, teniendo capacidad de entender, nada hay en ella de inteligible previa intelección en acto. Esto es, antes de entender, el alma se encuentra como una *tabula rasa* en la que nada hay escrito. En este sentido, su relación con lo inteligible es de pura potencialidad. Si bien por la luz del entendimiento agente el alma puede hacerse todo lo inteligible, para estar en acto respecto a lo inteligible requiere realizar una operación que no le es esencial: no pertenece a su naturaleza el estar entendiendo en acto. En razón de esta potencialidad intelectual, el alma se conoce a sí misma como conoce todo lo demás, a saber, por medio de una especie inteligible abstraída de la imagen y no por su propia esencia, como lo hace el ángel. De aquí que santo Tomás insista en que el alma se conoce por su operación.

Ahora bien, no teniéndose presente de modo esencial, el alma, puesto que participa del ser por sí, vuelve sobre su propia esencia. Esta autopresencia del alma según que tiene ser fue sistematizada por el Aquinate bajo el nombre de “conocimiento existencial habitual”. En la conocida cuestión 10, artículo 8 del *De veritate* santo Tomás distingue un doble conocimiento del alma: uno según el ser y otro según la esencia. Doble vertiente cognoscitiva que tiene su fundamento en la estructura ontológica del ente. Santo Tomás precisa que, mientras que para el conocimiento esencial del alma se requiere una especie, para el conocimiento que tiene el alma según que tiene ser, le basta su propia esencia. A saber, por cuanto tiene el ser por sí, el alma subsiste como presente para sí. Ahora bien, tal autopresencia se da sólo a modo de un conocimiento habitual, para que se actualice, el alma ha de realizar alguna operación inmanente; con todo, este conocimiento actual del alma según su ser no será sino el despliegue de una autoposición ontológica. Siguiendo a san Agustín, santo Tomás identifica este autopresencia habitual con la misma subsistencia del alma<sup>2</sup>.

En la línea de lo argumentado, Francisco Canals considera que para santo Tomás esta autopresencia del propio ser es el fundamento de la luz del entendimiento agente. La pertenencia del alma al género de lo inteligible es en razón de su luz. Luz, que no se da por una determinación del ente, sino por una más perfecta participación en el ser.

Las consideraciones hechas hasta ahora nos dejan a las puertas de aquel segundo grado de inteligibilidad en el que se da algo de potencia y algo de

<sup>2</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 10, a. 8, ad. 4.

acto. Lo que tiene de acto en el orden de lo inteligible una substancia separada es su propia esencia. En efecto, por el perfecto grado de participación en el ser, las formas separadas subsisten como inteligibles en acto. Si en el alma humana la inteligibilidad, aun teniendo su fundamento en la auto-presencia, se identificaba con una facultad –el entendimiento agente– en el ángel se identifica con su misma esencia. De aquí que tales formas sean llamadas por santo Tomás “inteligibles intrínsecos”. Se ha de entender la inteligibilidad intrínseca como aquella perfección según la cual la esencia subsiste en ser natural y en ser inteligible<sup>3</sup>. Una forma separada tiene una intuición intelectual de sí<sup>4</sup>.

Si afirmamos que una forma separada de toda materia subsiste en ser inteligible, se implica por ello la tesis de la perfecta y formal identidad entre lo entitativo y lo inteligible, en cuanto al conocimiento por el que la forma inmaterial se posee conscientemente en su ser<sup>5</sup>.

¿Qué es lo que tiene un ángel de potencialidad en el orden de lo inteligible? La respuesta que da santo Tomás a esta cuestión resulta sumamente clarificadora en relación al tema de este artículo. Puesto que el ángel es entitativamente finito, se encuentra en potencia respecto a todo lo inteligible diverso de sí. En otras palabras, “al entendimiento angélico no le pertenece, por su misma naturaleza y capacidad, conocer todas las cosas, pues necesitaría ser acto de todas ellas”<sup>6</sup>. De aquí que haya sido necesario

<sup>3</sup> “Immaterialiter et in esse intelligibili subsistentes” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 55, a. 2).

<sup>4</sup> “Sic ergo essentiae rerum materialium sunt in intellectu hominis vel Angeli, ut intellectum est in intelligente, et non secundum esse suum reale. Quaedam vero sunt quae sunt in intellectu vel in anima secundum utrumque esse. Et utrorumque est visio intellectualis” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 57, a. 1, ad 2). “Nosotros definiremos, de acuerdo con esto, como intuición intelectual sólo aquel conocimiento en el que se dé a la vez inmediatez entitativa y existencial de lo intrínsecamente poseído por la conciencia en su ser, y la aprehensión de lo que es propiamente característico de ‘la intelección’, es decir la aprehensión de la esencia, que en el caso de la intuición intelectual tendrá para quien se entiende a sí mismo el carácter de lo primeramente aprendido con certeza no sólo existencial sino esencial” (F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, 108).

<sup>5</sup> F. CANALS, “Para una fundamentación de la metafísica” en *Obras Completas 6. Escritos Filosóficos* (I), 326.

<sup>6</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 51, a. 1, ad 2.

que se le infundieran las especies innatas de todas las formas subsistentes en ser natural, quedando el ángel desde el momento de su creación semejante a “una tabla pintada o a un espejo en el que resplandecen las nociones de todas las cosas”<sup>7</sup>.

Ahora bien, el ángel se encuentra respecto de estas especies innatas de modo completamente diverso a como se encuentra respecto de sí. Esta cuestión, que podría resultar meramente anecdótica, nos llevará a lo nuclear de esta exposición. Si bien en cuanto que subsiste como inteligible en acto, todo lo que en el entendimiento angélico pudiera estar en potencia está en acto, no lo está en acto perfecto<sup>8</sup>. En efecto, para que así fuese, habría de ser entitativamente infinito; esto es, habría de conocerlo todo por su misma substancia. El ángel tiene de todo lo que puede conocer connaturalmente una noticia habitual<sup>9</sup>; sólo conoce sustancialmente en acto perfecto su propia esencia. Así, la potencialidad inteligible en el ángel designa distinción entre lo que posee por naturaleza y lo que le adviene por participación. Por esto, el conocimiento de lo diverso de sí siempre supondrá para él un trascenderse, un estar referido a la esencia divina como la potencia al acto<sup>10</sup>. Como sintetiza Bofill, la presencia intencional no entraña “presencia óptica más que en el caso del conocimiento de un ángel por sí mismo”<sup>11</sup>. Identidad completa entre presencia óptica y presencia inteligible sólo se da en el *Ipsum esse subsistens*.

Este trascenderse, no obstante, será diverso en relación a aquello que sea conocido. A mayor perfección de lo conocido, más se trasciende el cognoscente. A saber, en el orden de las formas separadas, una sustancia superior contiene en sí todas las perfecciones de las substancias inferiores, de suerte que, al conocerse a sí mismo, el ángel conoce de alguna manera todos los modos inferiores del propio ser. Así, a mayor perfección de una forma separada, menor es el ámbito de potencialidad inteligible al que se enfrenta. Ahora bien, para cualquier inteligencia finita, por muy perfecta que sea, la finitud entitativa supondrá siempre potencialidad inteligible. Solo Dios es acto puro en el género de lo inteligible; de aquí que la esencia divina se

<sup>7</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 8, a. 9. Cf. M. R., NEUMAN, *Metafísica de la inteligibilidad y la autoconciencia en Tomás de Aquino*, 154.

<sup>8</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Contra gentes*, II, 98; *De veritate*, q. 8, a. 15.

<sup>9</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 16, a. 6, ad. 4.

<sup>10</sup> Cf. M. R., NEUMAN, *Metafísica de la inteligibilidad y la autoconciencia en Tomás de Aquino*, 111.

<sup>11</sup> J. BOFILL, “Para una metafísica del sentimiento” en *Obra Filosófica*, 128, n. 38.

compare a cada entendimiento como el acto a la potencia, como la única forma capaz de colmar perfectamente la referencia del entendimiento al ente universal<sup>12</sup>.

Nos queda por comentar aquel ser que es acto puro en el orden de lo inteligible: Dios. Espero que el camino recorrido nos permita al menos dilucidar mínimamente qué significa en Dios ser acto puro en el orden de lo inteligible.

Lo primero a señalar en orden a esta cuestión es que Santo Tomás precisa que Dios *primeramente* y *per se* solamente se conoce a sí mismo, esto es, en el acto de subsistencia divino, que es conocimiento del conocimiento, Dios no conoce nada “fuera de sí”. En efecto, no puede haber en Él forma alguna inteligible que sea distinta de su ser<sup>13</sup>, o, en palabras de santo Tomás, “el entendimiento divino no conoce por otra especie que por su esencia”<sup>14</sup>.

Ahora bien, conociendo *primeramente* y *per se* solamente a sí mismo, el entendimiento divino, como no podría ser de otra manera, se comporta respecto al ente universal como acto de todo ente, a saber, no hay inteligible alguno respecto al cual Dios se encuentre en potencia. Santo Tomás fundamenta esta infinitud inteligible en la infinitud entitativa. En un conocido texto de la *Suma Teológica* afirma: “ningún entendimiento creado, (...), puede estar en acto respecto a la totalidad del ente universal, pues sería necesario que fuese ente infinito”<sup>15</sup>. Esto es, la razón por la cual el entendimiento divino es acto puro en el orden de lo inteligible es su infinitud entitativa. En palabras de Canals: “el entender subsistente de sí mismo será simplísima y formalmente ser, sin que quepa establecer distinción alguna fundada en la propia realidad divina, entre la entidad entitativa o natural y

<sup>12</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 106, a. 1, ad 3. “En la medida en que es lícito introducir el fin en la definición de la inteligencia, éste merece ciertamente el título de ‘sentido de lo divino’”. J. BOFILL, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, 201.

<sup>13</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, I, 45.

<sup>14</sup> *Ibidem*, I, 53. Como precisa Millán-Puelles, la conciencia absoluta, “primordialmente, esta es pura y esencial ‘autofanía’, y sólo de una manera secundaria conciencia de algo distinto. Lo que ella no es, se lo hace también presente en su adecuada o comprensiva autoconciencia. Ahora bien; esta misma índole absoluta resulta por entero incompatible con toda trascendencia intencional realmente distinta de la autocompreensión”. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, 191.

<sup>15</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 2. Cf. *Ibidem*, I, q. 14, a. 2, ad3.

la actualidad inteligible”<sup>16</sup>. Ascendiendo en la escala de los entes, por tanto, nos encontramos con la plena identidad entre lo entitativo en acto puro y lo inteligible en acto puro<sup>17</sup>.

No hay inteligible alguno respecto al cual Dios esté en potencia, puesto que no hay ámbito de la realidad que sobrepase o esté más allá del ser de Dios<sup>18</sup>. En efecto, todo ente se encuentra con antelación y de modo eminente en Dios<sup>19</sup>, quien es, en palabras del Aquinate, *quodammodo* “las especies de todas las formas subsistentes”<sup>20</sup>. En el *Ipsum esse subsistens*, afirma santo Tomás “la semejanza de la cosa conocida es la misma esencia divina, que es causa ejemplar y también eficiente de la cosa”<sup>21</sup>. Se puede decir, por tanto, que, siendo Dios trascendente respecto a todo ente, ningún ente es trascendente respecto a Él. Así, tenemos que el conocimiento divino, paradigma de todo conocer, no consiste en (auto) trascenderse<sup>22</sup>.

## II. Autopresencialidad del propio ser y perfección cognoscitiva

Queda, por tanto, profundizar en cuál sea la naturaleza de este conocer absoluto. En la cima de lo intelectual e inteligible, el acto perfecto de conocimiento es intelección en acto puro. Ahora bien, tal como ha puesto de relieve Canals, en la comprensión del conocer divino como conocimiento del conocimiento, Santo Tomás ha ido más allá que Aristóteles. Ha afirmado que lo máximamente inteligible no se da a modo de obje-

<sup>16</sup> F. CANALS, “Para una fundamentación de la metafísica”, 324.

<sup>17</sup> Cf. F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, 496.

<sup>18</sup> “Tertio, quia divina essentia est aliquod incircumscripsum, continens in se supereminenter quidquid potest significari vel intelligi ab intellectu creato” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 2).

<sup>19</sup> “Et ideo in Deo, sicut in summo rerum vertice, omnia supersubstantialiter praexistunt secundum ipsum suum simplex esse” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 57, a. 1).

<sup>20</sup> “Ad quintum dicendum, quod secundum philosophum, etiam in causis formalibus prius et posterius invenitur; unde nihil prohibet unam formam per alterius formae participationem formari; et sic ipse Deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quae esse participant et non sunt suum esse” (TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 6, a. 6, ad 6).

<sup>21</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d. 3, q. 3, a. 1.

<sup>22</sup> “Lo inteligible en acto puro es el infinito entender subsistente que no requiere “trascenderse” en la recepción de semejanzas de las otras cosas, para poseerse y poseer en sí mismo originalmente toda realidad por modo inteligible” (F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, 494).

to o *noema*<sup>23</sup>, sino como perfecta autopresencialidad del acto<sup>24</sup>, posesión consciente de sí. Cito a Canals, “la intelección en sí es presencia del acto a sí mismo, subsistencia del acto en sí. El primer analogado, el acto puro intelectual e inteligible, es la infinita conciencia constituida por el ‘mismo ser subsistente’”<sup>25</sup>. Traigo también a colación un texto de Marechal que le gustaba citar a Canals:

Muy lejos de oponer radicalmente sujeto y objeto en el conocimiento en general, proclama santo Tomás, por el contrario, la identidad total del sujeto y del objeto en la intuición perfecta de sí, tipo eminente de todo conocimiento. (...) En Dios, eliminada toda contingencia y realizando el Sujeto mismo la necesidad absoluta, que constituye también el ideal del Objeto, Inteligente e Inteligible, se confunden en la indivisión luminosa del Acto puro: la Intelección subsistente es a sí mismo su objeto primario<sup>26</sup>.

Como ya fue adelantado, la filosofía del ser de Santo Tomás identifica la subsistencia de una forma sin materia con la posesión consciente de sí. En la q. 14, a. 2, de la *Summa Theológica*, el Aquinate responde a una objeción sobre el conocer divino de la siguiente manera: “Volver a su esencia no significa otra cosa que el subsistir una cosa en sí misma. Pues la forma, en cuanto tiene ser en sí misma, se dice que vuelve sobre sí”<sup>27</sup>. Este volver sobre sí de la forma sin materia, que es la presencia para sí del acto, no es sino el mismo subsistir de una forma separada. Tal como pone de relieve Canals, santo Tomás se estaría moviendo aquí en una línea todavía no expresamente alcanzada por la ontología aristotélica:

la de la primacía del “acto”, y la comprensión del ser, acto del ente en cuanto tal, como constitutivo de la perfección y actualidad incluso de las formas o esencias: lo que también expresa santo Tomás –(...)– afirmando que el acto de ser es lo máximamente “formal”. El acto subsistente de ser es

<sup>23</sup> Cf. *Ibidem*, 493.

<sup>24</sup> Cf. *Ibidem*, 497.

<sup>25</sup> *Ibidem*, 450. El entender subsistente “no es ya en la cima del ascenso analógico, concebible como una perfecta aprehensión de un objeto existente en un inteligente en acto, sino como *la infinita y plena conciencia del espíritu infinito*, constituida por el acto subsistente de ser” (F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, 498-499).

<sup>26</sup> J. MARECHAL, *El punto de partida de la metafísica* (V), 99-100.

<sup>27</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 2, ad1.



por esto máximamente “esencial”, en cuanto máximamente “subsistente en sí mismo”<sup>28</sup>.

El entender subsistente no puede consistir en la perfecta aprehensión de un objeto existente porque, en última instancia, la pertenencia al género de lo inteligible de intelecto e inteligible no se funda sino en la complementariedad de la potencia y el acto. De aquí que santo Tomás alegue la no pertenencia de Dios al género de lo inteligible<sup>29</sup>. Entre el intelecto y la inteligibilidad divina sólo puede haber una distinción de razón<sup>30</sup>. La superación de la oposición sujeto-objeto ya se había alcanzado en el conocimiento que tiene una forma separada de sí por el hecho de subsistir como inteligible intrínseco. Ahora bien, respecto de lo otro que sí, el ángel, puesto que es creatura, se sigue comportando de un modo potencial. Más aún, dada la diferencia entre su operación y su substancia, en el conocimiento que tiene el ángel de sí, se distingue el conocimiento que tiene de su esencia, del conocimiento que tiene de su propio conocer. En Dios lo mismo es entender su esencia que entender que entiende, porque su esencia es su entender<sup>31</sup>.

Afirmar que en Dios el conocimiento de sí sea *infinita y plena autoconciencia*, no es sino apelar a la perfecta identidad que se da en Él entre su substancia y su operación. El entender divino trasciende toda determinación formal, ya sea de parte del sujeto, a saber, circunstancias temporales y locales, ya sea de parte del objeto, esto es, todo contenido formal y especificante<sup>32</sup>, porque de suyo el conocer es infinito. Por esto, como señala una vez más Canals, al acto como tal no le compete el ser conocido “según el modo y relación de un mostrarse objetivo a un sujeto cognoscente”<sup>33</sup>, sino como autoconciencia infinita. El ser sólo puede ser directamente conocido en un acto de autoconocimiento subsistente. En el acto de entender subsistente el objeto es el mismo acto perfecto de conocimiento, acto que sólo impropriamente puede ser denominada objeto. Lo propio de la inteligibilidad subsistente es su infinitud, a saber, la trascendencia de cualquier contenido especificante.

<sup>28</sup> F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, 498.

<sup>29</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In De Trinitate*, pars 1, q. 1, a. 2, ad 4.

<sup>30</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent*, d. 35, q. 1, a. 1, ad 3; *In II Sententiarum*, d. 3, q. 3, a. 1.

<sup>31</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 87, a. 3.

<sup>32</sup> Cf. F. CANALS, “Cuestiones de Fundamentación” en *Obras Completas 6. Escritos Filosóficos* (I), 396.

<sup>33</sup> F. CANALS, “Para una fundamentación de la metafísica”, 349.

En la línea de lo que está siendo afirmado hay un pasaje de santo Tomás que es fundamental para la cuestión que nos ocupa. El Aquinate se plantea la siguiente objeción frente a la tesis de que Dios “se sabe a sí mismo”: “Cuando alguien entiende que él entiende, esto no es entender algo grande, ni lo principalmente entendido, sino que es entender algo secundario y accesorio”. La respuesta del Aquinate viene a reafirmar lo aquí argumentado: “Cuando se entiende aquel entender que no es subsistente, no se entiende algo grande, como cuando entendemos nuestro entender; y por esto no es semejante lo que hay que decir del mismo entender divino, que es subsistente”<sup>34</sup>. Como subraya Canals:

la correlación entre la dificultad planteada y la respuesta dada por santo Tomás muestra que éste no rehúye en modo alguno mantener la caracterización de la actualidad pura de la intelección divina en la línea analógica-proporcional de la conciencia que un ente intelectual finito tiene de sí mismo según que tiene ser al percibirse como inteligente en acto<sup>35</sup>.

En el hombre la conciencia existencial actual de sí no constituye su perfección intelectual, por cuanto tal operación no se identifica con su ser. En Dios, la autoposición consiente del *esse* es su misma substancia y el fundamento de toda inteligibilidad.

### III. Consideraciones finales

Habiendo llegado a la identidad que tiene lugar en Dios entre lo entitativo y lo inteligible, podemos volver sobre el alma humana para profundizar en la autopresencia del ser como fundamento de su inteligibilidad.

Tal como se ha argumentado, aunque a diferencia de un ángel el hombre no posee su propia esencia como principio intrínseco de perfección inteligible y, por esto, se comporta como *tabula rasa* en el orden de lo inteligible, posee, sin embargo, un conocimiento existencial habitual de sí. Esta autopresencia del propio ser, que se identifica con la misma subsistencia del alma, es lo que da razón de su pertenencia al género de lo inteligible; como

---

<sup>34</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 4, ad2.

<sup>35</sup> F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, 449-450.

ha insistido Canals, es una participación analógica proporcional en la Vida divina. La vuelta sobre su esencia es “la presencia participada del acto, imagen de lo divino y absoluto”<sup>36</sup> en el hombre.

Se ha de fundar en esta autopresencia la perfección por la que el alma humana lo es de algún modo todo. La luz del entendimiento agente, connatural al alma, brota de esta autopresencia en cuanto que es participación de la inteligibilidad subsistente. Puesto que posee el ser por sí, al alma le es connatural la “luz que es el acto de los inteligibles”. Tal como es afirmado por santo Tomás, y Francisco Canals ha venido a poner de relieve, la luz del alma se comporta respecto a la especie como el ser respecto a la esencia: constituye la actualidad de toda forma inteligible. Así, sin ser objetiva, la luz del entendimiento agente es, no obstante, objetivante, esto es, aquello que posibilita la inteligibilidad de toda especie<sup>37</sup>. En cuanto toda luminosidad es participación de la inteligibilidad subsistente, es de la naturaleza de la luz inteligible ser “actualidad consciente y manifestativa”<sup>38</sup>.

Desde estos supuestos, se puede avanzar en la consideración de la radical apertura del hombre al ente universal. Por una parte, reafirmando que tal infinitud tiene su fundamento en la actualidad del ente, en la posesión del ser por sí; y, por otra, mostrando cómo en la realización de esta apertura cognoscitiva el hombre no hace sino avanzar en la autoposesión del propio ser, pasar de una posesión habitual a una posesión consciente: imagen analógica más perfecta de la Vida Divina.

la dimensión de apertura objetiva de la conciencia viene a ser así pensada como ordenada a consumir una autoconciencia que, por lo demás, es ella misma la que por modo radical da ser inteligible a las especies de los objetos entendidos por el hombre en el horizonte del ente natural y sensible<sup>39</sup>.

En efecto, “el entender en cuanto tal se constituye como desarrollo y plenitud del ser inmaterialmente poseído”<sup>40</sup>. Son muchos los supuestos filosóficos implícitos en esta afirmación que escapan a la pretensión de este artículo. No obstante, en orden al tema que nos ocupa, y a modo de conclu-

<sup>36</sup> *Ibidem*, 513

<sup>37</sup> *Ibidem*, 160.

<sup>38</sup> Cf. F. CANALS, “Para una fundamentación de la metafísica”, 317.

<sup>39</sup> F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, 512

<sup>40</sup> F. CANALS, “Para una fundamentación de la metafísica”, 327.

sión, podemos afirmar que, en virtud de la participación inmaterial de su ser, se da en el alma una participación analógica de aquello en que consiste la misma esencia de Dios: la perfecta posesión de Sí. Ahora bien, tal perfección en el hombre, puesto que es un ser finito, se “ordena a” y “consume en” la apertura al ente universal. Al decir y manifestar el ente, el hombre no hace sino avanzar a su propio ser. En efecto, tal decir no se realiza sino desde la plenitud del propio *esse, esse* que está destinado a ser poseído en plenitud en la manifestación del ente. Al conocer, el cognoscente avanza en última instancia a Dios raíz de toda inteligibilidad. La imagen de Dios en el hombre se realizará más plenamente cuando penetre la realidad bajo su consideración más alta, cuando, indagando la causa de todo ente, se remonte hasta su Causa Primera y considere en acto su naturaleza.

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

### Referencias bibliográficas

- BOFILL, J. (1950) *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*. Barcelona: Publicaciones Cristiandad.
- (1967). *Obra Filosófica*. Barcelona: Ariel.
- CANALS, F. (1987). *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: PPU.
- (2016). *Obras completas 6. Escritos filosóficos (I)*. Barcelona: Editorial Balmes.
- GARDEIL, A. (1927). *La structure de l'âme et l'expérience mystique* (2ª ed.). París: J. Gabalda.
- MARÉCHAL, J (1959). *El punto de partida de la metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento* (V). Madrid: Gredos.
- MILLÁN-PUELLES, A. (1967). *La estructura de la subjetividad*. Madrid: Rialp.
- NEUMAN, M, R. (2014). *Metafísica de la inteligibilidad y la autoconciencia en Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa
- TOMÁS DE AQUINO (2000ss.). *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*. En E. ALARCÓN (Coord.), *Corpus Thomisticum* <<http://www.corpus-thomisticum.org/iopera.html>>