

DIALÉCTICA DE INTELLECTO Y VOLUNTAD EN EL CONOCIMIENTO QUE EL ALMA TIENE DE SÍ

STELLA MARIS VÁZQUEZ *

En la tradición medieval el conocimiento de sí es conocimiento de la propia naturaleza espiritual como semejanza divina, semejanza que, ciertamente, se funda en la potencia intelectual pero, simultáneamente, en el libre arbitrio. Al respecto, el mismo Santo Tomás, tomando como fuente a San Juan Damasceno, abre el tratamiento del tema del hombre afirmando que el hombre se asemeja a Dios por la libertad:

“Como escribe el Damasceno, se dice que el hombre está hecho a imagen de Dios, en cuanto que la imagen significa ‘un ser intelectual, con libre albedrío y potestad propia’. Por esto, después de haber tratado del ejemplar, a saber, Dios, y de las cosas que el poder divino produjo según su voluntad, resta que estudiemos su imagen, que es el hombre en cuanto es principio de sus obras por estar dotado de libre albedrío y dominio sobre sus actos”¹.

Este conocimiento de sí como semejanza divina es condición de la verdad en el juicio práctico, en la medida en que éste antecede la libre elección por la que el hombre se autoconstituye como sujeto moral; esa autoconstitución, para ser fiel a lo que el hombre es, debe actualizar la semejanza.

A su vez ambos temas remiten al planteo de la *actividad* propia de los agentes espirituales: de la actividad que compete al intelecto y de la causalidad real, eficiente, de la voluntad, en ambos casos en relación con la inmaterialidad del principio operante.

En el núcleo de esta relación se halla la fuerte diferencia entre la subjetividad moderna y la interioridad cristiana. En ésta la autoconfiguración libre no es una creación absoluta, pero sí es obra plena de libertad, en cuanto “*la semejanza divina comanda la estructura íntima del ser del hombre*”² y por esa vía da un horizonte referencial inmediato al juicio moral.

Santo Tomás trata ambos temas por separado. Pero se advierte la relación entre ambos a propósito de algunas de sus fuentes, en particular la

* Conicet.

¹ “Sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur ‘intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum’; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem”, *S. Theol.* I-II, Prologus.

² E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1948, p. 215.

agustiniana, que será objeto de análisis en el cuerpo del trabajo; en éste se tratará de mostrar que en San Agustín se plantea una dialéctica entre el conocimiento que el alma tiene de sí –de su naturaleza– y el obrar moral, que puede facilitar u obstaculizar el camino al juicio acerca de la propia naturaleza del alma.

1. La voluntad y las potencias cognoscitivas

La doctrina de Santo Tomás es que la voluntad sigue en su movimiento a la aprehensión del intelecto, el cual funda su peculiar tipo de actividad en su naturaleza inmaterial:

“El intelecto agente [...] hace a las especies inteligibles en acto [...] para que por ellas entienda el intelecto posible [...]. Las hace tal como es él, pues todo agente hace algo similar a sí mismo”³.

A su vez, de este modo de conocer se sigue el modo propio de entender porque:

“[...] La operación propia del hombre es entender, cuyo primer principio es el intelecto agente, que hace inteligibles las especies, a partir de las cuales en cierto modo padece el intelecto posible, que actualizado mueve la voluntad”⁴.

Este influjo motor que el intelecto ejerce sobre la voluntad presupone el conocimiento y se refiere al orden del actuar; se trata de un mover en la línea de la especificación. Sin embargo, se podría preguntar si en el momento cognoscitivo no hay ya una incidencia de la voluntad, puesto que Santo Tomás se refiere en diversos textos a una *circulatio* entre los actos del intelecto y de la voluntad⁵.

³ “Intellectus agens [...] facit species intelligibiles actu [...] ut per eas intelligat intellectus possibilis [...]. Tales autem facit eas qualis est ipse; nam omne agens agit sibi simile” (*S. C. Genes*, L. II, cap. 76). El principio de que todo agente hace algo similar a sí mismo es aristotélico (cfr. por ej. Aristóteles, *I De Gen. et corr.* 7; 324a, 9-12). Santo Tomás lo aplica al conocimiento, como también lo hace Aristóteles en toda su doctrina del conocer como asimilación intencional.

⁴ “[...] Operatio autem propria hominis est intelligere cuius primum principium est intellectus agens, qui facit species intelligibiles, a quibus patitur quodammodo intellectus possibilis, qui, factus in actu movet voluntatem” (*S. C. Genes*, II, cap. 76). El subrayado es mío.

⁵ Así, por ej., en *De Pot.* q. 9, a. 9c dice: “[...] est ergo in nobis [...] circulatio quaedam in operibus intellectus et voluntatis nam voluntas redit in id a quo fuit principium intelligendi. Sed in nobis concluditur circulus ad id quod est extra, dum bonum exterius movet intellectum nostrum et intellectus movet voluntatem et voluntas tendit per appetitum et amorem in exterius bonum [...]” (“[...] por ende hay en nosotros cierta circularidad en las obras del intelecto y de la voluntad, pues la voluntad vuelve sobre lo que fue el principio de la intelección. Pero en nosotros el círculo concluye en lo que está fuera, pues el bien exterior mueve nuestro intelecto y el intelecto mueve la voluntad y la voluntad tiende por el apetito y el amor al bien exterior [...]”). Y en *De Verit.*, q. 1, a. 2c habla de *circulatio quaedam in actibus animae*, lo que es afirmado por Aristóteles en *De Anima* III, cap. X, 433 a 16-20 a propósito del principio del movimiento, que reduce

Por una parte, éste no puede ser un círculo vicioso; por otra, se puede argumentar que al intelecto le basta para moverse su propia inclinación natural al objeto que le es proporcionado. A la vez, consta por experiencia el retorno de los actos de la voluntad sobre el de las demás capacidades y también sobre los actos del intelecto. En este sentido dice el Aquinate:

"[...] también la misma razón especulativa es aplicada a la obra de entender o de juzgar, por la voluntad. Y así se dice que el intelecto especulativo es usado como movido por la voluntad, como las otras potencias ejecutivas"⁶.

En esta relación entre la voluntad y el intelecto especulativo, tal como se plantea en Santo Tomás, hay que distinguir, por una parte, el paso de un plano de análisis esencial a otro existencial⁷ –en el cual precisamente se verifica la afirmación del Aquinate de que el movimiento del intelecto se hace posterior al de la voluntad⁸– y, por otra, el uso alternativo de diversas fuentes⁹ que destacan ya el papel del intelecto, ya el de la voluntad en el actuar humano y por lo tanto también en el obrar cognoscitivo.

La influencia de la voluntad sobre el intelecto y sobre las demás capacidades parece darse en razón del objeto propio de la voluntad y de la relación de éste con el objeto de las otras capacidades y en última instancia en virtud de la unidad del sujeto en una resolución que supera el planteo de Aristóteles y aparece como propia de Santo Tomás.

2. La eficiencia de la voluntad en relación con su objeto

El dominio activo que la voluntad tiene en mayor o menor grado respec-

a lo apetecible y de allí la afirmación de que el intelecto práctico halla su raíz en este círculo, lo cual requiere un ulterior análisis en el contexto del silogismo práctico.

⁶ "[...] etiam ipsa ratio speculativa applicatur ad opus intelligendi vel iudicandi, a voluntate. Et ideo intellectus speculativus uti dicitur tanquam a voluntate motus, sicut aliae executivae potentiae" (*S. Theol.*, I-II, q. 16, a. 1 ad 3). El texto es respuesta a una objeción sobre el "uso" como acto de la voluntad. Santo Tomás toma allí como fuente a San Agustín: "Omnia quae facta sunt, in usum hominis facta sunt: quia omnibus utitur iudicando ratio quae hominibus data est" ("Todas las cosas que se hacen lo son por el uso [ejercicio] del hombre; porque de todas usa, juzgando, la razón que ha sido dada a los hombres"), *Octoginta trium Quaest.* q. 30, a lo que contesta que si bien el juzgar pertenece a la razón especulativa, aun ésta en su uso depende de la voluntad, respecto de la cual las demás potencias son como instrumentos. Este concepto, como se verá más adelante, está inspirado en San Anselmo.

⁷ En este caso entiendo por "existencial" la consideración de la acción tal como se da en cada sujeto en concreto, y por tanto en el contexto de la experiencia vivida. Es decir tomando al sujeto concreto que conoce y quiere y a la vez supuesto ya un cierto desarrollo de ese sujeto.

⁸ Cfr. *De Verit.*, q. 22, a. 12 ad 1.

⁹ En el presente tema, sobre todo Aristóteles, en cuanto a la prioridad del intelecto, y después San Anselmo, San Juan Damasceno, San Agustín y Averroes, entre otros autores, quienes destacan el papel central de la voluntad en todo el obrar del hombre y como consecuencia incluso en el obrar del intelecto. En lo que sigue analizo algunos textos de estos autores en los que se verifica la relación anotada.

to del ejercicio del resto de las potencias se explica en última instancia por el objeto de la voluntad y la relación de éste con los objetos de las demás potencias.

Sin embargo esto no implica un predominio del objeto sobre el ejercicio, de tal modo que se considere la voluntad como pasiva; por el contrario, el objeto da la razón última *objetiva* de la emergencia de la voluntad en cuanto ésta tiene en su poder –subjetivo– el movimiento hacia su objeto, determinado en concreto. Cierto es que el movimiento de la voluntad es precedido de un momento pasivo, pues la voluntad quiere porque ha sido afectada por el bien que el intelecto ha presentado. Para Santo Tomás la voluntad no es sólo tendencia ni, menos aun, pura fuerza de ejecución, como en la concepción derivada del idealismo. La tendencia, como movimiento efémero, nace del haber sido afectada por una cualidad valiosa de lo real, que suscita la respuesta primera del amor.

En diversos contextos¹⁰ trata Santo Tomás el obrar del intelecto en relación con la eficiencia de la voluntad. Muestra, por una parte, que ambas capacidades se implican en su operación porque el objeto de cada una es, en algún respecto, objeto de la otra. Por otra parte, señala la emergencia de la voluntad en el plano del ejercicio y en este caso va más allá de su fuente primaria –Aristóteles– y recurre a diversos autores cristianos llegando a una síntesis propia.

Por cierto, la interpretación clásica de la relación intelecto-voluntad en el Aquinate es unidireccional, en el sentido de una primacía no sólo temporal sino incluso causal del “*momento objetivo*” del intelecto. Esta interpretación se apoya en textos suyos muy explícitos.

En la *Suma Teológica* (I, 82, 1) distingue el mover *per modum finis* –que corresponde al intelecto como capacidad apprehensiva de la *ratio boni*– del mover *per modum agentis*, propio de la voluntad. Ahora bien, en este segundo modo viene implicado también el primero:

“Pues la voluntad mueve al intelecto y a todas las potencias del alma, como dice Anselmo. La razón de esto es que en toda serie ordenada de potencias activas, la que se dirige al fin universal mueve a las demás, que se refieren a fines particulares”¹¹.

¹⁰ Los lugares principales que he estudiado son: *S. Theol.*, I, q. 82, a. 4; I-II, q. 9, a. 1; I-II, q. 9, a. 3; *De Verit.*, q. 22, a. 12; *S. C. Gentes*, III, 26; *De Malo*, VI, a. único.

¹¹ “[...] voluntas movet intellectum et omnes animae vires, ut Anselmus dicit in libro *De Similitudinibus*. Cuius ratio est, quia in omnibus potentiis activis ordinatis, illa potentia quae respicit finem universalem, movet potentias quae respiciunt fines particulares”. (*S. Theol.*, I, q. 82, a. 4 c.). El concepto de San Anselmo de la voluntad como *motor omnium virium* es recurrente en el Aquinate; cfr. entre otros: *De Verit.*, q. 22, a. 12 s.c.; q. 12, a. 2 ad 4; q. 14, a. 5 ad 5; q. 10, a. 2 ad 4; *In Sent.*, II, d. 24, q. 1, a. 3; *In Sent.*, I, d. 1, q. 1, a. 2 c. Aquí la ed. crítica paulina remite al cap. II *De Similit.*: “Voluntas, quae est instrumentum volendi [...] mox enim ad imperium eius omnes aperiuntur animae et corporis sensus ad implendum quod praecipit Deus”. (“La voluntad, que es el instrumento de querer, [...] inmediatamente, a su imperio se abren todos los sentidos del alma y del cuerpo para cumplir lo que Dios ordena”). P. L. 159, p. 217. El contexto, por lo tanto, es teológico: en el cap. IV dice: “[...] Sicque una sola voluntas, postquam Dei voluntati est

La voluntad es *motor omnium virium* porque a ella le corresponde *formalmente* el fin, que aquí Santo Tomás llama universal y que puede entenderse en sentido objetivo y también subjetivo existencial, como el fin de toda la persona. De allí que:

“[...] a la voluntad pertenece mover a las otras potencias, en razón del fin, que es el objeto de la voluntad [...] la voluntad, porque quiere el fin, se mueve a sí misma a querer los medios”¹².

Es decir que el objeto de las demás potencias se constituye en un medio o fin intermedio en relación con el objeto de la voluntad que es el último fin del sujeto que actúa.

En razón de esta universalidad del fin que compete a la voluntad, se origina la dialéctica en el obrar de las capacidades y se fundamenta la primacía de la voluntad:

“[...] Si se considera la voluntad según la razón común de su objeto, que es el bien, y el intelecto en cuanto es una realidad y potencia especial, entonces bajo la común razón de bien está contenido, como cierto bien especial, el mismo intelecto, el mismo entender y su propio objeto que es lo verdadero, cada uno de los cuales es como un bien particular. Y, en este sentido, la voluntad es superior al intelecto y puede moverlo”¹³.

A partir de la adhesión de la voluntad al objeto como fin, se establece una relación dialéctica entre intelecto y voluntad, de la cual me interesa aquí en particular el efecto sobre el intelecto especulativo:

“[...] El intelecto [...] percibe el acto de la voluntad por la redundancia del acto de la voluntad sobre el intelecto, a partir de que ambas están coaligadas en la esencia del alma y según que la voluntad de algún modo mueve al intelecto, mientras entiendo porque quiero, y el intelecto [mueve] a la voluntad, mientras quiero algo porque entiendo que eso es bueno”¹⁴.

juncta, tot virtutes generat et opera bona”. (“[...] Una sola voluntad, en cuanto que está adherida a la voluntad de Dios, genera todas las virtudes y buenas obras”). (*Ibid.*, p. 606), pero Santo Tomás “*abstrae*” del mismo, para subrayar la cualidad de la voluntad en sí misma. Esto, por otra parte, no es ajeno al pensamiento de San Anselmo, quien en otros textos señala, por ejemplo: “[...] Quidquid igitur faciunt (membra) totum imputandum est voluntati [...]”. (“[...] Pues todo lo que hagan los miembros debe ser inputado a la voluntad [...]”). (*De conceptu virginati*, cap. IV, P. L. 158, p. 438), y más adelante “Voluntas [...] cui subditi sunt omnes voluntarii motus totius hominis”. (“Voluntad, a la cual están sujetos todos los movimientos voluntarios de todo el hombre”). (*Ibid.*, p. 439). Se trata allí de la *voluntas quoad exercitium*.

¹² “[...] ad voluntatem pertinet movere alias potencias ex ratione finis, qui est voluntatis obiectum [...] voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem”. (*S. Theol.*, I-II, q. 9, a. 3).

¹³ “[...] Si vero consideretur voluntas secundum communem rationem sui obiecti, quod est bonum, intellectus autem secundum quod est quaedam res et potentia specialis; sic sub communi ratione boni continetur, velut quoddam speciale, et intellectus ipse, et ipsum intelligere, et obiectum eius, quod est verum, quorum quodlibet est quoddam speciale bonum. Et secundum hoc voluntas est altior intellectu, et potest ipsum movere”. (*S. Theol.*, I, q. 82, a. 4 ad 1).

¹⁴ “[...] Intellectus [...] actum voluntatis percipit per redundantiam motus voluntatis

En el texto se pueden señalar dos momentos: uno que se podría llamar fenomenológico y otro esencial. Según el primero, cuando la voluntad se mueve hacia su objeto propio, cuando quiere algo, refluye sobre el intelecto y lo inunda, así el intelecto capta el acto de la voluntad, y se podría decir que se hace más apto para penetrar el objeto de ese querer, pues el acto es siempre acto de algo. De este modo los actos de la voluntad de alguna manera cualifican el conocer, en el modo de darse, en su profundidad y aun en su dirección; como en el siguiente punto intento mostrar a propósito del conocimiento que el alma tiene de sí, en el campo de lo teórico.

En el segundo momento se señala que la dialéctica tiene su raíz en el ser mismo de ambas capacidades que se hallan reunidas al mismo nivel en la esencia del alma. Ello fundamenta también que no haya sino una prioridad relativa del intelecto sobre la voluntad y a la vez justifica la expresión frecuente de Santo Tomás *voluntas in ratione est*, que es de origen aristotélico¹⁵ y que en la doctrina tomista no significa la reducción o la subordinación total de la voluntad al intelecto, sino el *status* ontológico de ambas potencias que radican en la esencia racional del alma. Aquí el término "razón" designa el alma racional, no la potencia intelectiva.

En definitiva, más allá de las fuentes usadas, Santo Tomás resuelve la expresión en su razón última: tanto la voluntad como el intelecto son potencias inmateriales, espirituales; la voluntad no se origina en el intelecto sino en la esencia misma del alma¹⁶, por eso en su movimiento no resulta simplemente consecuente al intelecto, sino que puede "*desbordar*" en su acto y hacer que éste sea conocido y con ello iniciar una dialéctica en el plano del conocer, aun especulativo.

En esta dialéctica, la voluntad puede mover al intelecto no sólo en cuanto al ejercicio sino respecto a su orientación, en virtud de su objeto y de su cualidad de "*domina sua*", en una mutua implicación: el objeto deviene fin en sentido subjetivo existencial por la autodeterminación de la voluntad,

in intellectu, ex hoc quod colligantur in una essentia animae, et secundum quod voluntas quodammodo movet intellectum, dum intelligo, quia volo, et intellectus voluntatem, dum volo aliquid quia intelligo illud esse bonum". (*In L. Sent.*, III, d. 23, q. 1, a. 2 c.). En este texto da la razón más profunda de lo que señala en la *S. Theol.*: "Ex his ergo apparet ratio quare hae potentiae suis actibus invicem se includunt: quia intellectus intelligit voluntatem velle et voluntas vult intellectum intelligere". ("Por tanto, de aquí es evidente la razón por la que estas potencias en sus actos se incluyen mutuamente: porque el intelecto entiende que la voluntad quiere y la voluntad quiere que el intelecto entienda"). I, q. 82, a. 4 ad 1.

¹⁵ "[...] sicut dicitur in III De Anima, voluntas in ratione est". ("[...] como se dice en III De Anima la voluntad está en la razón"). *S. Theol.*, I-II, q. 15, a. 1 ad 1. La expresión es recurrente en Santo Tomás: cfr. I, q. 82, a. 5 s.c.; I-II, q. 9, a. 2 ad 3; *De Verit.*, q. 22, a. 10 ad 2; *De Malo*, VI, q. única; *S. C. Gentes*, L. II, c. 60; L. I, c. 72, etc. y su fuente es siempre Aristóteles: "En efecto, la voluntad nace en la parte racional y en la irracional, la concupiscencia y la ira". *De Anima*, III, cap. 9, 432b 5-6. El texto se halla en el contexto de la discusión sobre las partes del alma.

¹⁶ Cfr. también *De Verit.*, q. 22, a. 10 ad 2.

la cual, moviéndose a sí misma por ese fin, mueve como instrumentos a las demás capacidades en uno u otro sentido.

3. La voluntad en relación con la apertura y orientación del intelecto: el conocimiento que el alma tiene de sí

La raíz común del intelecto y de la voluntad –la esencia misma del alma– es la razón última de la dialéctica en el obrar de ambas capacidades.

Esta dialéctica ha permitido señalar la influencia de la voluntad en el acto del intelecto, por lo menos en cuanto al ejercicio: la voluntad tiene un poder directo sobre su propio acto y a partir de allí un poder indirecto sobre el acto del intelecto, en el sentido de que no es ella la que entiende pero sí la que puede mover a entender; más aun, la experiencia permite decir que mueve a entender *esto o aquello*, de acuerdo con una configuración previa que la voluntad se ha dado a sí misma. Es cierto que la voluntad se especifica por su objeto como cualquier otra capacidad, y éste le ha sido previamente mostrado por el intelecto, pero la adhesión o rechazo está siempre en poder de la voluntad, por lo cual puede decirse que la voluntad se autoconfigura, no así las demás potencias, al menos en sentido absoluto. En esta moción indirecta la voluntad parte de sí misma y se “*prolonga*” en la inteligencia: entender esto o aquello es también en cierto sentido objeto de una elección.

Así, en este ámbito del actuar concreto, el *quoad exercitium* y el *quoad specificationem* no se pueden separar totalmente, sino que en cierto sentido la voluntad entra en el objeto mismo del intelecto. Esta particular relación entre el intelecto y la voluntad se da, entre otros ámbitos, de un modo privilegiado en el del conocimiento de sí.

El análisis de este tema en el pensamiento de Santo Tomás permite avanzar en la hipótesis de una influencia de la voluntad sobre el intelecto, no sólo en cuanto al ejercicio sino en cuanto a la orientación, respecto del campo de objetos a los que éste puede abrirse o en los que puede profundizar. Si bien en el plano formal queda firme en los textos tomistas el principio *voluntas sequitur intellectum*, en el plano existencial puede verificarse un “*círculo*”. En efecto, la actividad de las capacidades, considerada en concreto, es sinérgica: el ejercicio del intelecto supone el actuar de todo el sujeto y supone un actuar precedente que ha ido configurando las capacidades y a través de éstas al sujeto. Santo Tomás lo señala así:

“[...] hablando con propiedad, no son el sentido o el intelecto los que conocen, sino el hombre por uno y otro”¹⁷.

La autoridad es de Aristóteles, pero el acento está en diversos aspectos en uno y en otro. El texto aristotélico dice:

¹⁷ “[...] non enim proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque, ut patet in I De Anima”. (*De Verit.*, q. 2, a. 6 ad 3).

"Mejor, pues, no decir que el alma experimenta la verdad, conoce o piensa, sino [decir] que es el hombre por su alma"¹⁸

y se halla a propósito de que el alma no se mueve, el *nous* es impassible, sólo el sujeto se mueve, padece. Santo Tomás acentúa la pertenencia de cada acto a todo el sujeto. Por ello puede hablarse de un "círculo" en el sentido de que la voluntad, al ir adhiriendo a determinados objetos, va abriendo –o cerrando– el campo del intelecto y así puede condicionar el juicio incluso en el ámbito teórico.

En el desarrollo del tema del conocimiento de sí, el Aquinate tiene en cuenta fundamentalmente dos fuentes, desde las cuales emerge su propia síntesis original: Aristóteles y San Agustín. Y a propósito de este último se da la posibilidad de mostrar la relación que anoto en mi hipótesis.

El camino seguido es el de la reflexión, que Santo Tomás extiende incluso a la voluntad y la hace objeto de dialéctica.

"[...] tanto la voluntad como el intelecto reflexionan sobre sí y uno sobre el otro y sobre la esencia del alma y sobre todas sus potencias [...]"¹⁹.

En la reflexión, anota Santo Tomás, el intelecto se hace posterior a la voluntad:

"[...] como en la reflexión hay cierta similitud con el movimiento circular, en el cual es último el movimiento que era primero en el principio, es preciso decir así en la reflexión que aquello que en principio era primero, luego se hace posterior y así aunque el intelecto sea en sentido absoluto anterior a la voluntad, sin embargo, por la reflexión se torna posterior a la voluntad y así la voluntad puede mover al intelecto"²⁰.

Aquí se halla ya supuesta la dialéctica aludida en el párrafo anterior, cuya justificación requiere un análisis. Para ello seguiré los pasos que Santo Tomás indica al distinguir una reflexión del intelecto y una de la voluntad, que a su vez se desdoblán en la reflexión del intelecto sobre sí mismo y sobre el acto de la voluntad; la reflexión de la voluntad sobre su acto y sobre el acto del intelecto.

A mi juicio, estas formas de la reflexión se implican mutuamente de tal modo que la adhesión de la voluntad a determinados objetos condiciona el juicio acerca de la naturaleza del principio operativo último en la reflexión.

3.1 *La reflexión del intelecto sobre su propio acto*

La reflexión en su sentido más estricto es el retorno del intelecto sobre

¹⁸ *De Anima*, I, c. IV, 408b 14-15.

¹⁹ "[...] tam voluntas quam intellectus reflectuntur super se et unum super alterum et super essentiam animae, et super omnes eius vires [...]". (*De Verit.*, q. 22, a. 12 ad 1).

²⁰ "[...] cum in reflexione sit quaedam similitudo motus circularis, in quo est ultimum motus quod erat primo principium, oportet sic dicere in reflexione, ut illud quod primo erat prius secundo fiat posterius et ideo quamvis intellectus sit prior voluntate simpliciter tamen per reflexionem efficitur voluntate posterior et sic voluntas intellectum movere potest". (*De Verit.*, q. 22, a. 12 ad 1).

sí mismo. Santo Tomás se ocupa de esto en lo que hace al tema de mi interés, a propósito del conocimiento que el alma tiene de sí, que se verifica de acuerdo con el principio aristotélico de que algo es cognoscible en cuanto está en acto. Por ello el intelecto que es potencia²¹ no se conoce sino a través de su acto, luego de haber sido actualizado por una realidad distinta de sí mismo. Y de allí se sigue un doble tipo de conocimiento:

“El alma puede tener un doble conocimiento de sí [...]. Uno, por el cual el alma de cada uno se conoce en cuanto a lo que le es propio y otro, por el cual se conoce el alma en cuanto a aquello que es común a toda alma”²².

El primer modo es experimental, se da cuando alguien percibe que tiene alma porque se percibe entendiendo. Y esto no es posible sino después de entender algo distinto de sí:

“Nadie percibe que entiende si no entiende algo, porque primero es entender algo que entender que se entiende y así llega el alma a percibir actualmente que es porque entiende o siente”²³.

Éste es un conocimiento directo del *an sit* y no supone que el sujeto conozca *formalmente* el alma en cuanto alma, más bien se podría decir que capta su acto como siendo suyo, como brotando de su principio eficiente. De suyo no necesita del hábito para darse, es una percepción de que se vive, se opera; como tal se da siempre de modo concomitante con el acto, pero aquí surgen dos cuestiones: la primera se refiere al modo, la segunda a la cualidad del acto. Para Santo Tomás parece obvia la advertencia de estos actos²⁴,

²¹ Cfr. Santo Tomás, *In De Anima* II, l.6; L. III, l.9; *De Verit.*, q. 10, a. 8; *S. Theol.*, I, q. 87, a. 1 c.

²² “[...] de anima duplex cognitio haberi potest [...] ut Augustinus dicit in IX de Trinit. Una quidem qua unusquisque anima se tantum cognoscit quantum ad id quod est ei proprium; et alia qua cognoscitur anima quantum ad id, quod omnibus animabus est commune”. (*De Verit.*, q. 10, a.8). Santo Tomás tiene como fuente de esta distinción a San Agustín quien distingue entre el conocimiento experimental que cada uno tiene de sus propias operaciones y contenidos anímicos y el conocimiento universal de la naturaleza del alma: “Sed cum se ipsam novit humana mens et amat se ipsam, non aliquid incommutabile novit et amat: aliterque unusquisque homo loquendo enuntiat mentem suam, quid in se ipso agatur attendens; aliter autem humanam mentem specialiter aut generali cognitione definit. Itaque cum mihi de sua propria loquitur, utrum intelligat hoc aut illud, an non intelligat, et utrum velit aut nolit hoc aut illud, credo: cum vero de humana specialiter aut generaliter verum dicit, agnosco et approbo”. (“Cuando el alma humana se conoce y se ama, no conoce ni ama algo incommutable: todo hombre, atento a lo que en su interior experimenta, expresa de una manera su mente al hablar y de otra muy diferente define lo que es el alma, sirviéndose de un conocimiento general o concreto. Y así, cuando uno me habla de su propia alma y me dice que comprende o no comprende esto o aquello, o que quiere o no quiere esto o lo otro, le creo; mas cuando de una manera general o específica dice la verdad acerca de la mente humana, la reconozco y apruebo”). *De Trinit.*, L. IX, cap. VI, B.A.C., Madrid, 1948, p. 555.

²³ “Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit: quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit”. (*De Verit.*, q. 10, a. 8). Cfr. *De Malo*, XVI, 8 ad 7; *S. Theol.*, I, q. 87, a. 1.

²⁴ “Nullus erravit unquam in hoc quod non perciperet se vivere, quod pertinet ad

sin embargo la experiencia –al menos contemporánea– nos habla de la disminución de la conciencia psicológica. Por otra parte, los actos pueden ser de cualidad más sensible o más espirituales, tanto en su contenido objetivo cuanto en el compromiso de una u otra dimensión del sujeto –sensible o espiritual– aunque el sujeto último de cada acto es todo el sujeto.

Ahora bien, el conocimiento actual del *an sit*, que se da por medio de la advertencia de los propios actos, es la condición del conocimiento del *quid est*. A este respecto el Aquinate distingue la aprehensión y el juicio acerca de la naturaleza y en cuanto a la primera sigue la vía aristotélica:

“[...] la naturaleza del alma la conocemos por las especies que abstraemos desde los sentidos [...]”²⁵.

El argumento parte de la comparación entre el alma –que tiene el último lugar en el género de lo intelectual– y la materia prima: así como la materia no es sensible sino por la forma que recibe, así el intelecto no es inteligible sino por la “*species*”:

“[...]Por ello, nuestra mente no puede entenderse a sí misma de modo que se aprehenda a sí misma inmediatamente sino a partir de que aprehende otra cosa deviene al conocimiento de sí”²⁶.

La advertencia de la inmaterialidad de la *species* conduce a la de la inmaterialidad del principio operativo, por una vía que parece no diferir esencialmente de la del conocimiento del resto de las realidades que caen bajo la consideración intelectual. Digo “parece” porque en realidad la particular implicación del conocimiento del *an sit* –de carácter experimental, inmediato– en el conocimiento del *quid est*, introduce en este último importantes matices²⁷.

En lo que respecta al juicio acerca de la naturaleza del principio último, Santo Tomás retorna a la fuente agustiniana que fue su punto de partida:

cognitionem qua aliquis percipit quid in anima sua agatur [...]”. (“Nadie erró nunca en no percibir que vive, lo que pertenece al conocimiento por el cual alguien percibe lo que se obra en su alma [...]”). *De Verit.*, q. 10, a. 8 ad 2.

²⁵ “[...] natura animae cognoscitur a nobis per species quas a sensibus abstrahimus [...]”. (“[...] la naturaleza del alma es conocida por nosotros mediante las especies que abstraemos desde los sentidos [...]”). *De Verit.*, q. 10, a. 8).

²⁶ “[...] Unde mens nostra non potest seipsam intelligere ita quod seipsam immediate apprehendat sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem [...]”. (*Ibid.*).

²⁷ Al respecto señala C. Fabro: “[...] S. Tommaso non ha difficoltà ad ammettere che l’anima ontologicamente è sempre presente a se stessa, mentre le altre cose non si fanno ad essa presenti che in modo intenzionale, per la specie e gli abiti conoscitivi. Da ciò seguono due conseguenze di grande importanza e cioè:

a) che l’anima possedendo se stessa, può sempre uscire all’atto di cognizione di sé quando vuole;

b) che l’anima, per arrivare alla conoscenza di sé non ha da ricorrere, come per la conoscenza delle altre cose, al processo dell’astrazione dell’essenza dai fantasmi. Sono queste due conseguenze che danno alla posizione tomista il giusto equilibrio fra l’intuizionismo semplicista e l’astrattismo, fra la conoscenza immediata e quella derivata” (cfr. *Percezione e Pensiero*, Morcelliana, Brescia, 2ª ed., cap. VII, 2, p. 354).

"[...] el conocimiento del alma se tiene en cuanto 'intuimos la inviolable verdad desde la cual, cuán perfectamente podemos, definimos no cómo sea la mente de cada hombre sino cómo debe ser en las razones eternas' como dice Agustín. Esta verdad inviolable, por otra parte, la contemplamos en su similitud, que está impresa en nuestra mente, en cuanto conocemos naturalmente como evidentes por sí mismas algunas cosas, en referencia a las cuales examinamos todas las otras, juzgando todas en conformidad a ésta"²⁸.

Esta *inviolabilis veritas*, a la que se refiere también en la Suma Teológica, es interpretada no como una iluminación sino como el *lumen* inteligible, una similitud participada de la luz increada²⁹ que no configura un conocimiento innato sino que se resuelve en los primeros principios, según los cuales se juzga. La fuente de Santo Tomás es aquí San Agustín³⁰, a partir del cual señala que el conocimiento conceptual del principio último de las operaciones propias no lo obtiene el hombre a partir de la percepción y abstracción –como en el caso de las realidades sensibles exteriores al sujeto– sino por la intuición de la "inviolable verdad". Aquí está presente la doctrina de San Agustín acerca del conocimiento por iluminación, a la luz de las razones eternas, no en el sentido del ontologismo, sino como una regulación del intelecto humano por el mismo entendimiento divino³¹.

En la argumentación aristotélica el alma se conoce como espiritual en cuanto se conoce conociendo espiritualmente las cosas materiales. Si bien Santo Tomás asume en su discurso este momento aristotélico, resuelve el conocimiento de sí no bajo la forma de un razonamiento silogístico, sino con una solución que sintetiza el elemento agustiniano, en la reflexión por la cual esa *inviolabilis veritas* del juicio acerca de la naturaleza del alma emerge de la conciencia de los actos espirituales de entender y de querer; en el actuar espiritual se aprehende contemporáneamente la espiritualidad, en una *cuasi identificación* del principio y su acto³².

Por ello el conocimiento del *quid est* está condicionado por el del *an sit*, por la percepción de los propios actos; ésta, según Fabro, "constituye una

²⁸ "[...] notitia animae habetur in quantum 'intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte quantum possumus definimus non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat', ut Augustinus dicit L. IX de Trinitate. Hanc autem inviolabilem veritatem in sui similitudine quae est menti nostrae impressa [cognoscimus], in quantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota, ad quae omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus iudicantes". (*De Verit.*, q. 10, a. 8).

²⁹ *S. Theol.*, I, q. 84, a. 5.

³⁰ *De Trinit.*, L. IX, cap. 6, 9, ed. cit., p. 450.

³¹ Cfr. al respecto E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, 1948, p. 124.

³² "Sic igitur patet quod mens nostra cognoscit seipsam quodammodo per essentiam suam, ut Augustinus dicit, quodam vero modo per intentionem, sive per speciem, ut Philosophus et Commentator dicit: quodam vero modo intuendo inviolabilem veritatem ut Augustinus dicit" ("Así, pues, es evidente que nuestra mente se conoce a sí misma de algún modo por su esencia, como dice Agustín, de algún modo empero por la intención o la especie, como dice el Filósofo y el Comentador, de algún modo por otra parte intuyendo la inviolable verdad, como dice Agustín"). *De Verit.*, q. 10, a. 8 c.

fuentes de contenidos originales: los contenidos de la vida espiritual"³³, lo que permite afirmar que el conocimiento de la realidad espiritual tiene un punto de partida propio y nuevo respecto de la realidad material.

3.2 *El conocimiento de sí y la reflexión de la voluntad sobre el acto del intelecto*

Este conocimiento del *quid est* del principio espiritual, que el intelecto alcanza en la reflexión, requiere la posición de actos predominantemente espirituales³⁴ y supone el retorno no sólo sobre sus propios actos sino sobre los de la voluntad, a fin de que se esclarezcan en la autoconciencia las estructuras del espíritu. Aquí es donde se da la relación entre este conocimiento –de suyo en el vértice de lo especulativo– y el acto de la voluntad.

La influencia de la voluntad se da claramente en el orden del ejercicio. Al respecto el Aquinate señala que en la reflexión:

"[...] se requiere una diligente y sutil inquisición. De donde muchos ignoran la naturaleza del alma y muchos también erraron acerca de la naturaleza del alma"³⁵.

Es decir que se requiere esfuerzo, concentración, que son actos de la voluntad ordenados a mover el intelecto. Mas la voluntad no sólo interviene en la moción, sino en la cualidad misma del acto cognoscitivo, por la vía y el modo en que éste se realiza: por la presencia del alma a sí misma.

Aparece aquí San Agustín como fuente central de la argumentación de Santo Tomás:

"Por esto dice Agustín de tal inquisición de la mente: no como ausente busque el alma verse, sino como presente busque discernirse"³⁶.

³³ "Costituisce una fonte di contenuti originali, i contenuti della vita spirituale". C. Fabro, "Coscienza e autocoscienza dell'anima", *Doctor Communis*, II-III, 1958, p. 112. Dice en el mismo artículo, que el juicio sobre la espiritualidad del alma es el resultado de "un ritorno immanente che l'anima fa e non può non fare in ogni atto di riflessione grazie al quale essa rivendica la propria originalità di soggetto autonomo operante nella natura e nella storia, nella vita privata e in quella sociale" (pp. 113 s.). También E. Przywara, interpretando a San Agustín dice que "el fundamento de la vida espiritual es su misteriosa inmediatez para sí misma [...]. A ella corresponde un consciente conocimiento de sí y con eso un poder salir de sí y trascenderse [...] el sentido propio de este trascenderse es la unión profunda consigo mismo, voluntas sui. De lo primero sale lo segundo, para reunirse en lo tercero, que brota de lo primero y de lo segundo, identificándose con lo primero, en una reflexión completa" (E. Przywara, *San Agustín*, Madrid, 1984, p. 210).

³⁴ Digo "predominantemente" porque en lo esencial el acto de conocer y/o querer del hombre no puede no participar, al menos, del carácter espiritual; pero en el plano existencial puede darse una prevalencia del orden sensible.

³⁵ "[...] requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animae ignorant et multi etiam circa naturam animae erraverunt [...]". (S. *Theol.*, I, q. 87, a. 1). Cfr. *De Verit.*, q. 10, a. 8 ad 8; *In L. Sent.*, I, d. 3, q. 2, a. 2 ad 3.

³⁶ "Propter quod Augustinus dicit (X de Trin.) de tali inquisitione mentis: Non velut absentem se quaerat mens cernere; sed praesentem quaerat discernere". (S. *Theol.*, I, q.

El tratamiento que el Aquinate hace del tema, permite seguir su lectura de los libros IX y X del *De Trinitate* e indica un importante pasaje del plano esencial al existencial con la consiguiente dialéctica de intelecto y voluntad en la reflexión por la que se arriba al juicio acerca de la naturaleza del alma.

En el planteo que San Agustín hace del tema se halla explícita la relación entre el ejercicio de la voluntad libre y el juicio mencionado. Parte –en el *De Trinitate*– del precepto socrático “conócete a ti mismo” y señala que la comprensión y la ejecución del precepto se implican: si se conoce lo que significa *cognosce* y lo que significa *te ipsum* en ello mismo el alma se conoce como presente³⁷.

Éste no es un conocimiento como el de las demás realidades, no se alcanza ni siquiera a partir de la manifestación del principio espiritual en los otros hombres³⁸, no es un conocimiento sólo teórico sino que implica una experiencia que es también particular: la de la propia interioridad, a partir de la experiencia de actos espirituales como los de entender, querer, amar... Santo Tomás asume este modo de argumentar cuando reconoce:

“[...] Debe decirse que la mente se conoce a sí por sí misma, puesto que al fin llega a conocerse, aunque por sus actos; es ella misma la que se conoce porque se ama a sí misma, como se añade en el texto citado”³⁹.

El conocer *se ipsam per se ipsam* implica que no se trata de un conoci-

87, a. 1). Cfr. *S. C. Gentes*, L. II, cap. 75; *De Malo*, q. 16, a. 8 ad 7; q. 16, a. 12 ad 4. El texto de San Agustín en *De Trin.*, L. X, cap. 9.

³⁷ *De Trin.*, L. X, cap. 9.

³⁸ *Ibid.*, L. IX, cap. 3.

³⁹ “[...] dicendum quod mens seipsam per seipsam novit, quia tandem in sui ipsius cognitionem pervenit, licet per suum actum: ipsa enim est quae cognoscitur, quia ipsa seipsam amat, ut ibidem subditur”. (*S. Theol.*, I, q. 87, a. 1 ad 1). En *S. C. Gentes*, L. III, cap. 46 Santo Tomás interpreta el sentido de la expresión agustiniana. “Así pues, según San Agustín, nuestra mente se conoce a sí misma por sí misma, en cuanto que conoce su existencia. Pues por el hecho de percatarse de que obra, percibe que existe y que obra por sí misma; luego por sí misma conoce su propia existencia”. En el Comentario al *De Anima* en cambio, sólo se refiere al conocimiento del *quid est*: “intellectus possibilis noster cognoscit seipsum per speciem intelligibilem [...] non autem intuyendo essentiam suam directe. Et ideo oportet quod in cognitione animae procedamus ab his quae sunt magis extrínseca, a quibus abstrahuntur species intelligibiles, per quas intellectus intelligit seipsum, ut scilicet per objecta cognoscamus actus, et per actus potentias, et per potentias essentiam animae. Si autem directe essentiam suam cognosceret anima per se ipsam, esset contrarius ordo servandus in animae cognitione; quia quanto aliquid esset propinquius essentiae animae tanto per prius cognosceretur ab ea”. (“Nuestro intelecto posible se conoce a sí mismo por la especie inteligible [...] no intuyendo su esencia directamente. Y así es necesario que en el conocimiento del alma procedamos desde lo que es más extrínseco, desde donde son abstraídas las especies inteligibles, por las que el intelecto se entiende a sí mismo, de modo que por el objeto conozcamos el acto y por el acto las potencias y por las potencias la esencia del alma. Si en cambio el alma conociera directamente la esencia del alma por sí misma, sería contrario el orden a guardar en el conocimiento del alma, porque cuanto algo es más cercano a la esencia del alma, tanto más sería conocido en primer lugar por ella”). In *De Anima Com.*, L. II, l. VI, n° 308, el texto aristotélico es 415 a16.

miento *per phantasmata*, es decir que abstrae a partir de las imágenes, si bien se supone que ha habido un conocimiento previo de este tipo, cuyo objeto son las cosas materiales. La reflexión supone el conocimiento directo, pero en sí misma constituye un modo original de conocimiento y no derivado, ni totalmente dependiente del conocimiento sensible.

La experiencia de la propia interioridad —no sólo ni principalmente la de los actos intelectuales, sino la de los actos volitivos, afectivos, estéticos, etc.— como punto de partida original, da razón también del origen del error en el conocimiento conceptual del principio último de los actos y el juicio consecuente acerca de su naturaleza, error al que Santo Tomás alude⁴⁰, sin mencionar el texto agustiniano:

“Es una cuestión admirable averiguar cómo el alma se busca y se encuentra, adónde tiende en su búsqueda y adónde llega para encontrarse. ¿Qué hay tan presente en el alma como el alma? Pero como se apega a las cosas en que piensa con amor y está familiarizada por el afecto con los objetos sensibles o corpóreos, no es capaz de pensar en sí misma sin las imágenes de dichos objetos. De ahí nace su bastardía errónea, pues no puede separar de sí los fantasmas de lo sensible y verse en su desnudez. Estas imágenes se apegaron a ella con el gluten del amor de una manera maravillosa, y ésta es su inmundicia, pues cuando se esfuerza por pensar en sí misma, se cree la imagen, sin la cual no puede pensarse”⁴¹.

Según San Agustín el origen del error se halla en el ejercicio de la esfera tendencial: el alma está en las cosas que piensa con *amor*; de donde el juicio acerca de sí resulta de este estado de habituación, ya con lo sensible, ya con lo espiritual. Por lo tanto el cumplimiento del precepto socrático requiere el acto de la voluntad, no sólo en la línea del ejercicio, sino de la especificación:

“Cuando se le preceptúa conocerse, no se busque como si estuviera arrancada de su ser, sino despójese de lo que se añadió. [...] Siendo pues, el alma algo interior, en cierto modo sale fuera de sí al poner su amor en estos como vestigios de infinitas intenciones [...]”⁴².

Es preciso que el alma se *discierna* a sí misma separándose de lo sen-

⁴⁰ “[...] Unde etiam multi naturam animae ignorant et multi etiam circa naturam animae erraverunt [...]” (*S. Theol.*, I, q. 87, a. 1).

⁴¹ “Ergo se ipsam quemadmodum quaerat et inveniatur, mirabilis quaestio est, quo tendat ut quaerat, aut quo veniat ut inveniatur. Quid enim tam in mente quam mens est? Sed quia in his est quae cum amore cogitat, sensibilibus autem, id est corporalibus, cum amore assuefacta est, non valet sine imaginibus eorum esse in semetipsa. Illic ei oboritur erroris dedecus, dum rerum sensarum imagines secernere a se non potest, ut se solam videat. Cohaeserunt enim mirabiliter glutino amoris. Et haec est eius inmunditia, quoniam dum se solam nititur cogitare, hoc se putat esse sine quo se non potest cogitare”. (San Agustín, *De Trin.*, L. X, cap. 8, ed. cit., p. 594).

⁴² “Cum igitur ei praecipitur ut se ipsam cognoscat, non se tamquam sibi detracta sit quaerat, sed id quod sibi addidit detrahat [...]. Cum ergo sit mens interior, quodammodo exit a semetipsa, cum in haec quasi vestigia multarum intentionum exserit amoris affectum [...]”. (*De Trin.*, L. X, cap. 8, ed. cit., pp. 595-596).

sible, ámbito en el cual se hace ausente para sí —se enajena, diríamos, en lenguaje contemporáneo—. Y en este conocerse entra así la voluntad:

“Conózcase, pues, a sí misma y no se busque como se busca a un ausente; fije en sí la atención de su voluntad vagabunda y piense en sí misma, y verá entonces cómo nunca ha dejado de amarse y cómo jamás se ignoró; sólo que, al amar consigo otras cosas, se confundió y en cierto modo tomó consistencia con ellas, y así como un compuesto abraza diversos elementos, así tomó por unidad lo que en realidad son cosas diversas”⁴³.

Cuando el alma reflexione sobre sí misma, para captarse, debe distinguir lo que le pertenece por naturaleza de aquello que le adviene por experiencia vivida.

En la exposición de Santo Tomás se sintetizan la fuente aristotélica y la agustiniana; ésta aporta el elemento existencial en el análisis del conocimiento de sí: en el texto citado —que es uno de los referidos por el Aquinate— la voluntad puede actuar en una doble dirección, ya sea moviendo al intelecto a la reflexión —éste es el plano del ejercicio— ya con su acto propio de amar; con el cual el alma adhiere, se mezcla, se identifica, crece junto con el objeto al que se une y de esto se desprende un juicio acerca de su misma naturaleza. Este plano es ya el de la especificación.

En efecto, por la calidad del acto se llega al juicio acerca del *quid est*⁴⁴ en el conocimiento de sí, pero esa cualidad del acto a su vez se manifiesta desde la cualidad del objeto. En lenguaje de Santo Tomás, el intelecto conoce el universal, la voluntad quiere el bien en común, por lo tanto a partir de esa emergencia operativa que el hombre ejercita en sí mismo, llega a la apercepción de su espiritualidad. En el operar actos espirituales sobre objetos espirituales (y los actos son espirituales también en relación con sus objetos) en esta “*transparencia*” del objeto en el acto y del acto en el objeto, tenemos conciencia de la espiritualidad positiva y no simplemente como resultado de una abstracción desmaterializadora.

El alma no se conoce por argumentación sino por presencia de sus actos y objetos en una dialéctica de la reflexión del intelecto sobre la voluntad y de ésta sobre el intelecto, en la cual la voluntad, por su libre adhesión a uno

⁴³ “Cognoscat ergo semetipsam, nec quasi absentem se quaerat, sed intentionem voluntatis quae per alia vagabatur, statuat in semetipsam et se cogitet. Ita videbit quod nunquam se non amaverit, nunquam nescierit: sed aliud secum amando cum eo se confundit et concrevit quodammodo; atque ita dum sicut unum diversa complectitur, unum putavit esse quae diversa sunt”. (*Ibid.*).

⁴⁴ Dice Santo Tomás: “Sicut autem de anima scimus quia est per se ipsam in quantum eius actus percipimus, quid autem sit, inquirimus ex actibus et obiectis per principia scientiarum speculativarum: ita etiam de his quae sunt in anima nostra, scilicet potentiis et habitibus, scimus quidem quia sunt, in quantum actus percipimus, quid vero sint, ex ipsorum actuum qualitate invenimus”. (“Acerca del alma sabemos que es por sí misma, en cuanto percibimos sus actos, pero qué sea, lo inquirimos a partir de los actos y objetos, por los principios de las ciencias especulativas. Así también, de aquello que está en nuestra alma, a saber las potencias y hábitos, sabemos por cierto que son en cuanto percibimos los actos, pero qué sean, lo conocemos por la cualidad de sus mismos actos”). *S. C. Gentes*, L. III, cap. 46.

u otro objeto, puede abrir o cerrar la vía para el juicio que es el último paso en el conocimiento de sí⁴⁵.

Si bien el dinamismo natural del intelecto no se reduce al conocimiento directo sino que —precisamente en virtud de su carácter inmaterial— es capaz del retorno sobre sí mismo como principio del acto, debe considerarse que en la perspectiva del *hic homo intelligit* —la del sujeto concreto— ese retorno puede verse dificultado por el volcarse hacia afuera del sujeto, por el predominio del conocimiento sensible y/o de la adhesión tendencial a lo sensible, de modo que se puede ir configurando un hábito cognoscitivo que obstaculice la penetración de sí que se cumple en la reflexión. Allí incide la voluntad: a) directamente, aplicando el intelecto para que se esfuerce en ese contenido de suyo más arduo que el de la realidad sensible; b) indirectamente, por su acto propio de *adhesión* a determinados bienes que pueden condicionar positiva o negativamente el conocimiento de sí. En un caso se trata de la *voluntas quoad exercitium* que incide en el operar del intelecto y desde allí, *in obliquo* en la orientación de éste; en el otro se trata de la *voluntas quoad specificationem* que por la redundancia de su acto sobre el del intelecto, incide en el aplicarse de éste a determinados objetos y condiciona lo que San Agustín señala como la presencia del alma a sí misma.

Esta influencia en cuanto a la especificación se verifica en cuanto la *cualidad* de los actos hace que el sujeto conozca, juzgue la naturaleza del principio último de uno u otro modo y esto condiciona la misma autoconciencia. C. Fabro señala que:

[...] es la autoconciencia, por tanto, también para S. Tomás, la que lleva al alma a la firme conciencia de su originalidad metafísica de sustancia libre y espiritual, suspendida entre el mundo y Dios. El alma vive de los objetos que asimila en el conocimiento, en los cuales ella misma se realiza, transformando progresivamente su infinitud potencial y virtual en infinitud actual [...]"⁴⁶.

Y la afirmación puede extenderse al ámbito de la tendencia, por la cual se asimila a los objetos que ama⁴⁷.

⁴⁵ En el pensamiento de San Agustín el acto de la voluntad es precedente y subsiguiente a este *iudicium*: "Ut quid ergo ei praeceptum est, ut se ipsam cognoscat? Credo ut se ipsam cogitet et secundum naturam suam vivat, id est, ut secundum naturam suam ordinari appetat, sub eo scilicet cui subdenda est, supra ea quibus praeponenda est; sub illo a quo regi debet, supra ea quae regere debet". ("¿Para qué se le preceptúa al alma conocerse a sí misma? Es, creo, con el fin de que piense en sí y viva conforme a su naturaleza; es decir, para que apetezca ser moderada, como lo exige su esencia, bajo aquel a quien debe estar sometida, sobre la creatura, que ella debe señorear; bajo aquel por quien debe ser regida, sobre las cosas que debe gobernar"). *De Trin.*, L. X, cap. V, pp. 586, 588.

⁴⁶ Cfr. C. Fabro, "Coscienza e autocoscienza dell'anima", *Doctor Communis*, 1958, 2-3, p. 121.

⁴⁷ En el mismo artículo Fabro se refiere a la reflexión *actu exercito* o experiencia vivida que el alma hace cuando ejercita sus funciones superiores, donde advierte la originalidad de su naturaleza, su emergencia respecto del mundo material; reflexión que el autor califica como "un prius che appartiene alla riflessione costitutiva dell'atto stesso spirituale del conoscere e volere" (p. 120). Por lo tanto el querer espiritual es condición del conocimiento de sí, por lo menos de un conocimiento propio del principio.

Así el ejercicio de la voluntad libre condiciona el conocimiento de lo espiritual en cuanto permite cierta inmediatez propia de la experiencia del acto: en la medida en que la voluntad se actualiza como querer espiritual, *atestigua* la realidad de lo espiritual. Y esta experiencia de la libertad puede resultar para el hombre contemporáneo una vía de acceso más inmediata a la dimensión espiritual de su propio ser.

Esta dialéctica se proyecta más allá del conocimiento de sí si se tiene en cuenta que en el pensamiento de Santo Tomás –siempre aquí con la presencia de la mente agustiniana– esta reflexión es a su vez punto de partida de conocimiento de las realidades trascendentes:

“[...] lo que nuestra mente puede saber de las substancias inmateriales puede conocerlo por sí misma [...] la ciencia del alma es un principio para conocer las substancias separadas. En efecto, por el hecho de conocerse a sí misma, el alma llega a tener conocimiento de las substancias incorpóreas, tal como es capaz de tenerlo, pues no las conoce, por eso, absoluta y perfectamente”⁴⁸.

Tanto en este texto como en otros paralelos, el Aquinate asume este argumento agustiniano del conocimiento de sí como punto de partida del conocimiento de lo espiritual⁴⁹.

Por lo tanto el conocimiento más alto que el hombre puede alcanzar, en lo especulativo, no es ajeno en su proceso al ejercicio de la libertad.

3.3 *La reflexión del intelecto sobre el acto de la voluntad y de la voluntad sobre su propio acto*

El planteo de la relación entre intelecto y voluntad en el doble plano señalado requiere una aproximación al modo del conocimiento del acto volitivo.

En la *Suma Teológica* a propósito de la cuestión sobre si el intelecto conoce el acto de la voluntad, Santo Tomás recurre a un argumento que podríamos llamar de *inmanencia* o de *connaturalidad*, diciendo que así como la inclinación sensible está sensiblemente en el que siente, es decir que la inclinación sensible se capta también por la sensibilidad, así también el acto de la voluntad está de modo inteligible en el sujeto inteligente. Este conocimiento sigue el camino propio de la reflexión: desde el objeto al acto y desde allí a su principio, pero sin excluir una captación de algún modo experimental del principio a través del acto:

⁴⁸ “[...] illud quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipere potest, per se ipsam cognoscere possit [...] scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas. Per hoc enim quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere: non quod simpliciter et perfecte eas cognoscat, cognoscendo seipsam”. (*S. Theol.*, I, q. 88, a. 1 ad 1).

⁴⁹ Así precisa en otro texto: “[...] ipsa anima per quam intellectus humanus in Dei cognitionem ascendit” (“[...] el alma misma, por la cual el intelecto humano asciende al conocimiento de Dios”). *S. C. Gentes*, L. I, c. 3. Cfr. *S. C. Gentes*, L. III, cap. 46; *De Verit.*, q. 10, a. 8 ad 8.

"[...] la inclinación inteligible, que es acto de la voluntad, está de modo inteligible en el que entiende, como en su principio y sujeto propio. [...] De donde el acto de la voluntad es entendido por el intelecto en cuanto alguien percibe que quiere y conoce la naturaleza de su acto y, en consecuencia, la naturaleza de su principio, que es el hábito o potencia"⁵⁰.

Distingue aquí el conocimiento del *an sit* (dado en el percibir el acto) del *quid est* (la naturaleza del acto y a partir de allí de su principio eficiente), del mismo modo que lo ha hecho para el conocimiento que el alma tiene de sí. La razón última es la ya presentada:

"[...] en cuanto uno y otro radican en la sustancia del alma y uno es, de algún modo, principio del otro, es consecuente que lo que está en la voluntad esté también, de algún modo, en el intelecto"⁵¹.

Santo Tomás en esta cuestión toma de San Agustín el *intelligo me velle* y también la razón última de esta captación del acto de querer, que es la radicación de ambas capacidades en la esencia del alma. En el desarrollo que hace acerca del tema del conocimiento de sí se halla presente el lenguaje agustiniano y la frecuente cita de esta fuente. Así, parece ser de origen agustiniano la implicación recíproca del operar de las capacidades, que lleva al Aquinate a afirmar no sólo una reflexión del intelecto, sino incluso de la voluntad⁵².

⁵⁰ "[...] inclinatio intelligibilis, quae est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente, sicut in principio et in proprio subiecto [...]. Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu, et inquantum aliquis percipit se velle et inquantum aliquis cognoscit naturam huius actus, et per consequens naturam eius principii, quod est habitus vel potentia". (*S. Theol.*, I, q. 87, a. 4 c.) El subrayado es mío. La expresión indica, una vez más, la síntesis de aristotelismo y agustinismo.

⁵¹ "[...] cum utrumque radicetur in una substantia animae, et unum sit quodammodo principium alterius, consequens est ut quod est in voluntate, sit etiam quodammodo in intellectu". (*S. Theol.*, I, q. 87, a. 4 ad 1).

⁵² Dice San Agustín: "Memini enim me habere memoriam et intelligentiam et voluntatem et intelligo me intelligere, et velle, atque meminisse; et volo me velle et meminisse et intelligere, totamque meam memoriam et intelligentiam et voluntatem simul memini. [...] Item quidquid intelligo, intelligere me scio, et scio me velle quidquid volo: quidquid autem scio memini. Totam igitur intelligentiam, totamque voluntatem meam memini. Similiter cum haec tria intelligo, tota simul intelligo. [...] Voluntas etiam mea totam intelligentiam totamque memoriam meam capit, dum toto utor quod intelligo et memini". ("Recuerdo que poseo memoria, entendimiento y voluntad; comprendo que entiendo, quiero y recuerdo; quiero querer, recordar y entender, y al mismo tiempo recuerdo toda mi memoria, inteligencia y voluntad. [...] De idéntica manera sé que entiendo todo lo que entiendo, sé que quiero todo lo que quiero, recuerdo todo lo que sé. Por consiguiente, recuerdo toda mi inteligencia y toda mi voluntad. Asimismo, comprendo estas tres cosas, y las comprendo todas a un tiempo. [...] Mi voluntad, siempre que uso todo lo que entiendo y recuerdo, abarca toda mi inteligencia y toda mi memoria") X, *De Trin.*, cap. 11, P. L., pp. 983-984. La doble *reditio* tomista llama inmediatamente a la fuente agustiniana. Así por ejemplo: "Anima per intellectum non solum redit ad cognoscendum actum intellectus, sed etiam actum affectus; sicut etiam per affectum redit ad appetendum et diligendum non solum actum affectus sed etiam actum intellectus" ("El alma, por el intelecto, no sólo retorna a conocer el acto del intelecto, sino también el acto del afecto, como también por el afecto vuelve a apetecer y amar no sólo el acto del afecto, sino también el acto del intelecto") *De Verit.*, q. 10, a. 9 ad 3 s.c.

En una obra anterior al *De Veritate* y a la *Suma Teológica* –donde el argumento sigue el mismo hilo conductor– Santo Tomás no pone en un paralelo, sino que distingue el modo en que el intelecto conoce su propio acto, del modo en que conoce el de la voluntad:

“El intelecto, en cuanto es potencia que no usa el órgano corporal, puede conocer su acto en cuanto padece, de algún modo, a partir del objeto y es informado por la especie del objeto, pero el acto de la voluntad se percibe por redundancia del acto de la voluntad sobre el intelecto [...]”⁵¹.

El intelecto capta *experimentalmente* –*percipit*– el acto de la voluntad y desde allí puede remontarse a la consideración de su naturaleza. Esto es posible porque el acto de querer “*desborda*” y toca al intelecto.

Ahora bien, como en el acto de la voluntad se da una unión real con el objeto, si este objeto es positivamente espiritual, es más noble el acto y hace posible el conocimiento de una realidad más noble, que a su vez, en virtud de la dialéctica que se da en el actuar, retorna sobre el intelecto, abriéndolo al conocimiento de realidades más altas, o por lo menos a su profundización.

En esta dialéctica entra en juego la reflexión de la voluntad sobre sí misma. En el texto ya citado del *De Veritate* el Aquinate señala que puesto que en la reflexión hay alguna similitud con el movimiento circular, aunque el intelecto, en un sentido absoluto, es primero, por la reflexión se hace posterior a la voluntad y así resulta movido por ella⁵². Este movimiento ¿se refiere a la profundización sobre su propio acto y el de la voluntad? Ése parecería ser el sentido del texto siguiente:

“[...] tanto la voluntad como el intelecto reflexionan sobre sí y uno sobre el otro y sobre la esencia del alma y sobre todas las otras potencias suyas. El intelecto en efecto se entiende y entiende a la voluntad y a la esencia del alma y a todas las otras potencias, y, de modo similar, la voluntad quiere querer y que el intelecto entienda y quiere la esencia del alma y así el resto”⁵³.

La reflexión del intelecto sobre sí mismo y sobre la voluntad son claros: se trata de un acto cognoscitivo que a partir de la experiencia del acto vuelve sobre el principio del mismo. En cuanto a la reflexión de la voluntad, tiene que ser un retorno de ésta sobre su propio acto de querer, es decir un perseverar en el propio querer y a la vez y por ello, un querer el acto cognoscitivo del intelecto. Pero ¿qué le agrega al acto del intelecto esta reflexión volitiva?

Se trata, por una parte, de una aplicación del intelecto a su propio acto,

⁵¹ “Intellectus autem, cum sit potentia non utens organo corporali, potest cognoscere actum suum, secundum quod patitur quodammodo ab obiecto et informatur per speciem obiecti; sed actum voluntatis percipit per redundantiam motus voluntatis in intellectum [...]”. (*Comm. In Lib. Sent. III*, d. 23, q. 1, a. 2 ad 3). Cfr. *S. Theol.*, I, q. 82, a. 4 ad 1.

⁵² *De Verit.*, q. 22, a. 12 ad 1.

⁵³ “[...] tam voluntas quam intellectus reflectuntur super se, et unum super alterum, et super essentiam animae, et super omnes eius vires. Intellectus enim intelligit se, et voluntatem, et essentiam animae, et omnes animae vires; et similiter voluntas vult se velle, et intellectum intelligere, et vult essentiam animae, et sic de aliis”. (*De Verit.*, q. 22, a. 12 c).

pero para esto ya se basta la propia potencia; por consiguiente, esa aplicación volitiva tiene que ser un acto de elección de *querer conocer*, positivamente y por ello agrega al movimiento natural del intelecto una profundización sobre su objeto, acompañada de la repercusión del conocer ese objeto sobre las demás capacidades del sujeto. Por otra parte, el querer conocer es siempre querer conocer *algo* y en este sentido se puede decir que hay una *cuasi* especificación del intelecto por la voluntad, en el sentido de que el intelecto resulta configurado por el objeto a través del acto de la voluntad, lo cual resulta más claro en el caso del hábito de las capacidades tendenciales, que crea la plataforma para el juicio por connaturalidad.

Así, esta reflexión de la voluntad puede ser el momento resolutorio de la unidad existencial⁵⁶ condicionada en primera instancia por la autoconciencia propia de la reflexión del intelecto: el querer entender, querer querer, querer la misma esencia del alma sería la participación de la libertad en todos los actos del sujeto, asumidos como propios.

Para esta unidad existencial el conocimiento es una condición, sobre todo el autoconocerse como sujeto espiritual; pero ella se resuelve formalmente en el libre querer volitivo por el que se confirma el acto de cada potencia respecto de su objeto y se unifica ese actuar; en última instancia, porque el querer se refiere siempre a un fin último existencial.

De la cualidad de ese fin último, de su capacidad de plenificar la capacidad apetitiva del sujeto, van a resultar participantes las demás potencias y en particular el intelecto que, con la voluntad, emana directamente de la esencia del alma. Esto se da tanto en el ejercicio habitual cuanto en la orientación del intelecto respecto de objetos connaturales con dicho fin que –por la adhesión a él de la voluntad– va cualificando real y existencialmente al sujeto.

Así, se puede decir que la estructura de la personalidad depende de la estructura que la voluntad se da a sí misma y mediante sí misma a las otras capacidades: la voluntad tiene unidas las potencias operativas, las coordina, dispone los objetos, en cuanto persevera en su fin, el que libremente se ha dado a sí misma.

ABSTRACT

The paper discusses St. Thomas Aquinas' thought on the relationship between intellect and will in the act of speculatively knowing the spiritual nature of the human soul. It is claimed that the influence of Christian sources, particularly St. Augustine, allows Aquinas to conceive reflective knowledge originally. In it the will would not only influence the exercise of the intellect, but also its specification. Thus the will's adherence to certain objects would condition judgement about the nature of the ultimate operational principle of reflection. Knowledge of the self as spiritual subject would formally resolve itself into free willing.

⁵⁶ Unidad existencial es la unidad de la personalidad, que es adquirida por el actuar y que depende, justamente, del acto de la voluntad que quiere el fin para sí y lo difunde al resto de las capacidades. Dicha unidad supone la unión sustancial, propia de la naturaleza humana.