

# Autopresencialidad del alma y apertura cognoscitiva en santo Tomás de Aquino a la luz de la “Escuela tomista de Barcelona”

Rosario Neuman Lorenzini

Universidad Eclesiástica san Dámaso  <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.97707>

Recibido: 02/09/2024 • Aceptado: 28/03/2025

**Resumen:** En el presente trabajo se presentará la centralidad de la autopresencialidad del propio ser en la filosofía de santo Tomás según la interpretación de la “Escuela tomista de Barcelona”. Los representantes de esta escuela, como son Francisco Canals y Jaume Bofill, han querido poner de relieve la importancia que tiene para la síntesis de santo Tomás la filosofía agustiniana de la interioridad. Con el presente trabajo se pretende dar a conocer el valioso aporte de esta Escuela filosófica y contribuir a la profundización en esta línea de investigación. El trabajo está dividido en cinco partes, luego de una breve introducción, se presenta el conocimiento que el alma tiene de sí mediante su esencia en contraste con el que tiene mediante su acto. En la tercera parte se pone en relación esta autopresencia con los grados de inteligibilidad del ente, y, por último, se vincula esta autopresencia con la apertura cognoscitiva del hombre. En las conclusiones se subraya los elementos aportados por esta escuela filosófica.

**Palabras clave:** Autopresencia; conocimiento del alma; metafísica; Tomás de Aquino

## <sup>(en)</sup> Self-presence of the soul and cognitive openness in Saint Thomas Aquinas in the light of the “Thomistic School of Barcelona”

**Abstract:** In the present work we will present the centrality of the self-presentiality of one's own being in the philosophy of St. Thomas according to the interpretation of the “Thomistic School of Barcelona”. The representatives of this school, such as Francisco Canals and Jaume Bofill, have wanted to highlight the importance of the Augustinian philosophy of interiority for the synthesis of St. Thomas. The present work aims to make known the valuable contribution of this philosophical school and to contribute to the deepening of this line of research. The work is divided into five parts: after a brief introduction, the knowledge that the soul has of itself through its essence is presented in contrast with the knowledge it has according to its act. In the third part, this self-presence is related to the degrees of intelligibility of the entity, and finally, this self-presence is linked to the cognitive openness of man. The conclusions highlight the elements contributed by this philosophical school.

**Keywords:** knowledge of the soul; metaphysics; Thomas Aquinas; self-presence

**Sumario:** 1. Introducción. 2. Autopresencialidad del alma. 3. Presencialidad y actualidad inteligible. 4. Conciencia actual de sí y apertura cognoscitiva. Referencias.

**Cómo citar:** Neuman Lorenzini, R. (2026). Autopresencialidad del alma y apertura cognoscitiva en santo Tomás de Aquino a la luz de la “Escuela tomista de Barcelona”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 43 (1), 15-22.

### 1. Introducción

A modo de breve introducción, se quisiera insistir en la novedad que supuso para el pensar filosófico la noción de acto alcanzada por Aristóteles. En el horizonte de una reflexión acerca del ente móvil, el

Estagirita abrió el entendimiento a una dimensión que rebasaba las determinaciones esenciales y formales de la realidad. El acto, en su radicalidad más alta, no se dirigía a una perfección categorial, a una realidad con la que el hombre se “encontrase” al

nombrar los diversos modos de ser, sino que concierne al ejercicio mismo de nombrar, a la operación. Recordemos la sorprendente afirmación del libro IX de la *Ética*: “hay algo en nosotros que percibe que estamos actuando, de tal manera que nos damos cuenta, cuando sentimos, de que sentimos, y cuando pensamos, de que estamos pensando”, y, tal como concluye el Estagirita, “percibir que sentimos o pensamos, es percibir que existimos”<sup>1</sup>. Así, aunque no haya en Aristóteles una filosofía de la interioridad propiamente tal, con su metafísica del acto se abre el camino para su posterior desarrollo.

Es sin duda el Cristianismo el que establece el marco conceptual adecuado para una filosofía del sujeto<sup>2</sup>, una filosofía de la interioridad, aun cuando esta había sido genialmente apuntada por Heráclito<sup>3</sup>. Entendemos por filosofía de la interioridad una filosofía que pone en el quicio de su reflexión “la autopresencia del alma”, y que entiende esta autopresencia como la prerrogativa exclusiva de toda realidad espiritual. Recordemos que fue san Agustín, al buscar las huellas de la Trinidad en el alma, el primero en desarrollar propiamente un “tratado sobre la interioridad”<sup>4</sup>. Ahora bien, siendo rigurosos con lo que se quiere poner de relieve en este escrito, la misma noción de “tratado” acerca de la interioridad puede resultar confusa. Si bien nuestro autor llevó a cabo un estudio sistemático de las huellas de la Trinidad en el alma, toda la obra, en última instancia, es un llamado a que cada alma permanezca en sí para reconocer en ella la imagen de Dios. No se descubre la huella de la Trinidad por medio de una consideración abstracta, sino que es fruto de una atenta introspección. El *De Trinitate* es así una invitación a la interioridad, una filosofía en diálogo con el interlocutor para que éste vea en sí la huella que Dios dejó. En este sentido, la filosofía de la interioridad es una filosofía que pone en el centro de su reflexión al sujeto<sup>5</sup>.

La metafísica de santo Tomás, deudora tanto del pensamiento de Aristóteles como del de san Agustín, es en un sentido fuerte una filosofía del sujeto. La metafísica del ser, en cuanto que ciencia del ente, tiene su fundamento último en esta autopresencia del ente personal. Autopresencia que es explícitamente afirmada por el Aquinate, y sutilmente diferenciada de todo otro conocer. Si todo lo aprehendido por el entendimiento cae bajo la noción universal de ente, el sujeto cognoscente ha de tener una estructura de autopresencialidad en el ser que anteceda a todo acto intencional. Sin esta autopresencia sería inaprensible la realidad en

su dimensión más radical, a saber, en cuanto ente. Insistir en la centralidad de esta cuestión para alcanzar una adecuada comprensión y fundamentación de la metafísica de santo Tomás ha sido uno de los más importantes aportes de la llamada Escuela tomista de Barcelona, tal como queremos ponerlo de relieve en este escrito.

## 2. Autopresencialidad del alma

El texto central en relación a la cuestión de la presencia que el alma tiene de sí es la cuestión 10, artículo 8, del *De Veritate*. En ella, santo Tomás distingue un doble conocimiento que el alma puede tener de sí: un conocimiento *quiditativo* y un conocimiento del propio ser<sup>6</sup>. Podemos ver una clara correspondencia entre la composición esencia-ser del ente con esta doble dimensión cognoscitiva. En relación con la cuestión planteada en el artículo comentado, si el alma se conoce por su propia esencia, santo Tomás responde afirmativamente haciendo una serie de distinciones sumamente sutiles. En lo que respecta al conocimiento de la naturaleza o esencia del alma, el alma no se conoce por su esencia sino por su operación. En este sentido, Santo Tomás sigue muy de cerca la exposición que hace sobre esta cuestión Aristóteles en su *Tratado sobre el alma*. El Estagirita precisa en esta obra que la esencia del alma se nos desvela en el conocimiento de sus facultades, éstas en el de su operación, y la operación en análisis de su objeto<sup>7</sup>. Por esto, continúa santo Tomás, nadie puede conocer la esencia de su alma si previamente no ha entendido “algo”, sino “dispone” de un objeto en el que se le revele la naturaleza de su operación<sup>8</sup>. Ahora bien, la operación no es sólo condición para que el alma alcance un conocimiento *quiditativo* de sí, también lo es para que el alma tenga una noticia en acto de su propio existir, como se tratará en la segunda parte de este trabajo. Lo más original del artículo comentado, y no siempre suficientemente atendido, es que el Aquinate sí admite un conocimiento del alma *por su esencia*, el conocimiento existencial habitual, conocimiento que es raíz y fundamento de todo conocimiento posterior.

Y por lo que se refiere, en cambio al conocimiento habitual, afirmo que el alma se ve a sí misma *mediante su propia esencia*, es decir, por el hecho mismo de que su esencia le es

<sup>1</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, IX, 9, 1170a 33-35.

<sup>2</sup> Un trabajo reciente sobre esta cuestión es la obra en tres volúmenes de Libera, Alain, *Archéologie du sujet*. (J. Vrin, 2016). ἐδίζησάμην ἐμωυτόν; DK 22 B 101; LM 9 D 36; ed. A. Bernabé, *Fragmentos presocráticos* (Madrid 2019) 178. Cf. R. Neuman Lorenzini y D. Torrijos Castrillejo, “Heráclito y la vía de la interioridad”, *Co-herencia*, 20/38 (2023): 231-248, <https://doi.org/10.17230/co-herencia.20.38.9>

<sup>4</sup> Cfr. Agustín de Hipona, *La Trinidad*, VIII-XIV.

<sup>5</sup> Taylor, juzga que unos de los aportes centrales de san Agustín a la noción de sujeto fue el haber girado el enfoque desde el ámbito de los objetos al acto del conocer, pues “esto empieza a justificarse que se utilice el lenguaje de la interioridad. Porque en contraste con el ámbito de los objetos, que es público y común, el acto de conocer es individual; cada uno se ocupa del suyo. Mirar hacia este proceso es mirar al yo, adoptar una postura reflexiva”. Charles Taylor, *Fuentes del yo*. (Paidós 1996), 145-146

<sup>6</sup> Un clásico trabajo sobre el conocimiento que el alma tiene de sí, en la línea que se quiere de poner de relieve en este artículo, es el libro de Ambroise Gardell, *La Structure de l'âme et l'expérience mystique* (Gablada, 1927). La cuestión gnoseológica sobre el acceso cognoscitivo que el alma tiene de sí, ha sido objeto de estudio de varios trabajos recientes. Un ejemplo de este renovado interés es el excelente trabajo de Cory Therese Scarpelli, *Aquinas on Human Self-Knowledge* (CUP, 2014). También se ha de destacar el libro de Richard T. Lambert, *Self Knowledge in Thomas Aquinas: The Angelic Doctor on the Soul's Knowledge* (AuthorHouse, 2007) y el trabajo de Putallaz, *Le sens de la réflexion chez Thomas D'Aquin* (Vrin, 1991). Un estudio que inserta esta cuestión en la tradición de los comentaristas de Aristóteles es el de Sander W. de Boer, *The Science of the Soul. The Commentary Tradition on Aristotle's De Anima*, c. 1260-c. 1360 (Leuven University Press (coll. «Ancient and Medieval Philosophy» 46 (2013), 92-119.

<sup>7</sup> Aristóteles, *De anima*, II, IV, 415a 20-25.

<sup>8</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae De veritate*, q. 10, a. 8.

presente, es capaz de pasar al acto del conocimiento de sí misma; lo mismo que uno, por el hecho de que posee el hábito de una ciencia, por la misma presencia del hábito es capaz de percibir las cosas que se encuentran bajo ese hábito<sup>9</sup>.

Se entiende que, en este contexto, y tal como el mismo santo Tomás lo aclara al principio de la cuestión comentada, la determinación “por esencia” refiere “a aquello por lo que algo es conocido, de tal modo que se entiende que algo es conocido mediante su esencia porque la misma esencia es aquello mediante lo cual es conocido”<sup>10</sup>. Recordemos que según santo Tomás tanto Dios como los ángeles se conocen a sí mismo por su esencia. Dios, su esencia que es su mismo ser; el ángel, su *quiddidad* y su ser; el alma, su ser de un modo habitual. Si la forma de un compuesto tiene esta prerrogativa es en virtud de su inmaterialidad, inmaterialidad que es analógica. El alma, en cuanto subsiste por sí, aunque sea imperfectamente<sup>11</sup>, se tiene presente según su ser, aunque esta presencia sea sólo habitual. Es en razón de esta presencia que puede el alma pasar a una presencia consciente, y por lo que puede alcanzar un conocimiento esencial de todo ente corpóreo y de su propia naturaleza.

Al contraponer el conocimiento *quiditativo* del alma al conocimiento del propio ser, santo Tomás señala que, mientras el primero es un conocimiento intencional, esto es, un conocimiento abstracto y universal, y, por tanto, objetivamente enunciable, el conocimiento que tiene el alma *secundum habet esse in tali individuo* se da al modo de una percepción íntima, una vivencia singular que no se puede sino alcanzar de modo personal. De aquí que para dar a conocer a otro este conocimiento el sujeto sólo puede apelar a su propia experiencia. Canals precisa que es este un conocimiento que tiene el alma “según que tiene *ser*” en sí mismo como tal individuo<sup>12</sup>. La presencia que tiene el alma de sí según que tiene ser, puede ser verificada por cada persona con una certeza inamovible atendiendo a la sola experiencia

vital; y, sin embargo, el hecho de la propia existencia no es un conocer universalmente enunciable. Como ha sido expuesto por Francisco Canals, “que ‘yo existo’ es para cada hombre indudable y conocido por certeza inmediata, pero no en virtud de una conexión esencial con la verdad universal del ente o con los primeros principios fundados en los conceptos primeros trascendentales, sino por la vía de la inmediatez experimental íntima”<sup>13</sup>.

Es manifiesta la influencia de san Agustín en la caracterización de esta vertiente existencial del conocimiento.

Qué es el alma lo sabemos por la razón de que también nosotros tenemos un alma. No porque la hayamos visto con los ojos o sirviéndonos de analogías específicas o genéricas, sino, como dije, porque también nosotros tenemos un alma. ¿Hay algo que se *conozca tan íntimamente* y que *perciba* con más claridad su *mismo ser* que esto por lo que percibimos todo lo demás, es decir, el alma? (...) Cada uno *conoce por experiencia* su alma, y por ella creemos en la existencia de la que no conocemos. *Sentimos la presencia* de nuestra alma y, considerándola nuestra, podemos saber qué es un alma, pues ciertamente tenemos una<sup>14</sup>.

Santo Tomás asume de Agustín el carácter experimental de este conocimiento, “por eso, mediante este conocimiento se conoce la existencia del alma, como cuando uno *percibe* que posee alma”<sup>15</sup>, y su estatuto ontológico, esto es, la identificación de esta autopresencialidad habitual con la misma subsistencia del alma en cuanto realidad inmaterial. La noticia que tiene el alma de sí, precisa santo Tomás, al igual que su amor y su memoria, no se encuentra en ella como un accidente. En efecto, este “conocimiento está presente a la mente *de modo sustancial*, por cuanto la mente se conoce a sí misma”<sup>16</sup>. Subsistir

<sup>9</sup> Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae De veritate*, q. 10, a. 8. La cursiva es mía.

<sup>10</sup> Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae De veritate*, q. 10, a. 8.

<sup>11</sup> Cfr. Martín Echavarría, “El modo de subsistir personal como reflexión sustancial según Tomás de Aquino”, *Espíritu* 62 (2013): 277-310. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4596237.pdf>.

<sup>12</sup> Francisco Canals, *Obras completas. Escritos filosóficos*, vol. 6/1 (Editorial Balmes, 2016), 299. Antonio Prevosti afirma que este conocimiento del alma, aunque santo Tomás no utilice esta denominación, puede ser denominado “conocimiento del yo”. “Diciendo ‘autoconocimiento del yo’ nos referimos a lo radical del conocimiento de sí mismo y aquello que ha sido tomado en muchas ocasiones por lo más inmediato y evidente, por lo que debía empezar toda consolidación filosófica del saber”, “El autoconocimiento del yo según santo Tomás”, *Espíritu* 63, 148 (2014): 382. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4885210.pdf>. Un estudio reciente sobre la crítica de Jean Olivi al planteamiento sobre esta cuestión de Tomás de Aquino y una exposición sintética de las más importantes interpretaciones actuales del conocimiento existencial del alma se pueden encontrar en el artículo de Valdivia Fuenzalida, J. A., “À propos d'un argument de Pierre de Jean Olivi contre Thomas d'Aquin”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 100, 2 (2016): 209-247. <https://doi.org/10.3917/rspt.1002.0209>

<sup>13</sup> Francisco Canals, *Sobre la esencia del conocimiento* (PPU, 1987), 99-100. Cfr. J. I. Cfr. Murillo, Operación, hábito y reflexión (Eunsa, 1998), 186; Eduardo Forment, *Introducción a la metafísica* (Rialp, 1984), 42-43. Como ha puesto de manifiesto Alejandro Serani, toda certeza existencial en nosotros deriva de este conocimiento habitual de sí. Alejandro Serani Merlo, “Sobre el autoconocimiento y la raíz de la certeza en Agustín de Hipona y Tomás de Aquino”, *Síntesis, Rev. filos.*, 9, 2 (2017): 29-40. <https://doi.org/10.15691/0718-5448Vol9Iss2a143>

<sup>14</sup> Agustín de Hipona, *De Trinitate*, VIII, 6, 9. La cursiva es mía.

<sup>15</sup> Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 10, a. 8.

<sup>16</sup> Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 10, a. 8, ad 14. La cursiva es mía. “Si se dice del alma que existe sustancialmente, parece que este término debe entenderse en el sentido de subsistencia, porque sabemos que es ese el modo de existir del alma - (...). Esto aplicado al conocimiento, implica más que una identidad de esencia con el alma; si el conocimiento existe subsistentemente, tal como la misma alma, puede ser entendido como algo se que se identifica con ella en su propio ser”. B. Navarro Cruz, B., “El conocimiento sustancial que el alma tiene de sí misma: una interpretación de la posición agustiniana”, *Praxis Filosófica* 35 (2012):121. <https://doi.org/10.25100/philosoficav0135.3480>. Por su parte, Alain de Libera, en la misma línea precisa que “La *memoria sui* définit comme présence à soi de la *mens* n'est pas la première faculté d'un *sujet-substrat plurifacultaire* : elle est ce qu'il y a de *proprement mental* en chaque acte mental, son *etymon* transcendantal, et la *mens* elle-même, le tout, un et indivis, qui est et vit comme le *même* tout en chacun de ses actes. Prise en elle-même, la *mens* est *memoria*: présence à soi, *praesentia sui*, et c'est comme telle, comme *memoria sui*,

inmaterialmente, aun cuando sea incompletamente, como ocurre en el caso del alma humana, se da bajo la forma de una autopresencialidad existencial, como si la mente “fuera para sí su memoria”<sup>17</sup>. Toda ella está ante sí. Ahora bien, esta presencia del alma, por el lugar que le corresponde en la escala de los seres, no puede ser sino habitual. Es una presencia ontológica, que se diferencia de una presencia psíquica, como el hábito de la operación.

Es en virtud de esta autopresencia que “nadie puede pensar, con asentimiento, que no existe”, aun siendo una realidad contingente, como lo es todo ente creado. Todo pensar, si bien es intencional, patentiza concomitante el propio existir del sujeto en virtud de esta transparencia óptica.

### 3. Presencialidad y actualidad inteligible

Existe una plena relación entre esta autopresencia del alma y la pertenencia de ésta al orden de las substancias inteligibles. Los seres no personales, por cuanto su forma no existe como presente para sí, sólo son inteligibles en potencia. Aristóteles, en un momento genial de su reflexión, alcanzó la identidad existente entre la razón de actualidad y la de la inteligibilidad<sup>18</sup>. Un ente compuesto, en virtud de que su forma se encuentra toda ella volcada en la materia, no puede comunicar con el resto de los entes sino en virtud de la unidad de la especie, a saber, no pertenece al orden de los inteligibles en acto. La necesidad de poner en el hombre un entendimiento agente descansa en esta captación filosófica: el objeto proporcional al entendimiento humano, esto es, el ente corpóreo, sólo es inteligible en potencia. El ente compuesto, puesto que tiene como principio de individuación a la materia signada, se encuentra atravesado de contingencia y falto de necesidad. No es intención de este escrito traer aquí la doctrina aristotélica sobre el carácter abstractivo del conocer humano, interesa únicamente recordar aquella tesis central para dar razón de por qué el ente corpóreo no puede existir en su ser natural como inteligible en acto<sup>19</sup>. Un árbol entendido, por lo mismo que es árbol universal, no coincide en su ser entitativo con ningún árbol concreto. La denominación “inteligible en potencia” nombra, por tanto, la inidentidad entre el *esse intencionale* del objeto y el *esse reale* del ente<sup>20</sup>.

Ahora bien, la diferencia entre el ser real de la cosa y el ser intencional del objeto no es esencial al árbol en cuanto cognoscible; de aquí que haya continuidad, en el orden de la esencia, entre el árbol entendido y el árbol real. Si no hubiera tal continuidad, la realidad corpórea nos resultaría incognoscible. En la ontología de santo Tomás tal cuestión queda justificada por cuanto la esencia del objeto en cuanto entendido y la esencia de la misma realidad en su ser natural no difieren sino como lo signado y lo no signado<sup>21</sup>. Esto es, el carácter cognoscible de la cosa descansa en que puede ser considerada al margen de la determinación de la materia.

En diversos pasajes de su obra, el Aquinate sostiene una escala de perfección en el orden de lo inteligible<sup>22</sup>. Los entes, en la misma medida en que participan del ser, poseen diversa inteligibilidad. Sólo Dios es acto puro en el género de lo inteligible. El ángel, puesto que es una forma separada subsistente, tiene algo de acto y algo de potencia en el orden de lo inteligible, al igual que en el orden entitativo. El alma humana, aun cuando pertenece a este orden, en virtud de su potencialidad, ocupa el último lugar, tal como la materia prima en el orden entitativo<sup>23</sup>. A saber, “considerado, pues, en su esencia –el entendimiento humano–, es sólo capacidad de entender, teniendo por ello, de suyo, el poder de entender, mas no el de ser entendido mientras no se constituya en acto”<sup>24</sup>. Puesto que es esencialmente sólo capacidad de entender, el alma es sujeto respecto a los seres inteligibles<sup>25</sup>, a saber, posee un entendimiento potencial. De ahí que Aristóteles la haya caracterizado como *tabula rasa*, como una pizarra en la que nada hay escrito previo acto de intelección<sup>26</sup>.

Y, por eso lo mismo que la materia no es sensible más que por la forma que le sobreviene, igualmente el intelecto posible no es inteligible más que por una especie que se le induce. De ahí que nuestra mente no puede entenderse a sí misma al aprehenderse a sí misma inmediatamente, sino que llega al conocimiento de sí misma por el hecho de aprehender otra cosa, lo mismo que también la naturaleza de la

qu'elle est présente en chacun de ses actes, *qu'elle se souviennent d'elle-même*, se connait ou s'aime”. Alain de Libera, *Naissance du sujet*, 293.

<sup>17</sup> Agustín de Hipona, *De Trinitate*, XIV, 6, 8.

<sup>18</sup> “Y el [intelecto] mismo es inteligible como lo son los inteligibles pues en el caso de las cosas que carecen de materia lo que inteligible y lo inteligido son lo mismo”. Aristóteles, *De Anima*, III IV, 430a 2-5.

<sup>19</sup> Su actualidad inteligible se constituye “desde el acto de entender, en el que se inserta en la línea de la información y especificación”. F. Canals, Sobre la esencia del conocimiento, 503. Cfr. R. Neuman Lorenzini, “Relación entre perfección entitativa e inteligible en santo Tomás a la luz del magisterio de Francisco Canals”, *Revista Espiritu* 157 (2009):149-160, <https://revistaespiritu.istomas.org/wp-content/uploads/2019/06/ARTICULO-NEUMAN.pdf>

<sup>20</sup> “El que puedan darse dos individuos pertenecientes a una misma especie, supone que en el individuo A y en el individuo B se den una serie de notas que no modifican, sin embargo, la naturaleza de cada uno de los subsistentes. En efecto, si estas características modifican al subsistente en su naturaleza, ya no podría darse más de un individuo por

especie. Aquello por lo que A se distingue de B no puede ser de la razón esencial de la naturaleza común de A y B.”. R. R., Neuman Lorenzini, “Inteligibilidad en potencia, potencialidad intelectual e inteligibilidad intrínseca: tres niveles analógicos de perfección en Tomás de Aquino”, *Pensamiento*, Vol. 71, n. 267 (2015): 548, <https://doi.org/10.14422/pen.v71.i267y2015.001>

<sup>21</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, c. 2.; *Super librum De causis*, lect. 19.

<sup>22</sup> Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 8, a. 6.

<sup>23</sup> Un autor que al igual que Canals busca comprender el conocimiento existencial habitual en la escala de una perfección inteligible es Putallaz, para quien “l'unité du dynamisme de la connaissance humaine n'est pas donnée par une saisie immédiate de soi, comme chez l'ange; elle est assurée par l'unité de l'être, car les substances corporelles, aussi bien que l'esprit humain sont de l'être et participent de son intelligibilité, dont l'unité suprême est réalisée parfaitement en Dieu”. Putallaz, F. X. *Le sens de la réflexion chez Thomas D'Aquin* (Vrin, 1991), 258

<sup>24</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 87, a. 1.

<sup>25</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 87, a. 1; q. 14, a. 2, ad 3; *De Veritate*, q. 8, a. 7; q. 10, a. 8; q. 18, a. 7; *Summa contra Gentiles*, II, 75; II, 98.

<sup>26</sup> Cfr. Aristóteles, *De anima*, III, IV, 430a 1- 4.



materia prima se conoce por el hecho mismo de ser receptiva de tales formas<sup>27</sup>.

Sólo el entendimiento humano tiene la prerrogativa de pasar de un modo de ser potencial a existir como inteligible en acto. Para que la potencialidad del paciente devenga en acto se requiere la causalidad instrumental de la especie, causalidad que a su vez sigue a la iluminación del agente sobre la especie contenida en la imagen. Si la presencia de la especie causa la actualidad inteligible del entendimiento paciente es por cuanto entendimiento e inteligible se hacen uno en el acto de entender<sup>28</sup>. La actualidad de la especie en cuanto entendida es la actualidad del entendimiento en cuanto está entendiendo<sup>29</sup>. Tal como ha sido expresado por Jaume Bofill, el alma, “privada de toda ‘idea’ connatural o innata, lo está asimismo de toda ‘actualidad’ en este orden, pues el ‘acto’ sigue a la ‘forma’ en el orden intencional como en el orden natural”<sup>30</sup>.

Ahora bien, el entendimiento ocupa el último lugar en el género de lo inteligible pues es la única realidad inmaterial que es como *tabula rasa*. La existencia como pura potencia en este género es lo que justifica que el alma haya de ser necesariamente forma de un compuesto. Una forma subsistente por sí, en cambio, se entiende a sí misma por sí misma, pues subsiste como inteligible en acto<sup>31</sup>. Así lo afirma el mismo santo Tomás, “si en el orden de lo inteligible existe algo que sea *forma inteligible subsistente*, se entenderá en sí mismo”<sup>32</sup>. La esencia de una forma separada, en virtud de su inmaterialidad, se constituye para sí en principio formal de actualidad intelectual e inteligible. Esto es, el ángel se posee a sí mismo a la vez en ser natural y en ser inteligible. Al comentar el modo de ser de un inteligible intrínseco, precisa Cayetano, “es el mismo en tal modo de ser natural lo que es en acto inteligible, ya que ese ser natural es inteligible en acto, por esto puede entenderse a sí mismo por sí mismo”<sup>33</sup>. Esta doble posesión, en ser natural y en ser inteligible, fue caracterizada por santo Tomás como “intuición” intelectual<sup>34</sup>.

Profundizando en el conocimiento que de sí tiene un ángel y siguiendo a Bofill, se ha de afirmar que “el modo intelectual ‘intuitivo’ del conocimiento angélico (incluso en el caso del conocimiento de un ángel por sí mismo) no excluye la posesión objetiva del contenido de esta intuición en un ‘*verbum mentis*’

que lo refiere al orden absoluto del ser”<sup>35</sup>. Tal verbo no es un subsistente y, en este sentido, el verbo en el que el singular subsistente se entiende a sí mismo no es a su vez un inteligible intrínseco. Ahora bien, la inteligibilidad intrínseca del ángel, perfección ontológica previa y fundante respecto a la dimensión locutiva del entender, constituye en sí un acceso cognoscitivo al ser personal del ángel. En virtud de su subsistencia inmaterial, el ángel se conoce a sí mismo con certeza existencial y esencial<sup>36</sup>; esto es, su esencia está en sí mismo según su ser natural y su ser intencional. La intuición intelectual del ángel no es sin más una “intelección objetiva”, pues, tal como precisa Canals, exige la presencia “inmediata e entitativa” de la esencia según su ser; “por tal presencia, inmediata e intrínseca al entendimiento”, el entendimiento es actualizado “para la aprehensión connatural de la esencia inteligible de la realidad intuida”<sup>37</sup>. Esta presencia inmediata e intrínseca de la esencia, condición de la formación del verbo sobre sí, es una posesión inteligible del yo angélico.

En el conocimiento de sí que tiene el alma, según que posee el ser por sí, no se da esta intuición intelectual. Puesto que el alma humana ocupa el último lugar en el género de lo inteligible, su esencia no es presente para sí en una vertiente esencial; de aquí, que, siguiendo a Aristóteles, santo Tomás afirme que el alma se conoce como conoce los demás entes, por medio de una especie inteligible. Ahora bien, en cuanto participa del ser por sí, y tal como fue argumentado, posee un conocimiento existencial de sí. Cuando el alma pasa de esta presencia óptica a un conocimiento consciente de su propio ser, según lo entendió santo Tomás, alcanza un verdadero conocimiento intelectual de sí: conocimiento existencial actual<sup>38</sup>. El

<sup>35</sup> J. Bofill, *Obra filosófica*, 128, n. 38.

<sup>36</sup> Cfr. J. Bofill, *Obra filosófica*, 108.

<sup>37</sup> Francisco Canals, *Obras completas*, 302.

<sup>38</sup> La lectura que presenta Putallaz sobre la relación que se da entre esta conciencia existencial actual y el acceso cognoscitivo al yo diverge de la aquí presentada. Plantea que el conocimiento perfecto del propio ser se da en una *reditio* completa sobre sí mismo, según la lectura que hace de un pasaje del *De veritate*, q. 10, a. 9. Para este autor, la conciencia existencial actual, que denomina pre-reflexiva, sólo alcanza al cognoscente como fenómeno, sin alcanzar su núcleo personal. “La conscience préreflexive est donc strictement psychologique et, si elle touche à l’existence réelle, elle n’atteint pas au-delà du phénomène : la substance cachée de l’âme ne se dévoile pas profondément dans cette conscience purement psychologique. C’est pourquoi, selon cette interprétation, ce n’est pas la conscience préreflexive qui touche jusqu’à l’essence de l’âme, mais l’analyse abstraite d’une part, et la reditio completa d’autre part. L’extériorité psychologique est donc la raison pour laquelle la conscience (de) soi ne fonde aucune science”. Putallaz, F. X. *Le sens de la réflexion chez Thomas D’Aquin*, 115. A la hora de justificar esta distancia entre el conocimiento existencial habitual y el actual, Putallaz apela a la índole propia de este conocimiento habitual, el cual identifica con la presencia inefable de Dios en el alma. “La connaissance habituelle est un monde trop riche pour qu’elle puisse s’actualiser en une seule direction. Elle se manifeste tout d’abord dans la cognitio actualis, ou conscience préreflexive, qui est une conscience de soi concomitante à tout acte vital: dès que je perçois quelque chose, j’ai conscience d’être celui qui perçoit cette chose; tout se passe comme si une activité humaine quelconque devait simultanément révéler à la conscience quelque chose de la présence ontologique de l’âme à elle-même. Antérieure à toute réflexion, identique à tout acte direct, la conscience préreflexive demeure strictement psychologique et phénoménale, confuse et indéterminée; c’est pourquoi, tout infai-

<sup>27</sup> Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 10, a. 8.

<sup>28</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 8, a. 6.

<sup>29</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Sentencia libri De anima* 1072, 20-21.

<sup>30</sup> J. Bofill, *Obra filosófica* (Edicions Ariel, 1967) 109-110.

<sup>31</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 8, a. 6. Cf. *Summa contra Gentiles*, III, 46. “Ad duodecimum dicendum quod si arca esset sine materia per se subsistens, esset intelligens seipsam; quia immunitas a materia est ratio intellectualitatis. Et secundum hoc arca sine materia non differret ab arca intelligibili”. Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae De spiritualibus creaturis*, q. 1, a. 1, ad 12.

<sup>32</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 56, a. 1. La cursiva es mía. Cfr. *Scriptum super Sententiis*, I, d. 35, q. 1, a. 1.

<sup>33</sup> Cayetano, *In Summa Theologiae*, I, q. 56, a. 1.

<sup>34</sup> “Sic ergo essentiae rerum materialium sunt in intellectu hominis vel Angeli, ut intellectum est in intelligente, et non secundum esse suum reale. Quaedam vero sunt quae sunt in intellectu vel in anima secundum utrumque esse. Et utrumque est visio intellectualis”. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 57, a. 1, ad 2.

alma se conoce intelectualmente, y, sin embargo, no se aprehende a modo de “algo entendido”<sup>39</sup>. El conocimiento existencial del alma es la “posesión consciente del yo”<sup>40</sup>. Al yo se accede cognoscitivamente como posesión consciente. Posesión consciente que se identifica con el mismo yo en acto segundo.

#### 4. Conciencia actual de sí y apertura cognoscitiva

Llegados a este punto se desarrollará la diferencia que existe entre el conocimiento existencial habitual del alma y el conocimiento actual. Tal diferenciación permite profundizar en el segundo aspecto de nuestra exposición: la relación entre la conciencia del propio ser y la apertura cognoscitiva; aspecto que ha venido a ser subrayado de modo especial por la Escuela tomista de Barcelona y que permite asimilar de modo radical la caracterización que hace santo Tomás del conocer en cuanto ser, aun cuando en el hombre, por su finitud entitativa, este acto quede caracterizado en el orden categorial como un accidente.

En el desarrollo de la cuestión comentada, una vez establecida la distinción entre los dos conocimientos que el alma tiene de sí, y tal como ya ha sido adelantado, santo Tomás precisa que el conocimiento que posee el alma en la medida que tiene realmente ser puede ser habitual o actual. Para que la presencia óptica del alma pase a ser presencia psíquica se requiere que el sujeto cognoscente realice alguna operación inmanente. Afirma santo Tomás:

por lo que atañe al conocimiento actual, por el que alguien considera en acto que posee alma, afirmo que el alma se conoce por sus actos; en efecto, uno percibe que tiene alma, que vive y que existe, por el hecho de que percibe que siente, que entiende y que ejerce otras semejantes operaciones vitales; por eso afirma el filósofo en el libro IX de la *Ética* que ‘sentimos que sentimos, y entendemos que entendemos, y puesto que sentimos esto, entendemos que existimos’<sup>41</sup>.

Santo Tomás se mueve en el ámbito de la auto-percepción íntima. Tenemos noticias de nuestro vivir y existir porque nos autopercebimos sintiendo y entendiendo. El conocimiento de la propia existencia no es fruto de un silogismo: pienso, luego sé que existo; sino, resultado de una vivencia íntima: sé que existo, porque me “siento” existiendo. Ahora bien, como ya ha sido advertido, la patencia de la propia existencia no se alcanza si el sujeto no realiza alguna operación intencional. A diferencia del ángel, que se conoce por su esencia<sup>42</sup>, el hombre, afirma santo Tomás, se conoce por sus actos; pues si el hombre se conociera por su esencia y no por su acto, ésta sería para él lo primeramente conocido y principio de todo conocer. En esta cuestión nuevamente tenemos que reconocer la influencia de san Agustín,

tal es sin embargo la fuerza del pensamiento, que ni la mente está en cierto modo en presencia de sí misma sino cuando se piensa; y, en consecuencia, nada hay presente en la mente sino cuando en ella se piensa, de suerte que ni la mente puede estar en su misma presencia si no es pensándose<sup>43</sup>.

¿Cuál es el fundamento de esta fuerza del pensamiento? Para responder a esta pregunta conviene tener nuevamente presente el último lugar ocupado por el alma en el género de lo inteligible. Puesto que el alma es sujeto respecto de lo inteligible, se distingue en ella el conocimiento existencial habitual del conocimiento existencial actual. Siguiendo en esta línea, en el mismo artículo que nos ocupa, santo Tomás precisa que “nadie percibe que entiende sino porque entiende algo”. El acto de entender necesariamente ha de estar conmensurado por un objeto. Luego, “es primero el entender algo que percibirse como inteligente, y así el alma alcanza a percibir actualmente que existe, por cuanto entiende y siente”<sup>44</sup>. Siendo el conocimiento existencial y esencial dos órdenes distintos de conocimiento, no se da la posesión consciente del propio ser sin que tenga lugar la “presencia” en el entendimiento de un objeto, sin que se entienda “algo”. En este sentido, debemos reconocer con Bofill que hay “una prioridad, en la conciencia, de lo noemático sobre lo noético, del contenido sobre el acto: pues el objeto es para el acto principio de determinación”<sup>45</sup>. No puede ser de otra manera en un ente cuyo ser difiere de su operación, sus facultades operativas, que difieren de su esencia, han de ser determinadas por sus objetos para estar en acto. En un ser cognoscente corpóreo, el objeto proporcional al entendimiento no puede ser sino lo otro que sí. Como observa Canals, el alma de “ningún modo puede estar en acto de pensar por una pura actuación de la conciencia de sí mismo”<sup>46</sup>. La necesidad de apertura al universo de los entes es en ella condición de su actualidad cognoscitiva existencial. En última instancia, esta prioridad de lo noemático sobre lo noético, no es sino la necesidad por parte del sujeto cognoscente finito de estar abierto al ente universal para saberse ser<sup>47</sup>. Así lo ha entendido Francisco Canals: “nadie pueda tener conciencia de que piensa y existe sin estar en el acto mismo pensando el ente universal como objeto y poniéndose a sí mismo ‘en el ser’”<sup>48</sup>. El alma, puesto que es pura potencia en el orden de lo inteligible, ha de alcanzar la posesión plena de su propio ser en la actualización de su potencialidad cognoscitiva, en el hacerse lo otro que sí. En virtud de esta “identificación” intencional con un objeto, el alma actualiza la noticia habitual que tiene de su propio ser. Tal como ha sintetizado Francisco Canals,

el objeto es aprehendido sobre el horizonte de la esencialidad necesaria regida por los principios objetivos del ente en cuanto tal; pero en su misma entidad espiritual de término

Ille et concrète qu'elle est, elle ne fonde aucune science ni aucune connaissance". Putallaz, F. X. *Le sens de la réflexion chez Thomas D'Aquin*, 186.

<sup>39</sup> Cfr. Francisco Canals, *Obras completas*, 298-302.

<sup>40</sup> Francisco Canals, *Obras completas*, 302.

<sup>41</sup> Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 10, a. 8.

<sup>42</sup> Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 8, a. 3.

<sup>43</sup> Agustín de Hipona, *De Trinitate*, XIV, 6, 8.

<sup>44</sup> Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 10, a. 8.

<sup>45</sup> Jaume Bofill, *Obra filosófica*, 129.

<sup>46</sup> Francisco Canals, *Obras completas*, 302.

<sup>47</sup> Cfr. Francisco Canals, *Obras completas*, 307-308.

<sup>48</sup> Francisco Canals, *Sobre la esencia del conocimiento*, 475.

inmanente del acto es percibido con el acto en que despliega la actividad vital del espíritu pensante. Tales dimensiones son inseparables, y el alma no tendría conciencia de sí como pensante sino se abriese al horizonte objetivo de las esencias entendidas<sup>49</sup>.

En coherencia con lo afirmado hemos reconocido que una sustancia inmaterial como el ángel nunca se substrahe de la presencia perfecta del acto para sí. Al subsistir como inteligible intrínseco, su entendimiento siempre está en acto respecto a su propia esencia, la cual no sólo es para él lo primeramente conocido, sino también principio de todo otro conocer<sup>50</sup>. En virtud de esta actualidad intelectual e inteligible, el ángel, podemos afirmar, siempre está “puesto en el ser”. No hay lugar en él para un entendimiento potencial propiamente tal. Dios, acto puro en el género de lo inteligible, no sólo está siempre en acto entendiendo, sino que es esencialmente entendimiento subsistente, fundamento de toda actualidad entitativa e inteligible. Su conocer no conlleva asimilación. En el ángel, en cambio, su perfección intelectual no acaba en la noticia en acto que tiene de sí. Aún para expresar en un verbo su propia perfección esencial, aunque esté dispuesto para tal perfección por su propia esencia, ha de poseer conocimiento de lo diverso de sí, de no ser así, no podría dar razón del lugar que ocupa en el universo de los entes. Así lo entendió Canals al afirmar que la sustantividad del espíritu no “podría ser entendida, sobre el esquema de tal imagen ‘óptica’, como la de un núcleo o punto metafísico cerrado sobre sí y capaz de poseerse conscientemente con independencia de su apertura al universo de los entes”<sup>51</sup>. Si bien la esencia angélica no es principio de conocimiento suficiente de la infinitud de lo inteligible, su estructura le dispone a la recepción de las especies de todo lo creado: su existir en acto en el género de lo inteligible le ordena a la posesión connatural de las especies de todo lo existente<sup>52</sup>. Digo la “dispone”, puesto que las especies de lo otro no puede sino recibirlas de aquel ser que es respecto de ellas causa eficiente y formal.

Una última reflexión a modo de síntesis. La tesis desarrollada en esta última parte de la exposición, a saber, la necesidad de una operación inmanente para que el sujeto cognoscente tenga conciencia en acto de su propio ser, nos obliga a situar la apertura cognoscitiva del hombre como pendiendo de su mismo *esse*. Tal salto, sin embargo, ha de pasar por la identificación de la luz del entendimiento agente con la misma luz del alma en cuanto que posee el ser por sí. Al no estar hundido en las determinaciones de la materia, señala Canals, el ser de un subsistente espiritual “conserva aquella infinita actualidad consciente y manifestativa que es la luz inteligible”<sup>53</sup>. El ente cognoscente se encuentra radicalmente abierto a la infinitud de todo lo que es, no por una determinación accidental que le sobrevenga, sino por su modo de participación en el ser. De modo que, como señala Canals,

si tal o cual acto por el cual este hombre, aquí y ahora, actúa concretamente “*in tali individuo*” es algo contingente y “sobrevenido” a la esencia del hombre, la destinación a esta posesión del ser que exige radicalmente y funda aquella apertura infinita, es la misma esencia del hombre, en cuanto por la inmaterialidad de su forma constitutiva, se refiere a su ser como un acto que en sí trasciende los límites ópticos del hombre como sujeto<sup>54</sup>.

Podemos encontrar aquí la razón de por qué ha sido una constante en la modernidad la tentación de eliminar al sujeto finito: siendo cada acto de conocimiento algo contingente, la apertura cognoscitiva intelectual revela un elemento trascendental del sujeto. Si esta captación filosófica no queda arraigada en una fuerte metafísica del ser, el sujeto cognoscente fácilmente puede convertirse en un elemento prescindible, en un momento del sujeto absoluto. Desde la filosofía del ser de santo Tomás, en cambio, esta captación abre a una profunda comprensión del conocer, aun en el hombre, como acto: al conocer lo otro que sí, un ente finito, avanza en la posesión consciente de su propio ser<sup>55</sup>. Afirmaba san Agustín que la fuerza del pensamiento era tal, puesto que el entender “no es sino la presencia del acto a sí mismo”<sup>56</sup>.

## 5. Conclusiones

Si bien la cuestión de la *duplex cognitio* ha despertado un mayor interés dentro de los estudiosos de santo Tomás los últimos 50 años, nos parece que el aporte concreto de la Escuela Tomista de Barcelona radica en situar esta cuestión en el núcleo de la especulación filosófica del Aquinate, y, por tanto, en buscar dar razón del lugar que ocupa el hombre en el universo de las sustancias inteligibles desde este conocimiento existencial y no entenderlo meramente como un elemento aislado de su pensar.

La asimilación realizada por los representantes de esta Escuela de la doctrina comentada sitúa el conocimiento existencial en una vertiente completamente diversa al conocimiento *quiditativo*, y explicita la relación que se da entre ambos conocimientos en orden a iluminar la perfección y el modo de conocer de un cognoscente en el que esencia y ser divergen. Si bien por el conocimiento que el alma tiene de sí no queda ella perfeccionada en una vertiente cognoscitiva intencional, esta autopresencialidad se puede considerar, y así lo ha hecho la Escuela tomista de Barcelona, el núcleo mismo de la persona y de su apertura cognoscitiva. Explicitando y sistematizando la postura del Aquinate, estos autores han justificado el conocimiento existencial desde la perfección ontológica de una forma que no se encuentra del todo hundida en la materia de la que es acto, y que, por tanto, puede volver sobre sí. Tal fundamentación es coherente con el pensamiento de

<sup>49</sup> Francisco Canals, *Obras completas*, 303.

<sup>50</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, 46.

<sup>51</sup> Francisco Canals, *Obras completas*, 307.

<sup>52</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I. q.84, a.2; q.87, a.1; I-II, q.50, a.6; q.51, a.1, ad2.

<sup>53</sup> Francisco Canals, *Obras completas*, 327.

<sup>54</sup> Francisco Canals, *Obras completas*, 327. “Por el acto de entender, cuya esencial “infinitud” trasciende sus contenidos especificativos, el hombre obtiene el perfeccionamiento, abierto a un destino de infinitud, de su propio ser; se nos está descubriendo así que el acto de conocer pertenece al ser del hombre o por hablar más propiamente, que el conocer como tal no es sino “ser”, como acto y perfección infinita”. Francisco Canals, *Obras completas*, 308.

<sup>55</sup> Cf. Francisco Canals, *Obras completas*, 327.

<sup>56</sup> Francisco Canals, *Obras completas*, 329.



santo Tomás por cuanto este –siguiendo a san Agustín– considera que el conocimiento existencial habitual del alma no es un accidente de ella, sino que se identifica con su misma subsistencia inmaterial. Desde aquí Canals entiende que esta autopresencia habitual es una participación analógica de la autopresencia subsistente que es el mismo existir de Dios. La diferencia que tiene lugar en el hombre entre su conocimiento existencial habitual y su conocimiento existencial actual queda, por tanto, justificada por el lugar que ocupa el alma en la escala de los entes. En el hombre se da una estructura acto potencial que condiciona el modo en que accede a su propio ser consciente.

La necesidad por parte del cognoscente de aprehender algún contenido intencional para saberse existente en acto es leída por Canals y Bofill como una manifestación en el orden cognoscitivo de la potencialidad de un sujeto cognoscente corpóreo. Sólo en una apertura cognoscitiva en acto se le patentiza al hombre una existencia que está referida esencialmente a un orden que le trasciende. De aquí que no quepa para el hombre la posibilidad de una autoconciencia aislada; ni que se pueda entender la sustantividad del espíritu como un punto cerrado en el universo de los entes. Autopresencia en acto y apertura cognoscitiva son dos dimensiones que necesariamente se han de dar concomitantemente en un sujeto cuya perfección entitativa fundamenta su apertura cognoscitiva; y en una metafísica del conocer, como es la desarrollada por los representantes de esta escuela, en que el conocer en sentido fuerte no es sino la presencia del acto a sí mismo.

## Referencias

- Aristóteles, *Ética nicomaquea*, Gredos, 1985.
- Aristóteles, *De anima*, Editorial Colihue, 2009.
- Agustín de Hipona. *La trinidad*. BAC, 2006.
- Bofill, Jaume. *Obra filosófica*. Edicions Ariel, 1967.
- Canals, Francisco. *Obras completas. Escritos filosóficos, vol. 6/1*. Editorial Balmes 2016.
- Canals, Francisco. *Sobre la esencia del conocimiento*. PPU, 1987.
- Gardiell, Ambroise. *La Structure de l'âme et l'expérience mystique*. Gablada, 1927.
- De libera, Alain. *Archéologie du sujet 1. Naissance du sujet*. VRIN, 2016.
- De Boer, Sander W. *The Science of the Soul. The Commentary Tradition on Aristotle's De Anima, c. 1260-c. 1360*. University Press (coll. « Ancient and Medieval Philosophy » 46), 2013.
- Echavarría, Martín. “El modo de subsistir personal como reflexión sustancial según Tomás de Aquino”, *Espíritu* LXII (2013): 277-310. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4596237.pdf>
- Eudaldo Forment, “La Escuela Tomista de Barcelona”, *Veritas* 34, 130 (1988): 215-225.
- Lambert, Richard T. *Self Knowledge in Thomas Aquinas: The Angelic Doctor no the Soul's Knowledge*. AuthorHouse, 2007.
- Murillo, J. I. *Operación, hábito y reflexión*. Euns, 1998.
- Navarro Cruz, B. “El conocimiento sustancial que el alma tiene de sí misma: una interpretación de la posición agustiniana”. *Praxis Filosófica* 35 (2012): 113-131. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i35.3480>
- Neuman Lorenzini, R. “Relación entre perfección entitativa e inteligible en santo Tomás a la luz del magisterio de Francisco Canals”. *Revista Espíritu* 157 (2009): 149-160. <https://revistaespiritu.istomas.org/wp-content/uploads/2019/06/ARTICULO-NEUMAN.pdf>
- Neuman Lorenzini, R. “Inteligibilidad en potencia, potencialidad intelectual e inteligibilidad intrínseca: tres niveles analógicos de perfección en Tomás de Aquino”. *Pensamiento*, Vol. 71, n. 267 (2015): 543-564. <https://doi.org/10.14422/pen.v71.i267y2015.001>
- Neuman Lorenzini, R., y David Torrijos Castrillejo. “Heráclito y la vía de la interioridad”. *Co-herencia*, 20/38 (2023): 231-248. <https://doi.org/10.17230/co-herencia.20.38.9>
- Prevosti, A. “El autoconocimiento del yo según santo Tomás”. *Espíritu* LXIII, 148 (2014): 381-402. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4885210.pdf>
- Putallaz, Francois-Xavier. *Le sens de la réflexion chez Thomas D'Aquin*. Vrin, 1991.
- Scarpelli, Cory Therese. *Aquinas on Human Self-Knowledge*. CUP, 2014.
- Serani Merlo, Alejandro. “Sobre el autoconocimiento y la raíz de la certeza en Agustín de Hipona y Tomás de Aquino”. *Síntesis, Rev filos*, 9, 2 (2017): 29-40. <https://doi.org/10.15691/0718-5448Vol9Iss2a143>
- Taylor, Charles. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós, 1996
- Tomás de Aquino, S. *Thomae de Aquino Opera Omnia*. <<http://www.corpus.thomisticum.org/iopera.html>>
- Tomás de Aquino. *Cuestiones disputadas sobre la verdad*. Tomo I. Euns, 2016.
- Tomás de Aquino, *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*. Tomo II. Euns, 2005.
- Tomás de Aquino, *Exposición sobre el “libro de las causas”*. Euns, 2000.
- Tomás de Aquino, *Cuestión disputada sobre las criaturas espirituales*. Ediciones del Rey, 1995.
- Tomás de Aquino, *Sobre el ente y la esencia*. Euns, 2006.
- Tomás de Aquino, *Suma Contra Gentiles*, BAC, 2007.
- Tomás de Aquino, *Suma Teológica I*. BAC, 2010.
- Tomás de Vio(Cayetano): *Comentaria in Summam Theologiae Divi Thomas Aquinatis*, en *Opera omnia* de santo Tomás de Aquino, Ed. Leonina, Roma, 1882 y ss
- Valdivia Fuenzalida, J. A., “À propos d'un argument de Pierre de Jean Olivi contre Thomas d'Aquin”. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 100 (2016/2): 209-247. <https://doi.org/10.3917/rspt.1002.0209>