

CRITICISMO TRASCENDENTAL

FRANCISCO CANALS

In this presentation, unpublished until now, Prof. Francisco Canals establishes a dialogue between Kantian transcendentalism and the thought of Thomas Aquinas. The question concerning the ontology of the knowing human subject, blocked by the presuppositions of Kant, can in turn be formulated and find response in the metaphysics of knowledge of Aquinas. In the face of the problems raised by the Cartesian postulation of a perfect intellectual intuition of the thinking self, and in the face of the separation of the pure ego and the empirical ego which is operative in Kant, Canals proposes an ontology of the subject based in the metaphysics of knowledge of Thomas Aquinas, where the finite, intellectual, sensible compound that is the human being is interpreted within the plane of his intellectual nature.

Keywords: Thomas Aquinas, Descartes, Kant, ontology of the subject, intuition of one's self, pure apperception, existential self-consciousness.

En esta conferencia, inédita hasta el momento, el profesor Francisco Canals establece un diálogo entre el trascendentalismo kantiano y el pensamiento de Tomás de Aquino. La pregunta acerca de la ontología del sujeto cognoscente humano, bloqueada por los presupuestos de Kant, puede en cambio ser formulada y encontrar respuesta en la metafísica del conocimiento del Aquinate. Frente a los problemas suscitados por la postulación cartesiana de una intuición intelectual perfecta del yo pensante, y frente a la escisión del yo puro y el yo empírico operada en Kant, Canals propone una ontología del sujeto basada en la metafísica del conocimiento de Tomás de Aquino, donde el sujeto finito intelectual sensible compuesto que es el hombre se interpreta en el plano de la naturaleza intelectual.

Palabras clave: Tomás de Aquino, Descartes, Kant, ontología del sujeto, intuición de sí mismo, apercepción pura, autoconciencia existencial.

Conferencia dictada por el profesor Francisco Canals en el Instituto Filosófico de Balmalesiana (Barcelona), el 25 de abril de 1990. Transcrita por Alberto Vial y adaptada por Luis Mariano Bártoli y Enrique Martínez.

Al pensador tomista le es muy conveniente atender a preguntas planteadas por pensadores modernos, posteriores a Santo Tomás y de otras épocas culturales, para después dar respuestas fundadas auténticamente en el pensamiento del Doctor Común de la Iglesia. Quien así trabaja está poniendo objeciones —“*videtur quod*”— kantianas, empiristas o existencialistas, aportando a continuación respuestas tradicionales, pertenecientes al patrimonio filosófico perennemente válido. Es conveniente incluso que dicho pensador tomista plantee él mismo preguntas que no se encuentran en el pensador moderno, o que incluso están bloqueadas, pero que surgen del contexto de su pensamiento.

Una de estas preguntas, que Eusebi Colomer consideraba como prohibida en el criticismo kantiano, es la referente a la ontología del sujeto cognoscente humano, tal y como la planteara Nicolás Berdiaeff: “El problema fundamental de la gnoseología consiste en saber *quién* conoce y si el que conoce pertenece al ser”¹. Y es que Kant, desde los presupuestos de su planteamiento trascendentalista de la *Crítica de la Razón Pura*, no la hubiera podido plantear sin quebrar dichos presupuestos.

Tal vez, el que Kant no accediese a plantear la ontología del sujeto es lo que bloqueó algo que Maréchal —que tenía el propósito de mantener un diálogo con él en el propio contexto de la pregunta— no desarrolla en el *Cahier V* —que, como él dice, no es la exposición de su pensamiento, de su epistemología, sino un diálogo de alguna manera artificial con los presupuestos también artificiales del trascendentalismo kantiano—². Tratando de asumir la tarea que Maréchal dejara aparcada, pretendo en este escrito abordar la ontología del sujeto cognoscente humano de forma introductoria y germinal, aspirando a sugerir el interés por un estudio mucho

1. N. BERDIAEFF, *La destinación del hombre* (Barcelona, José Janés ed., 1940) 40.

2. Cf. J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la Métaphysique* (5 cahiers), (Bruges-Louvain, 1922-1947).

más desarrollado del tema en mi libro *Sobre la esencia del conocimiento*³.

1. LA INTUICIÓN DE SÍ MISMO EN EL *COGITO* CARTESIANO

La formulación hecha por Descartes en el *Discurso del método* y en otros pasajes de su obra del célebre “*cogito ergo sum*” es uno de los textos filosóficos que ha tenido una influencia más universal y ha sido admirado por su extraordinaria claridad⁴. Es éste, sin embargo, uno de los textos que contiene más equivocidades de lenguaje e imprecisiones de conceptos. Ha sido criticado genialmente por Balmes en su *Filosofía Fundamental*⁵, y muy acertadamente analizado por Bofill en su *Metafísica del sentimiento*⁶. El propio Kant hizo interesantes observaciones sobre el mismo.

Intentaré comenzar exponiendo brevemente el *cogito* de Descartes y criticarlo desde unos textos tomistas y agustinianos extraordinariamente reveladores. Ello nos permitirá apreciar la verdad contenida en aquellas afirmaciones del Papa León XIII según las cuales el pensamiento de Santo Tomás tiene validez para superar los errores que aparecieron después de él, esto es, que tiene capacidad para refutar errores de siglos modernos⁷.

Como es bien sabido, Descartes duda metódicamente de todo y busca un principio inconcuso del que no se pueda dudar. Viendo que mientras está dudando no puede dudar de que está pensando y que al estar pensando se da cuenta de que existe, dice que en este principio —“yo pienso, luego soy”—, que es plenamente incubita-

3. Cf. F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento* (Barcelona, PPU, 1987). A partir de ahora se referirá con la abreviatura *SEC*, para indicar los lugares de esta obra en que se desarrolla más ampliamente la cuestión tratada.

4. Cf. R. DESCARTES, *Discurso del Método*, IV; *Meditaciones Metafísicas*, Meditación segunda.

5. Cf. J. BALMES, *Filosofía Fundamental* I, caps. XVII-XIX, principalmente.

6. Cf. J. BOFILL, *Metafísica del sentimiento*, en *Obra Filosófica* (Ediciones Ariel, Barcelona, 1967).

7. Cf. LEÓN XIII, *Aeterni Patris*, AAS 12 (1879), pp. 97-115.

ble, ha encontrado el primer principio de la filosofía que andaba buscando.

Aquí es donde Balmes dice que Descartes busca una cosa y encuentra tres: encuentra la existencia de su yo, encuentra una enunciación que le parecía cierta —en la que intervienen la noción del yo, que es un yo sustancial, y la noción del pensamiento, que es una naturaleza entendida en lo que es ser pensante—, y encuentra el criterio según el cual las cosas evidentes son todas verdaderas⁸. De esta manera, descubre a la vez el hecho del yo, el principio de la evidencia objetiva y la ordenación de la facultad a conocer la verdad: la triple dimensión de la perfección del entendimiento.

Lo que ocurre con el *cogito* cartesiano se aprecia muy bien en lo siguiente: Descartes lo presenta como una intuición intelectual, tanto que dice sorprendentemente que ve con claridad que el alma no necesita existir en el cuerpo, y que yo podría ser quien soy sin tener nada que ver con las cosas en el espacio —lo cual es falso—. Es decir, cree intuir en el *cogito* la naturaleza del alma pensante.

Es cierto que en Descartes hay una postulación infundada de que tenemos una intuición intelectual perfecta de nuestro yo sustancial y pensante. Pero si lo toma por intuitivo es porque es indubitante. Y, como notaba Maréchal, Descartes —en cuyo método la intuición juega un papel esencial— apenas define la intuición. En realidad la caracteriza únicamente por la indubitabilidad. Hemos de considerar que intuimos aquello de lo que no podemos dudar. Tanto es así que en las *Reglas para la dirección del espíritu* pone el siguiente ejemplo: “Cada uno puede intuir con el espíritu que existe, que piensa, que el triángulo está definido sólo por tres líneas, la esfera por una sola superficie, y cosas semejantes”⁹.

En muchos momentos de la filosofía —en Duns Scoto y en el tomismo intuicionista, por ejemplo— la intuición se ha definido como el conocimiento de algo existencial, que está en su misma existencia presente al cognoscente, el cual entra en una relación inmediata y entitativa con lo conocido. En este caso, evidentemen-

8. Cf. J. BALMES, *op. cit.*, cap. VI, n. 68.

9. R. DESCARTES, *Reglas para la dirección del espíritu*, Regla III.

te, yo podría decir que me intuyo a mí mismo. Lo que no podría decir es que “intuyo” que la esfera está limitada por una superficie, porque éste es un concepto universal de tipo geométrico que no tiene nada que ver con la existencia de una cosa redonda ni con una bola física, sino con su definición: la esfera está limitada por una única superficie. Una esfera geométrica es un concepto construido sobre una proyección imaginativa en el espacio imaginado; y lo mismo ocurre con “el triángulo tiene tres lados”, si no, lo llamaría “cuadrilátero” o “pentágono”.

Ya se ve que la palabra “intuición”, al referirla Descartes tanto al yo existente como al conocimiento de la definición de la esfera y del triángulo, se nos muestra completamente imprecisa. Pero lo más grave se da en su búsqueda de un primer principio del conocimiento. Para hallar el criterio de verdad en la evidencia de las ideas claras y distintas dice Descartes que, al darme cuenta de forma indudable que existo cuando pienso, también me tengo que dar cuenta de por qué no puedo dudar; y esto es porque veo muy claro que para pensar hay que existir. De lo cual explicita en seguida —son las “tres cosas en lugar de una” que halla en el *cogito*— que todas las cosas que intuyo muy clara y distintamente son todas verdaderas. Así, igual que intuyo muy clara y distintamente la imposibilidad de que una cosa sea y no sea al mismo tiempo, de modo que el todo sea menor que su parte, parece —y lo ven Balmes, Bofill y Kant— que la evidencia del “yo pienso” Descartes la entiende en el sentido de la evidencia de una enunciación cierta por sí misma.

2. EL DOBLE CONOCIMIENTO DEL ALMA EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

Respondamos ahora a Descartes desde Santo Tomás, analizando el texto del *De Veritate* en donde dialoga con la célebre cuestión de si la proposición “Dios es” es *per se nota*, por sí obvia, de modo que teniendo el concepto de Dios no podamos negarle que exista¹⁰. El Aquinate va a rechazar que sea *per se notum Deum*

10. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 10, a. 12 (a partir de ahora *DV*).

esse, pero antes se plantea la siguiente objeción: “Dios tiene un ser más verdadero que el alma humana, pero el alma no se puede pensar no existiendo. Luego mucho menos puede negar que exista Dios”¹¹. Porque si entiendo lo que hablo al hablar de Dios, es que estoy hablando del ser infinitamente verdadero, del cual toda verdad finita participa. Si no puedo negar que yo exista, ¿cómo voy a negar que exista Dios?

Santo Tomás va a negar que esta objeción concluya, y argumenta de esta forma:

“Pensar que algo no puede ser [y que por tanto la contradictoria es *per se nota*], se puede entender en dos sentidos. De un modo, que estas dos caigan simultáneamente en la aprehensión; y así nada impide que alguien piense que él no existe, igual que piensa que alguna vez no fue; en este sentido, no puede caer simultáneamente en la aprehensión que algo es un todo y menor que la parte, porque lo uno excluye lo otro. De otro modo, que a esta aprehensión [yo no existo] se le añada el asentimiento; y así nadie puede pensar con asentimiento que él no existe, pues cuando piensa algo se percibe existiendo”¹².

Según lo primero, puede darse el caso de que una proposición sea tal que no puedan concebirse simultáneamente el sujeto y el predicado; así, si yo no puedo concebir “Dios no existe”, tendré que decir que “Dios existe” es una proposición verdadera. De igual modo, si yo no pudiese concebir “yo no existo”, “yo existo” sería un *per se notum*.

Para juzgar si es verdadero o falso un juicio o una enunciación hay que entender primero qué dice aquel enunciado, en su sujeto, en su predicado y en su enlace. Si el enlace entre el sujeto y el predicado carece totalmente de sentido, aquella proposición no será ni verdadera ni falsa, porque no será una enunciación. Por ejemplo, “el triángulo es soluble en agua”: sabiendo lo que es un ente geométrico, y lo que es la propiedad fisicoquímica de la disolubilidad,

11. *DV.* q. 10 a. 12, ob. 7.

12. *DV.* q. 10 a. 12, ad 7. Cf. *SEC*, pp. 46, 100, 360.

se ve que ésa es una proposición que no hace falta decir que es falsa, porque es un *non sense*. Pero “yo no existo” no es ni un sin-sentido ni una proposición que contradiga el principio de no contradicción, pues no puedo concebir la negación de la existencia y el concepto del yo porque choque con la coherencia exigida por el concepto de ente y el principio de no contradicción. Nada impide, dice Santo Tomás en este sentido, que me conciba a mí como no existente. Si no fuese así, no podría pensar que alguna vez en el mundo yo no existía; pero yo no soy un ser necesario, la existencia no me corresponde como una propiedad esencial. En cambio, dice, yo no puedo aprehender como coherente la proposición “el todo es menor que su parte” o “la parte de un todo es mayor que el todo”. Estas dos proposiciones son evidentemente falsas, pero además no las puedo aprehender; yo sabré que son falsas —diríamos con terminología kantiana— “analíticamente”, por resolución en el concepto de ente y en el principio de no contradicción, pues está regido por el principio de no contradicción el conocer que es verdadero que el todo es mayor que la parte.

Pero que yo existo es algo que debo afirmar necesariamente, y no puedo asentir al juicio negativo “yo no existo”. Pero no porque la no existencia choque con el concepto del yo, sino porque cada uno, “cuando piensa algo, se percibe existente” —por el contrario, al pensar en Dios, no veo a Dios—. Y como siempre que alguien está pensando se está percibiendo a sí mismo como existente, no puede asentir al juicio de negación: “nadie puede pensar con asentimiento que él no existe”. Ahora bien, nada impediría que pensase que él no existe como piensa que alguna vez no existió. En cambio, no puede pensar —ni siquiera concebir el enunciado como coherente— “el todo es menor que su parte”.

Esta luminosa respuesta —que va muy al caso en el contexto de las objeciones y respuestas de un artículo sobre el carácter evidente de la afirmación de la existencia de Dios— revela una conciencia clarísima, muy precisa, de un tipo de conocimiento del yo existente que no es fundado en un conocimiento objetivo de la naturaleza del alma pensante, ni tiene que ver con una enunciación universal.

Si la evidencia “yo existo” viene de que “para pensar es menester existir”, en el sentido de enunciación conceptual, entonces se pretende decir que “a la naturaleza pensante le corresponde el ser como a la naturaleza infinitamente perfecta le corresponde la existencia necesaria”. Descartes, a partir de su característica demostración de la existencia de Dios —que es lo que Kant le critica—, hace una especie de prueba ontológica del existir del yo, como si a la naturaleza pensante le conviniera la existencia.

Pero ese argumento no es verdadero. Por entender lo que es la naturaleza pensante no sabemos de nada de tal naturaleza que exista. Lo que sucede es que sabemos que no habrá ningún sujeto que esté en acto de pensar que no se perciba pensando y, por tanto, no se perciba existente. Aquí tenemos un hallazgo tremendo: podemos afirmar universalmente que todo sujeto que está en acto de pensamiento sabe con certeza inmediata, experimental, íntima, que existe. Porque, si no, no percibiría su actualidad, su operación intelectual en acto. *In hoc quod cogitat aliquid, percipit se esse*.

Santo Tomás da esta respuesta en el contexto de la afirmación de un doble conocimiento que la mente humana tiene de sí misma. Este doble conocimiento es uno de los tesoros doctrinales del tomismo, presente ya en el *De Trinitate* de San Agustín, pero que ignoró el antiagustinismo de la escolástica aristotélica al replicar al antiaristotelismo de la escolástica sedicente agustiniana, ignorando así, no sólo cosas que están en el pensamiento de Tomás de Aquino, sino que están en un lugar central.

Tal es la afirmación de que la mente humana tiene un doble conocimiento de lo que es el alma pensante: uno es aquel que cada cual tiene de sí mismo, en el que, en su conciencia, se percibe —inmediata, existencial, experimentalmente— pensando, queriendo o sintiendo tal o cual cosa; y otro es aquel por el que concibe universalmente la naturaleza del alma y de sus facultades, y habla —en un sentido que llamaríamos como de “psicología racional”— con otros hombres de lo que es el alma pensante, de lo que es el entender, de lo que es el querer, de lo que es el sentir. Son dos dimensiones del conocimiento que el hombre tiene de sí mismo como sujeto espiritual, que pueden ser inseparables, pero heterogéneas y

diversas. No se pueden confundir. Y si el juicio de conciencia existencial, íntimo y experimental, lo confundimos con el otro, no podríamos explicar por qué puede decir San Agustín con tanto acierto: si tú me dices que dudas, que quieres, que entiendes, o que no entiendes algo, yo te creo —en el mejor de los casos— o no te creo; pero si me hablas con lenguaje universal, un lenguaje verdadero, acerca de lo que sea la mente, el entendimiento, la duda o la voluntad, lo reconozco y lo apruebo contigo en la verdad misma de las cosas, pues hablo de lo mismo que tú¹³.

Para entender mejor la heterogeneidad, la irreductibilidad de este conocimiento que cada uno tiene de sí mismo en el acto de pensar en que se percibe existente respecto del conocimiento esencial universal del alma, conviene reflexionar sobre lo siguiente: dice la Escritura que lo que hay en el espíritu del hombre “sólo Dios lo conoce”, mejor que nosotros. Propiamente, no podemos comprender a otro. Podemos, por amistad, por connaturalidad, llegar a compenetrarnos con otra persona y “consentir”, tener los mismos sentimientos que el prójimo. Pero nunca experimentamos como él experimenta sus sentimientos o su voluntad. Llevamos dentro de nosotros una experiencia de nuestro propio espíritu que confidencialmente podemos comunicar a las personas que nos quieren y nos comprenden. Lo que no podemos es transmitirle nuestra propia experiencia de modo que podamos pensar que esa persona tenga conciencia de nosotros. No, no tiene conciencia de nosotros. La conciencia es irreductible totalmente, “no comunicable”. La comunicación es un lenguaje de confianza, de amistad, que puede ser más interesante que el científico. Por el contrario, si dos personas que hablan de la misma verdad científica la entienden igual, es porque la entienden en el concepto universal y en el juicio universal. En cambio, aquel otro conocimiento es personal e intransferible, pertenece a nuestro yo y a su propia vida personal.

Pues bien, Descartes se confunde y no discierne entre la indubitabilidad de la existencia del yo, fundada en la percepción inmediata del acto de pensar y como emanado de mi propio sujeto que

13. Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate* IX, VI, 9.

es pensante —*in hoc quod cogitat aliquid, percipit se esse*—, y la evidencia de un diálogo concebido muy clara y distintamente. En cambio, Santo Tomás lo distingue con claridad.

3. LA APERCEPCIÓN PURA EN EL CRITICISMO TRASCENDENTAL KANTIANO

Esta reducción del conocimiento a su dimensión objetiva, eidética, de captación de esencias, desconoce que todo sujeto intelectual en acto —el acto puro en el conocimiento divino, el conocimiento angélico en acto siempre de intuirse a sí mismo, y el hombre cuando está en acto de pensar— se posee a sí mismo conscientemente en su ser; y ello porque tiene ser en sí mismo y se posee en su ser, o porque, en el caso de Dios, es el Ser Subsistente.

Ignorar esta dimensión del conocimiento, la autoconciencia existencial íntima —sin la cual no habría vida personal, ni libertad, ni relación interpersonal, ni podríamos recordarnos como hijos de nuestros padres, ni habría vida humana colectiva—, esta vertiente íntima personal del conocimiento, ha sido uno de los defectos graves del racionalismo. De hecho, también del empirismo y, aunque no lo parezca, por la misma razón. Al empirismo se le deshizo este sujeto pensante; desconoció esta experiencia que tiene el hombre de su actualidad intelectual. Y, por su parte, el racionalismo la vació en la objetividad de las esencias concebidas.

Kant, en un intento —por lo menos así expresado y de alguna manera emprendido— de explicar la posibilidad de conocimientos humanos de carácter universal y necesario, realiza en la *Crítica de la razón Pura* la gran aventura de buscar las condiciones de posibilidad de la objetivación, explicativas de por qué hay conocimiento necesario universal. Y en el núcleo de su criticismo se encuentra una notable investigación sobre la apercepción, esto es, la percepción o conciencia de sí mismo (*Selbstbewußtsein*).

3.1. *La apercepción pura frente a la apercepción empírica*

Ya en la primera edición de su obra, Kant dice algo muy obvio, y es que en el conocimiento intuitivo se da una relación inmediata entre el cognoscente y lo conocido, un objeto que es necesariamente singular¹⁴. Más adelante lo completa con una afirmación absolutamente verdadera: “Todas las intuiciones serían nada para nosotros y no tendrían con nosotros relación alguna, si no pudiesen ser por nosotros aprehendidas en la conciencia [...] Sólo por medio de la conciencia es posible el conocimiento”¹⁵. En efecto, ¿quién vería nada si no fuese consciente de que lo está viendo?; ¿quién reproduciría en la imaginación y en la cogitativa varias intuiciones sensibles tenidas a lo largo de su vida en la visión de un buey, un monte, un río o un hombre, si no fuese una unidad de la conciencia la que forma dentro de sí estas representaciones imaginativas con las que juzga de los datos de la experiencia?; ¿quién vería dos veces lo mismo, un buey o un prado, si la unidad de la conciencia no permitiese la reproducción en la imaginación? Ciertamente, la apercepción pura suministra un coprincipio de unidad sintética en toda intuición posible.

Pero Kant tiene el mismo esquema deficiente de Descartes; por eso le parece evidente que si encuentra en la autoconciencia la posibilidad de un conocimiento universal y necesario, no puede identificarla con una experiencia íntima existencial de su propio yo. Esta se da siempre en actos acontecidos en el tiempo —aquí y ahora— y que se recuerdan después. Y si estos actos son dados bajo la forma del tiempo, dice Kant que pertenecen a la sensibilidad, al sentido interno. Es algo así como una conciencia sensible, una apercepción empírica que cada uno tiene de sí mismo en tal o cual instante. Por el contrario, la apercepción pura es aquella unidad del yo que hace posible que haya universalidad y necesidad en el objeto. Ya se ve cómo va a quedar escindida la apercepción pura de la apercepción empírica. Y Kant atribuye a la apercepción empírica —que es la existencial, la inmediata, la perceptiva— el carác-

14. I. KANT, *Crítica de la Razón Pura* A 19, B 33 (a partir de ahora *KrV*).

15. *KrV*, A 116. Cf. *SEC*, p. 342.

ter de algo sensible —“mi existencia no es determinable más que de un modo sensible, es decir, como la existencia de algo fenoménico”—¹⁶, incapaz por tanto de fundamentar la posibilidad de un conocimiento de objetos.

Así, el enunciado universal “yo pienso” referido a mi naturaleza pensante no nace de esta apercepción empírica. Más adelante, en el párrafo titulado “La unidad originariamente sintética de la apercepción” de la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, dice lo siguiente: “La llamo apercepción pura para distinguirla de la apercepción empírica, o bien la llamo también apercepción primitiva u originaria porque es aquella conciencia de sí mismo (*Selbstbewußtsein*) de la que nace la representación ‘yo pienso’”¹⁷. Lo dice literalmente: la representación “yo pienso” brota de la apercepción sintética originaria. Balmes lo había entendido bien: “una cosa es la autoconciencia existencial que cada uno tiene de su propio ser y otra es el *juicio* en el cual dice ‘yo pienso’”¹⁸. Porque yo, incluso cuando hablo de mi propio conocimiento íntimo, “incomunicable”, empleo palabras que significan conceptos universales, lo enuncio para que el otro entienda y me crea, como cuando digo: “Estoy dudando sobre tal cosa; reconozco tu punto de vista pero, créeme, estoy perplejo”. Bofill notaba que la vertiente del conocimiento íntimo perceptivo existencial y la del conocimiento esencial universal conceptual son dos dimensiones, dos vertientes, de la actualidad del conocimiento humano que son inconfundibles, pero también inseparables. Yo no puedo hablar del conocimiento perceptivo sin emplear términos que se refieran al conocimiento objetivo; si no, no hablo.

Kant debiera haber advertido muy bien que lo que está atribuyendo a la unidad sintética originaria, la que forma toda síntesis juntando los contenidos diversos dados en la sensibilidad interna y externa para constituir objetos pensables, y sin la que no podría haber experiencia, no se puede atribuir ni siquiera a la que él llama

16. *KrV*, B 158. Cf. *SEC*, p. 349.

17. *KrV*, B 132. Cf. *SEC*, p. 354.

18. J. BALMES, *op. cit.*, cap. XIX, n. 180 ss.

unidad analítica —al pensamiento del yo como acompañando a todos los pensamientos—, sino a lo que hace posible toda síntesis. Él mismo lo dice: “es aquella conciencia de sí mismo (*Selbstbewußtsein*) de la que nace la representación ‘yo pienso’ (*her-vorbringt Vortellung Ich denke*)”. Pero luego esto lo olvida, y lo deja sin aplicar.

3.2. *La apercepción pura es el entendimiento mismo*

No obstante este olvido, el descubrimiento de Kant es muy importante; y lo recupera en unas notas absolutamente disparatadas con el texto, pero a la vez geniales. Dice Kant en una nota que acompaña al párrafo XVI, acerca de “La originaria unidad sintética de la apercepción”: “La unidad sintética de la apercepción es lo más elevado de que ha de depender todo uso del entendimiento [...] es más, esta facultad es el entendimiento mismo”¹⁹. Texto tanto más notable cuanto que en el párrafo siguiente, tras decir que el principio de la unidad sintética de la apercepción es el principio supremo de todo uso del entendimiento, afirma:

“Objeto es aquello en cuyo concepto se haya unificado lo diverso en una intuición dada. Ahora bien, toda unificación de representaciones requiere unidad de conciencia en la síntesis de las representaciones mismas. Por consiguiente, sólo la unidad de la conciencia configura la relación de representaciones a objetos y, por lo mismo, su validez objetiva. Consiguientemente, es esa unidad de conciencia la que hace que éstas se conviertan en conocimiento y, por tanto, la que fundamenta la misma posibilidad del entendimiento”²⁰.

Lo que pretende significar aquí Kant es que la unidad de la conciencia, que es la unidad sintética originaria, fundamenta que el entendimiento, como conocimiento de objetos, sea posible. Pero un poco antes ha dicho que esta facultad de unidad sintética originaria “es el entendimiento mismo”. Después veremos cómo estas dos co-

19. *KrV*, B 134. Cf. *SEC*, p. 341.

20. *KrV*, B 134. Cf. *SEC*, p. 343.

sas se pueden decir conexas entre sí, las dos con profunda verdad; les daremos una lectura verdadera, superando desde el propio Kant el vacío en que cae.

3.3. *La conciencia de la propia existencia en la apercepción pura*

Después de haber llegado a este punto tan admirablemente conseguido, explica Kant en el párrafo XXV que, aunque en lo que se refiere a la intuición interna sólo conocemos nuestro propio sujeto en cuanto fenómeno —es decir, no según lo que es en sí mismo—, algo muy distinto sucede en la apercepción sintética originaria:

“Por el contrario, en la síntesis trascendental de lo diverso —de la diversidad de las representaciones en general—, por consiguiente, en la unidad sintética originaria de la apercepción, tengo conciencia de mí mismo, no cómo me manifiesto [esto es, según explicita en una nota anterior, no como fenómeno], ni tampoco cómo soy en mí mismo [esto es, según se indica en el mismo lugar, no como nómeno o cosa en sí], sino que tengo simplemente conciencia de que soy”²¹.

Lo que dice Kant es que, mientras en el sentido interno sólo me conozco como fenómeno, en la apercepción sintética originaria pura no me conozco como fenómeno, pero tampoco como nómeno —no tengo intuición intelectual de mi mismo ser sustancial—, sino que tengo conciencia de que existo.

Afirmar que el hombre —inmediata y no discursivamente, ni por mediación conceptual alguna— tiene una intuición de su propia sustancia pensante supondría que nadie se ha equivocado nunca en lo que es la naturaleza del entendimiento. Y es el argumento que pone Santo Tomás para negar lo que afirma Descartes. Dice el Doctor Angélico: “Muchos han errado sobre la mente humana [...] [pero] nunca nadie se equivocó en no percibirse viviendo, lo que pertenece al conocimiento por el que alguien conoce singularmente

21. *KrV*, B 157. Cf. *SEC*, p. 348.

qué obra su alma”²². Pero aquella distinción del doble tipo de certeza —la existencial íntima y la esencial objetiva, que en Santo Tomás está clarísima—, en Descartes queda confundida.

Kant tenía bastante talento para ver que Descartes estaba equivocado, pero carecía medios para remontar por detrás los errores cartesianos. Cualquiera podría haberle dicho “vaya usted al siglo XIII y lo arreglará”; pero esto él no se lo hubiera creído, porque era un hombre del siglo XVIII, y todo el mundo parece dar por sentado que nunca hay que volver atrás. Pero hay cosas que no van ni atrás ni adelante, sino que son verdades permanentemente conquistadas para la humanidad; aunque la humanidad se complace a veces en ir las perdiendo, como en este caso, a causa de la pedantería ilustrada.

Ciertamente Kant tiene razón en no dar a la apercepción pura el carácter de intuición intelectual del yo. Pero lo que no se entiende es que la vacíe de contenido y que frente a ella no vea más que la intuición sensible, empírica, sin darse cuenta de que él mismo está diciendo que en la apercepción pura tiene una certeza inmediata de que existe.

Lo corrobora en una nota que agrega a este párrafo XXV de la “Deducción trascendental de las categorías”, que comienza así: “El ‘yo pienso’ expresa el acto que determina mi existencia. Por consiguiente, la existencia está ya dada a través de él”²³. Pero no es que la existencia esté dada al enunciar “yo pienso” como representación, sino en aquella conciencia originaria de la que emana la representación “yo pienso”, como ha dicho antes: “La llamo también apercepción primitiva u originaria porque es aquella conciencia de sí mismo de la que nace la representación ‘yo pienso’”.

Y vuelve a diferenciar esta existencia ya dada en la apercepción pura de la intuición empírica de sí mismo:

“La existencia está ya dada a través de él [el “yo pienso”], pero no por eso está dado el modo en que el yo es determinado,

22. *DV*, q. 10, a. 8 ob. 2, ad 2.

23. *KrV*, B 158. Cf. *SEC*, p.350.

esto es, la multiplicidad que le pertenece. Hace falta para esto una autointuición basada en una forma *a priori*, esto es, el tiempo sensible que pertenece a lo determinable”²⁴.

Es decir, mi existencia sigue siendo, pues, meramente sensible en cuanto existencia de un fenómeno. Así, Kant acaba de contraponer nuevamente la intuición interna del sujeto en cuanto fenómeno con la síntesis de lo diverso en la originaria unidad sintética de la apercepción, a la que confiesa que se le da la existencia.

¿Y cómo es que ha dicho que aquella representación “yo pienso” que surge de la unidad sintética originaria es un pensamiento, y no una intuición? Toda representación es, en efecto, un pensamiento, mas aquello de donde emana la representación “yo pienso” es ciertamente —en terminología kantiana— una intuición, porque es algo singular, dándose una referencia inmediata de identidad entre el cognoscente y lo conocido. Entonces, Kant hubiera tenido que reconocer —no en el vago concepto cartesiano, ni en el concepto eidético de esencia captada en concepto claro y distinto— que el hombre se intuye a sí mismo como existente; pero es a causa de la confusión cartesiana de conceptos que acaba diciendo que tal representación es un pensamiento y no una intuición.

El pensamiento se define por la espontaneidad y piensa los contenidos; pero si solo por la sensibilidad se le dan contenidos al hombre, ¿cómo se da al entendimiento la existencia del yo?; porque, de hecho, después reconoce en esa misma nota que sí se da al entendimiento: “Solo tengo conciencia de la espontaneidad de la actividad determinante del sujeto [...] sin embargo, es esta espontaneidad la que hace que me denomine inteligencia”²⁵. Y si dice que la existencia del yo se da al entendimiento, hubiera tenido que reconocer el carácter intelectual de la experiencia del yo singular, en cuyo caso no hubiera separado la apercepción pura de la empírica. De este modo, la unidad sintética originaria que hace posible que el hombre conozca universal y necesariamente objetos podría pertenecer al hombre real de carne y hueso.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*

Pero en Kant esta unidad sintética originaria no se sabe a quién pertenece. Pasa lo mismo en la *Crítica de la Razón Práctica*, donde queda fundamentada la moral, pero no se sabe para quién, porque el hombre empírico está determinado. No se puede en el pensamiento kantiano afirmar el libre albedrío en el hombre fenoménico, pues el libre albedrío es una idea y en el hombre empírico rige el determinismo. Por tanto, en Kant no hay obligación, ni responsabilidad, ni dignidad moral para el hombre de carne y hueso.

3.4. *Cómo se da al entendimiento la percepción de la propia existencia*

Tras la nota de la “Deducción trascendental de las categorías” añade después, en los “Paralogismos de la razón pura” de la segunda edición, otra larga nota que bastaría ella sola para deshacer todo el contenido crítico fenomenista y agnóstico de la *Crítica de la Razón Pura*. Tanto más cuanto que el mismo Kant asegura poco antes de la nota que, si se pudiese demostrar que tenemos intuición intelectual de nuestro propio yo, todo el resultado de la *Crítica* caducaría, porque estaríamos ya en la cosa en sí.

Esta nota comienza recordando que “el ‘yo pienso’ constituye, según se ha dicho ya, una proposición empírica”²⁶, aunque por otra parte ha venido diciendo que el “yo pienso” de la apercepción pura y de la espontaneidad no es una proposición empírica, sino un acto de espontaneidad pensante que incluye en sí la proposición “yo existo”. Kant hace entonces una crítica al *cogito* de Descartes e insiste después en que “la proposición ‘yo pienso’ expresa una intuición empírica indeterminada, es decir, una percepción (consiguientemente, demuestra que hay ya una sensación, la cual pertenece a la sensibilidad, que sirve de base a esta proposición enunciativa de existencia)”; no obstante, añade que este “yo pienso” empírico e indeterminado “precede a la experiencia, que ha de deter-

26. *KrV*, B 423. Cf. *SEC*, p. 357.

minar por medio de la categoría el objeto de la percepción con respecto al tiempo”²⁷.

Y pasa a describir su curioso concepto de existencia:

“La existencia no constituye todavía, en este caso, una categoría, ya que no se refiere a un objeto dado indeterminadamente, sino sólo a un objeto del que poseemos un concepto y del que queremos saber si está o no está puesto [si existe] fuera de este mismo concepto”.

¿Qué sentido tiene esta percepción indeterminada de la propia existencia?

“Una percepción indeterminada sólo significa aquí algo real dado al pensamiento en general, algo que, por consiguiente, no se da en cuanto fenómeno, ni tampoco como cosa en sí (noumenon) [porque no hay intuición intelectual de la sustancia del alma], sino como algo que existe realmente y que es designado como tal en la proposición ‘yo pienso’”²⁸.

Pero nótese bien que a algo que conocemos inmediatamente como existente en la misma forma en que se nos da, no le atribuimos la existencia desde un concepto distinto de la realidad, sino que se nos da precisamente existiendo.

Es preciso entender bien que en Kant la realidad son los contenidos de la intuición. Bofill notaba muy bien una cosa: hablando desde Kant, y —de alguna manera— como cualquier persona que piense bien, diremos: “yo veo algo azul”. ¿Y si digo “veo que existe”? En ese caso estaría diciendo en realidad: “veo” que es azul, o que es redondo, o que es circular, o que es esférico, y “me doy cuenta” de que existe. Yo no veo que las cosas existan por los ojos, sino porque me doy cuenta de que las estoy viendo. Sin conciencia de la sensación no habría percepción de la cosa como existente. Lo que acepta mi facultad visual son los colores iluminados y sus figuras. La afirmación de que una cosa existe viene de que yo me

27. *Ibid.* Cf. *SEC*, pp. 355, 356.

28. *Ibid.*

doy cuenta de que la estoy viendo. Balmes lo comprende muy bien: en el *cogito* realmente entendido como experiencia de mi propio pensar existiendo se apoyan todas las verdades existenciales, mientras que en el principio de no contradicción se regulan todas las verdades esenciales —“verdades ideales” que llama él—, que son necesarias por su propio contenido objetivo. Así, todas las verdades existenciales tienen soporte en el hecho del yo existente.

Pero esta existencia no está dada en la sensibilidad, sino que el yo es algo real, un contenido de intuición, una experiencia, algo que se me da “existente”: la existencia se me da. Y dice Kant que se da al entendimiento, por tanto no como fenómeno, aunque tampoco como nómeno, como hemos visto antes.

Continúa en la nota que estamos comentando clarificando qué significa “empírico” al hablar del “yo pienso”:

“Téngase presente que, al calificar de empírica esta proposición no quiero decir que el yo constituya en ella una representación empírica. Al contrario, es una representación puramente intelectual, porque pertenece al pensamiento en general. Ahora bien, no tendría lugar el acto ‘yo pienso’ sin alguna representación empírica que suministrara la materia al pensamiento; lo empírico es sólo la condición de la aplicación o uso de la facultad intelectual pura”²⁹.

Esto es igual que Santo Tomás: sin conocimiento sensible e iluminación de imágenes y conocimiento de naturalezas sensibles, yo no pasaría a estar en acto de pensar y no me podría dar cuenta de que existo. Pero esto no es lo que hace que yo exista. Ni yo conozco que yo existo al percibir como existentes las cosas fuera de mí. Por el contrario, no podría ni siquiera ver cosas, ni percibirlas existentes, ni entender lo que son, si yo no tuviese en mí la radical capacidad de autoconciencia existencial.

Se puede decir que esta nota de Kant es una maravilla, que cambiaría totalmente el estado de la *Crítica de la Razón pura*, deshaciendo todo el desarrollo de la “Analítica” y todo el desarrollo de la

29. *Ibid.*

“Dialéctica”. Él se encontraba en una cavilación muy profunda, pero desviada; mas pensando por su cuenta, no se dejó arrastrar por su propio torbellino.

3.5. *La pregunta no planteada: ¿quién conoce?*

Esta espléndida nota nos permite avanzar ahora hacia la formulación de la pregunta que quedara bloqueada en Maréchal: ¿quién es el que conoce? Kant, en un momento dado, enseña sus cartas y pone muy bien de manifiesto en qué se ha confundido: dice que la representación “yo pienso” en la originaria unidad sintética de la apercepción es un pensamiento y no una intuición, y por tanto no me basta para conocerme a mí mismo; porque así como para conocer un objeto distinto de mí necesito no sólo de un concepto sino de una intuición, así también para conocerme a mí mismo, además de la conciencia o de que yo me piense, necesito la intuición de lo diverso en mí, con la que determinar tal pensamiento. En este caso Kant sólo reconocería la intuición del yo si en la propia unidad de la apercepción pura estuviere ya dado todo el contenido de la diversidad dado bajo la forma del tiempo. Es como lo que Santo Tomás dice de los ángeles: que en su autoconciencia connatural conocen todas sus verdades esenciales y existenciales.

Pero aquí a Kant se le ha escapado un contrasentido fenomenal, pues además de la autoconciencia —*Selbstbewußtsein*—, o de que yo me piense, es preciso recordar la representación “yo pienso” *hervorbringt* de aquella *Selbstbewußtsein* que llamó originaria. Por tanto, la experiencia íntima del yo, que explica la posibilidad de unificar los objetos en la conciencia cognoscente, no es, diríamos, todavía o por sí misma, el que yo me piense³⁰. ¡Es lo que hace que yo me pueda pensar! Y es lo que ordinariamente llevará de modo inmediato a pensarme, porque la originaria experiencia del yo y la enunciación connatural innegable e indudable de que yo existo son dimensiones inseparables, pero que no son lo mismo.

30. Cf. *KrV*, B 132. Cf. *SEC*, p. 354.

En Balmes está espléndidamente dicho contra Descartes, quien confundió e interpretó como “yo me pienso” el “yo me experimento”; y por eso dijo “me pienso clara y distintamente”. Y Kant cometió una equivocación parecida: equiparó el *Selbstbewußtsein* al hecho de pensarme (párrafo XXV), cuando había dicho antes (párrafo XVI): “La llamo también apercepción primitiva u originaria porque es aquella conciencia de sí mismo (*Selbstbewußtsein*) de la que se origina la representación yo pienso”³¹. Pero hay que repetir que no son lo mismo. Son inseparables, pero una cosa emana de otra y fundamenta a otra. Yo no me percibo existiendo porque piense en mí, sino que puedo pensar en mí porque me percibo existiendo.

Se trata del conocimiento del alma según que tiene ser en tal individuo del que habla Santo Tomás —*cognitio de anima secundum quod esse habet in tali individuo*³²—; percepción del propio ser que se da cuando piensa algo —*in hoc quod cogitat aliquid percipit se esse*³³—, en cuyos actos actualmente se percibe ella misma —*in quibus actualiter ipsa percipitur*³⁴—. Y si yo estoy pensando y digo “yo pienso”, es algo que todo el mundo puede entender. “Este hombre individual dice que piensa”: esto no sólo lo creará todo el mundo, sino que lo entenderá, porque sabe que si no pensase no sería hombre. Lo que sucede es que cuando digo “yo pienso”, no de forma meramente verbal o como quien pone un ejemplo en una clase, o por decir, o por citar un texto de Descartes o de Kant, por ejemplo, sino hablando de mí mismo, entonces estoy expresando una experiencia que sólo yo tengo mientras siga pensando.

De modo que mi empeño —que me parece muy obvio y muy fiel a Santo Tomás— es mostrar en el propio Kant cómo esta admirable afirmación de que “sólo por la conciencia es posible el conocimiento” únicamente se puede decir en serio, no desde la

31. *Ibid.*

32. *DV* q. 10, a. 8 in c. Cf. *SEC*, p. 54.

33. *DV* q. 10, a. 12 ad 7. Cf. *SEC*, pp. 46, 100, 360.

34. *DV* q. 10, a. 8 in c.

representación enunciada “yo pienso”, que emana de la experiencia del yo, sino desde la misma experiencia del yo. Por consiguiente, sólo es posible el conocimiento, y precisamente el conocimiento del universal y necesario, conocimiento racional objetivo, por la mismidad consciente de sí, por la autoposesión del propio ser en sus actos de pensamiento y de voluntad del propio hombre individual.

Es aquello tan luminoso, tan espléndido y tan irónico de Berdiaeff que leíamos al inicio:

“El problema fundamental de la gnoseología consiste en saber *quién* conoce y si el que conoce pertenece al ser. ¿Cómo comprender y profundizar la premisa del conocimiento que nos hace suponer que es el hombre quien conoce? Kant, y las teorías idealistas del conocimiento que de él se derivaron, sostienen lo contrario con el pretexto de que eso equivaldría a introducir en el conocimiento un psicologismo y un antropologismo, es decir, un relativismo. Pero no será tampoco el mundo que es conocido, porque eso implicaría un relativismo ingenuo. La teoría del conocimiento, derivada de Kant, sustituye el problema del hombre y de su posibilidad de conocer el ser, por el problema de la consciencia trascendental, por el problema del sujeto gnoseológico, del espíritu universal, o por el problema de la razón divina”³⁵.

4. UNA RESPUESTA SUPERADORA DEL CRITICISMO KANTIANO

Finalmente, con la intención de superar la escisión del yo puro y el yo empírico operada en Kant, responderemos desde la comprensión fiel a Santo Tomás a las preguntas que Kant se formula y a las que no se formula; así, mostraremos —hablando con lenguaje kantiano— que no es empírica la autoconciencia en la que es dada a la inteligencia humana la existencia del yo pensante, y lo haremos enunciando las enseñanzas fundamentales de Santo Tomás que permiten abordar la ontología del sujeto.

35. N. BERDIAEFF, *op.cit.*, p. 40. Cf. *SEC*, pp. 69, 478.

Lo primero que hay que recordar del Aquinate es que, aunque es verdad que la mente humana recibe los inteligibles de las cosas exteriores e incluso de las cosas sensibles, no obstante, es la mente misma la que forma en sí las semejanzas inteligibles de las cosas: “Así como la operación del entendimiento posible es recibir los inteligibles, del mismo modo la operación propia del entendimiento agente es abstraer esos inteligibles, haciéndolos inteligibles en acto”³⁶. En efecto, la mente, dice Santo Tomás, tiene en sí una luz connatural —que es el entendimiento agente— por la que inmediatamente ante la experiencia concibe el concepto de ente y los primeros principios, según los que juzga de todas las cosas que experimenta³⁷. En este sentido, es verdadero lo que decía Platón, esto es, que lo que conoce el hombre, lo que aprehende, ya lo conocía antes de aprehenderlo. Se trata de una afirmación de apriorismo, de anterioridad, de la capacidad activa del sujeto respecto a la recepción pasiva de datos. Y de aquí que pueda afirmar el Aquinate que es por un acto del alma que son hechas inteligibles las cosas materiales presentes, representadas en las imágenes. Por consiguiente, puede decirse que el alma es la razón de que sean cognoscibles las otras cosas, y no como medio en el que son conocidas, sino en cuanto que por un acto del alma son hechas inteligibles: “La mente misma es inteligible en acto, y según esto se afirma en ella el entendimiento agente, que hace los inteligibles en acto”³⁸.

Enseña también Santo Tomás que el entendimiento, que tiene capacidad para conocer esencias, para conocer tal o cual cosa, tiene que ser determinado³⁹. Y este conocimiento de objetos determinados, de esencias, sólo se puede hacer por la especificación de la propia operación del mismo cognoscente, como afirma Cayetano: el conocimiento del objeto se hace *propter specificationem propriae operationis ipsius cognoscentis*⁴⁰. Mas la referencia del su-

36. TOMÁS DE AQUINO, *Q. de anima*, a. 5.

37. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Q. de anima*, a. 4.

38. *DV* q. 10, a. 6 in c.

39. Cf. *Idem*.

40. CAYETANO, *In Summa Theologica* I^a, q. 14, a. 1. Cf. *SEC*, p. 512.

jeto que conoce a las cosas conocidas no se sigue de una actividad de las cosas, sino de una actividad del cognoscente; la relación de la ciencia a lo cognoscible se sigue de una acción del que sabe, no de una acción de la realidad sabida⁴¹.

Por eso enseña el Aquinate que el alma humana, que es potencial respecto de las cosas, es también actual respecto de las cosas materiales, pues “la mente misma es inteligible en acto”. Y, como en otros sitios dice que si fuese inteligible en acto por su misma esencia sería como un ángel, siendo entonces ella misma lo que primeramente conocería y en lo que conocería todo⁴², hay que ver ahora qué quiere decir que la mente humana es inteligible en acto comparada con las cosas materiales. Estas no tienen inmaterialidad, ni tienen naturaleza intelectual, ni tienen inteligibilidad en sí mismas; por el contrario, la mente humana es inmaterial, tiene naturaleza intelectual y tiene inteligibilidad⁴³. No obstante, se descubren dos modos de inteligibilidad —hablamos de inteligibilidad en sentido plenario, no de conocimiento existencial y de conocimiento objetivo—: una inteligibilidad extrínseca propia de los objetos, que en sí mismos no se hacen inteligibles, sino que es el hombre el que los hace inteligibles; y una inteligibilidad intrínseca. ¿Y qué es lo inteligible intrínsecamente? El sujeto intelectual en acto y en la medida de su actualidad.

Descendamos —dando por supuesto un ascenso previo— desde Dios hasta el hombre en orden a ver el modo en que la autoconciencia es origen de todo conocimiento. El arquetipo de todo conocimiento es la intelección divina. ¿Consiste ésta acaso en que los inteligibles eternos estén en Dios vistos por Dios? Sería poner a Dios como sujeto que ve cosas que son eternas, necesarias y esenciales, y por verlas decimos que es omnisciente. Ya Aristóteles comprendió que esto no podía ser, y San Agustín se dio cuenta que una interpretación así del mundo platónico de las ideas es anti-

41. Cf. *DV* q. 11, a. 1.

42. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 55, a. 2.

43. Cf. F. CANALS, *El “lumen intellectus agentis” en la ontología del conocimiento de Santo Tomás*, “Convivium” 1 (1956) 99-136.

cristiano. Así pues, sería blasfemo suponer que Dios conoce los inteligibles y que los tiene siempre ante sí. No los tiene ante sí, pues Él mismo es, para sí mismo, en su actualidad —en la que se identifican el ser y el pensar— inteligible en acto. Hablando un lenguaje de actualidad intelectual, Aristóteles dijo que Dios “es la intelección de la intelección”: *noesis noeseos*; y hablando con lenguaje entitativo decimos que a Dios le compete la cognoscibilidad perfecta porque tiene plenamente el ser, porque es el ser infinitamente en acto puro. Así lo expresa Santo Tomás en un texto maravilloso: “según que tiene ser realmente [Dios], así le compete la razón de cognoscibilidad” —*secundum hoc quod habet esse realiter, secundum hoc competit ei ratio cognoscibilitatis*—⁴⁴. No se puede decir de una forma más enérgica. Dios es una autoconciencia infinita del ser, acto puro sin opacidad alguna, con plena luminosidad, que se posee en su ser; y como que en el ser divino se contiene fontal y originariamente toda posibilidad de otros seres, en él está conocida toda la realidad creada.

Por su parte, los ángeles tienen una naturaleza intelectual siempre en acto por su propia esencia, de modo que su naturaleza intelectual no es una pura potencia de entender; es inicialmente una subsistencia en sí de la forma que para sí misma es inteligible. Aquí Cayetano lo vio muy bien: si el entendimiento angélico tiene capacidad siempre actuada por especies innatas respecto de lo otro, esta capacidad emana de su propia subsistencia inteligible, porque él se “especifica” en su conocimiento de sí mismo para sí mismo desde dentro. Así, la potencia intelectual no es informada por el ángel, sino que emana del ángel.

Pasemos finalmente al hombre. Sin el despertar sensible no se actuaría nunca en él el acto de pensar. Ahora bien, cuando conoce, la capacidad activa de iluminar los contenidos de la experiencia sensible no le viene de la recepción, sino que le viene de su alma, habitualmente presente a sí y capaz de conocerse a sí misma en su ser. Es esta radical capacidad de conocerse a sí misma en su ser por la que le compete al alma humana la actividad iluminadora por la

44. *DV* q. 2 a. 2 c. Cf. *SEC*, pp. 497, 601.

que forma en sí las especies inteligibles de las cosas y la capacidad de recibirlas intelectualmente: *Ipsa vero mens est intelligibilis in actu, et secundum hoc ponitur in anima intellectus agens qui faciat intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu.*

Esta autoconciencia por la que cada uno sabe de sí mismo que existe, esta autoconciencia existencial que en su facticidad singular es incommunicable, es lo más actual que hay en el hombre como ser consciente, como ser mental, como ser espiritual. Esta es la imagen en el hombre de la subsistente intelección de la intelección.

Aquí está además la raíz constitutiva de todas las facultades de conocimiento externo, como ya Aristóteles decía genialmente que en la conciencia sensible está la raíz de que haya facultades en el viviente animal de sensibilidad externa⁴⁵. Ciertamente, ningún animal se daría cuenta de que está viendo si no despertase, si no hubiese luz, si no hubiese cosas; pero si no tuviese la capacidad radical de “verse”, de sentirse viendo, los órganos no serían órganos, no serían instrumentos de una facultad visible. Porque la facultad visible no se tiene porque se tienen ojos, sino que se tiene porque se tiene conciencia sensible. Por eso la conciencia sensible es la raíz de los sentidos externos, y de la imaginación, y del instinto o estimativa, y de la memoria en el animal.

Mas el hombre es un ser personal, un ente que tiene el ser en sí mismo con independencia de la materia; de ahí que es por su autoconciencia existencial que le compete la capacidad de recepción consciente de lo otro, la espontaneidad activa para iluminar los contenidos, para formar en sí las semejanzas inteligibles, y para entrar en relación con lo conocido por la especificación de la propia operación del cognoscente mismo.

5. CONCLUSIÓN

En Santo Tomás descubrimos una metafísica del conocimiento que permite interpretar el sujeto finito intelectual sensible compuesto que es el hombre en el plano de la naturaleza intelectual

45. Cf. ARISTÓTELES, *De anima* II.

—lo hace en el tratado “De homine” en la *Summa Theologiae*; en las cuestiones *De Veritate*, especialmente en “De mente”; en los comentarios al *De anima* de Aristóteles; en muchos *Quodlibetos*, etc.—. Esta metafísica del conocimiento del Aquinate lleva de una forma connatural a poder fundamentar la que era una de sus preocupaciones decisivas en la polémica con el averroísmo: el conocimiento humano es una actividad universalmente referida a la naturaleza de las cosas, capaz de describir el orden entero del universo y de sus causas, y de elevarse hasta Dios, trascendiendo de este modo al sujeto humano, traspasando su finitud individual; pero este conocimiento humano es al mismo tiempo una actividad del hombre, que tiene ser, que tiene alma, forma del cuerpo individuada. Así, cada uno experimenta que es él mismo el que percibe, el que siente y el que entiende. Y contra los averroístas señala la inutilidad de fundamentar de tal modo la objetividad del conocimiento que no se pueda atribuir el acto de entender como *huius hominis actio*⁴⁶, como la acción de este hombre.

De modo que, lejos de ironizar sobre la inanidad de buscar el “hombre empírico” que dirían los idealistas, el “Cayo Sempronio” de Fichte o el “hombre fenoménico” de Kant, todo el análisis de Santo Tomás va dirigido a fundamentar el conocimiento universal de *este hombre*, de modo que se pueda buscar en él lo que lleva en sí como su propia perfección, a la que está destinada por su alma espiritual y por el modo como posee el ser.

Mi convicción es que, con el tesoro aristotélico y agustiniano que Santo Tomás de Aquino recibió, y la elaboración que hizo él, se puede elaborar hoy una ontología del sujeto que supere las ambigüedades kantianas, corrija los sinfundamentos de los empirismos, pregunte las cosas que Kant no preguntó y responda las cosas que Kant preguntó.

Francisco Canals

46. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 76, a. 1 in c.