

Íñigo Alberto GARCÍA ELTON

Universidad Finis Terrae, Chile

igarcia@uft.cl

ORCID iD: <https://orcid.org/0009-0008-4866-4988>

Recibido: 28/04/2024- Aceptado: 4/11/2024

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

García Elton, Íñigo Alberto. "El conocimiento de la persona en su singularidad. Una aproximación desde dos exponentes de la Escuela Tomista de Barcelona". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 16, (2024): e166. <https://doi.org/10.25185/16.6>

El conocimiento de la persona en su singularidad. Una aproximación desde dos exponentes de la Escuela Tomista de Barcelona

Resumen: En el presente artículo presentaremos, a la luz de la interpretación de Jaime Bofill y Francisco Canals de la tesis de la *Duplex Cognition* (plasmada por Santo Tomás de Aquino en *De Veritate* X, 8), dos modos de conocimiento, uno llamado «esencial-objetivo» y otro «existencial». Hecho esto, mostraremos que esta última forma de conocimiento no sólo permite dar razón del conocimiento que el alma tiene de sí por su propio ser, sino que también del conocimiento de otra persona en su singularidad; evidenciando, así, que el otro se hace presente a quien lo conoce al modo de una presencia inmediata y dinámica, comunicativa de la intimidad personal, y que damos el nombre de «biografía».

Palabras clave: Tomismo; Conocimiento; Metafísica; Amistad; Contemplación.

The knowledge of the person in their uniqueness. An approximation from two exponents of the Thomist School of Barcelona

Abstract: In this article we will present, in light of Jaime Bofill's and Francisco Canals' interpretation of the Duplex Cognition thesis (expressed by Saint Thomas Aquinas in *De Veritate* X, 8), two modes of knowledge, one called "essential-objective" and the other "existential." Having done this, we will show that this last form of knowledge not only allows us to account for the knowledge that the soul has of itself through its own being, but also for the knowledge of another person in their singularity; thus showing that the other is present to those who know him in the manner of an immediate and dynamic presence, communicative of personal intimacy, and which we call "biography."

Keywords: Thomism; Knowledge; Metaphysics; Friendship; Contentment.

O conhecimento da pessoa em sua singularidade. Uma aproximação de dois expoentes da Escola Tomista de Barcelona

Resumo: Neste artigo apresentaremos a partir da interpretação de Jaime Bofill e Francisco Canals da tese da Duplex Cognition (plasmada por Santo Tomás de Aquino em *De Veritate* X, 8), duas modalidades ou vertentes de conhecimento, uma chamada «essencial-objetivo», e outra, «existencial». De fato, mostraremos que esta última forma de conhecimento não somente permite dar razão do conhecimento que a alma tem de si por seu próprio ser, como que também do conhecimento de outra pessoa em sua singularidade; evidenciando, assim, que o outro se faz presente para quem o conhece como uma presença imediata e dinâmica, comunicadora da intimidade pessoal e que damos o nome de «biografia».

Palavras-chave: Thomismo; Conhecimento; Metafísica; Amizade; Contentamento.

Introducción

Santo Tomás de Aquino, en la cuestión disputada *De Veritate* X, 8 afirma que hay un doble conocimiento del alma: uno propio, relativo a cada uno, y otro común y universal, concerniente a toda alma humana. Jaime Bofill, sostiene que este doble conocimiento, si bien circunscrito en *De Veritate* al contexto del conocimiento del alma, fundamenta dos modos generales de conocer; interpretación que extiende los alcances de ambos tipos de conocimiento más allá del alma misma.

Sobre esta base, presentamos a modo de hipótesis que el conocimiento que podamos tener de otra persona en su singularidad e intimidad personal se da en la línea de conocimiento que llamamos en el presente trabajo «existencial», y que hace directa referencia al primer modo de conocimiento mencionado por Santo Tomás en este pasaje.

Extendidos los alcances del conocimiento del alma a dos modos de conocimiento en general, afirmamos que por aquel conocimiento donde a cada uno se le hace patente, de forma inmediata, que posee alma, se posibilita también el conocimiento de otra persona en su singularidad e intimidad personal.

Circunscribimos nuestra investigación a la recepción e interpretación de Santo Tomás realizada por la denominada «Escuela Tomista de Barcelona», y en especial, a dos autores que bien podrían ser llamados los fundadores de la misma: hablamos de Jaime Bofill y Francisco Canals.¹

En vistas de una satisfactoria demostración de tal hipótesis, presentamos las consideraciones a seguir en la presente investigación.

1. El problema de la cognoscibilidad de la persona en la Escuela.
2. El texto de Santo Tomás en *De Veritate*.

1 La «Escuela Tomista de Barcelona», que por motivos de brevedad llamaremos a lo largo del presente artículo simplemente «Escuela», nace bajo la paternidad espiritual del sacerdote español Ramón Orlandis (1873-1958), fundador de «Schola Cordi Iesu» y de la revista «Cristiandad». Sus dos principales representantes son Jaime Bofill Bofill (1910-1965) y Francisco Canals Vidal (1922-2009). Entre ambos, más que existir una relación de discípulo maestro, la hubo de verdadera amistad filosófica, si bien Bofill fue el director de la tesis doctoral de Canals (titulada «El logos: ¿indigencia o plenitud?»; publicada más tarde, como obra de reflexión madura, como «Sobre la esencia de conocimiento»). Es difícil resumir aquí las notas específicas de tal Escuela, notas que, esperemos, aparezcan naturalmente en el transcurso de este ensayo. Con todo, para un estudio más acabado, cf. a: Eudaldo Forment, «La Escuela Tomista de Barcelona», *Veritas*, 34, 130, 1988 (215-225); Miguel Ayuso Torres, «Francisco Canals y la Escuela Tomista de Barcelona», *Pensamiento*, 48, 189, 1992 (78-82).

3. La recepción del texto en Bofill y Canals.
4. La relación entre la duplex cognitio y el tema del conocimiento de la persona.
5. La relación entre el conocimiento existencial y la intuición intelectual.
6. El conocimiento de la persona como perfección definitiva de la facultad cognoscitiva humana.
7. El conocimiento de la existencia del alma por sus actos al modo de una presencia dinámica.
8. Problemas abiertos no resueltos en esta investigación.
9. Conclusiones.

1. El tema de la cognoscibilidad de la persona en la Escuela Tomista de Barcelona

Como antecedente a tener en cuenta, creemos necesario destacar y tener en mente una tesis de la Escuela que consideramos crucial al momento de enfrentarnos al problema del conocimiento de la persona. Esta tesis bien puede ser presentada en un doble aspecto o faceta, como las dos caras de una misma moneda: la primera, es que todo ente material es, en principio, ininteligible por estar cargado de elementos accidentales o «infraesenciales», al decir de Canals, elementos que provienen de la materia misma:

El singular material escapa en su individualidad misma de la posibilidad de ser aprehendido en este orden de objeto inteligible, no sólo por cuanto el existir en todo ente contingente es algo que no dice necesidad esencial, sino porque en su misma substancialidad individual está lo material intrínsecamente modificado y singularizado por principios infraesenciales, cuantitativos y materiales, que se comportan, respecto de la forma constitutiva de una sustancia y de todas sus determinaciones cualitativas propias, en una línea de receptividad «subjética y contingente».²

2 Francisco Canals, *Sobre la esencia del conocimiento* (Barcelona: PPU, 1987), 113.

La segunda, en continuidad con la primera, es que todo ente inmaterial es a la vez inteligible e inteligente. Leemos en Canals:

La inmaterialidad, de tal manera constituye la naturaleza intelectual y la inteligibilidad, que una sustancia subsistente y perfecta *in esse immateriali* es por su esencia actualmente intelectiva e inteligible: se entiende a sí misma por sí misma. Para Santo Tomás no pueden existir “inteligibles subsistentes”, esencias realmente separadas de la materia, que no sean también sustancias intelectuales, siempre en acto de entender su propia esencia.³

Así, a todo ente material le corresponde una constitutiva ininteligibilidad, mientras que a todo ente inmaterial, una constitutiva inteligibilidad intrínseca.

A la luz de esta distinción cabe preguntarse si la persona humana es un ente inmaterial, a la cual podamos atribuirle, sin más, inteligibilidad intrínseca. En efecto, la persona humana no es su alma, es más, ésta es, por esencia, forma de un cuerpo⁴, y Santo Tomás de Aquino concibe a la persona como un todo: «la mente misma, existente en su naturaleza, no es persona, puesto que no es el todo que subsiste, sino una parte del que subsiste, que es el hombre»⁵, «no cualquier sustancia particular es hipóstasis o persona, sino la que tiene la naturaleza completa de la especie.»⁶

Sin embargo, y teniendo presente lo anterior, afirma Santo Tomás que el alma humana es subsistente: «es necesario decir que el principio de la operación intelectual, que llamamos alma del hombre, es cierto principio incorpóreo y subsistente»⁷ y realiza una operación no ligada al cuerpo, que es entender: «así, pues, este principio intelectual, que llamamos mente o intelecto,

3 Francisco Canals, *Cuestiones de Fundamentación* (Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona, 1981), 26.

4 Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 1.

5 «Mens etiam ipsa, in sua natura existens, non est persona: cum non sit totum quod subsistit, sed pars subsistentis, scilicet hominis.» Santo Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 26 n. 6.

6 «...non quaelibet substantia particularis est hypostasis vel persona: sed quae habet completam naturam speciei.» *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 4, ad. 2. “(...)anima est pars humanae speciei, et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua quae est hypostasis vel substantia prima; sicut nec manus, nec quaecumque alia partium hominis. Et sic non competit ei neque definitio personae, neque nomen.” I, q. 29, a. 1, ad. 5. Un pasaje paralelo encontramos en *Contra Gentes*: “Mens etiam ipsa, in sua natura existens, non est persona: cum non sit totum quod subsistit, sed pars subsistentis, scilicet hominis.” C. G. III, 26, 6.

7 «Necesse est dicere id quod est principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens.» Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 2, co.

posee una operación propia, que no comunica al cuerpo. Pero nada puede obrar por sí mismo, si no subsiste por sí mismo»⁸.

La subsistencia racional da lugar a la persona. Tal subsistir en la naturaleza humana da lugar a la persona humana. Con todo, el obrar libre, propio de la persona –por lo que puede llamarse acto personal– no se toma de tal o cual individuo de la naturaleza, sino del que subsiste en tal naturaleza, de ahí que su individualidad sea más especial y perfecta⁹.

Por ende, de la razón de subsistencia, que es independencia de la materia, podemos justamente dar razón del obrar libre y, por ende, personal. Leemos en Amado: “La singularidad e irrepetibilidad en el ente personal se da en la misma medida que su ser no está determinado por principios especificantes¹⁰ y, precisamente por esa independencia con respecto a tales principios, que fundan la comunidad específica, puede darse en el ente personal la posesión de sus propios actos.”¹¹ El punto crucial es este: si bien el alma racional no es la persona, por ser esta última considerada como un todo, sin embargo, por poder subsistir el alma sin materia y por estar libre de los principios especificantes que vienen de la materia, es raíz, fuente y principio de los actos personales, que se predicán de la persona como un todo.

Es, por ende, esta pertenencia e independencia originaria de la materia, lo que, junto con dar razón del actuar personal, permite situar a la persona humana, en cuanto persona, en el género de lo inteligible.

En razón de ello podemos comprender que Santo Tomás ponga al principio intelectual -la mente- como potencia en el género de lo inteligible: «el entendimiento humano se halla en el género de las cosas inteligibles sólo como ente en potencia»¹², idea que reafirma en su opúsculo *De ente et essentia*: «Y esto se completa en el alma humana, que tiene el último grado en las sustancias intelectuales.»¹³ Si, pues, centramos nuestra atención no en la

8 «Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit.» Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 2, co.

9 Cf. I, q. 29, a. 1, co.

10 Principios que, como afirma Amado en la misma obra, en el caso del hombre provienen de la cantidad, es decir, que suponen la materia (raíz de ininteligibilidad). Cf. Amado, *La Persona*, en “Amor, cuerpo y Vestido”, M. Elena Aguirre (ed.), ICF, Santiago, 2005, p. 18.

11 Amado, 2005, p. 19.

12 «Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum.» Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 87, a. 1, co.

13 «Et hoc completur in anima humana, quae tenet ultimum gradum in substantiis intellectualibus.» Santo Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, c. 3.

potencialidad cognoscitiva humana, sino en su pertenencia al género de lo inteligible, aunque sea en el último grado, podremos ver que le corresponde algún tipo de inteligibilidad propia: «Para que el alma se perciba a sí misma ser, y atienda a lo que en sí misma es obrado, no se requiere de algún hábito, sino que para esto basta la sola esencia del alma, que le es presente a la mente.»¹⁴

Sostenemos, pues, que la persona humana como un todo es, al igual que su principio formal, inteligible e inteligente. Esta última tesis habremos de tomarla como punto de partida de nuestras disquisiciones.

2. La duplex cognitio

En las Cuestiones Disputadas *De Veritate* X, 8, Santo Tomás afirma que del alma tenemos un doble conocimiento. Por el primero, conocemos del alma, por vía objetiva, sus notas esenciales y universales, comunes, por ende, a toda alma; por el segundo, en cambio, conocemos el alma en su inmediatez íntima, por la que en cada caso percibimos que tenemos alma. Leemos en Santo Tomás:

Cada uno puede tener del alma un doble conocimiento, como dice San Agustín en el libro IX *De Trinitate*. El primero, por la que toda alma se conoce en relación a lo que le es propio; otro, por la que es conocida el alma en relación a lo que es común a todas las almas. Así pues, aquel conocimiento que tenemos de lo común a toda alma, es por el que conocemos la naturaleza del alma; mientras que el conocimiento que alguien tiene del alma en relación a lo que le es propio, es en conocimiento del alma según que tiene ser en este individuo. Por lo que por este conocimiento sabemos que existe el alma, como cuando alguien percibe que tiene alma; por el otro conocimiento, en cambio, se conoce qué es el alma, y cuáles son sus accidentes propios.¹⁵

14 «Ad hoc autem quod percipiat anima se esse, et quid in seipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus; sed ad hoc sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens.» Santo Tomás de Aquino, *De Veritate* X, 8.

15 «De anima duplex cognitio haberi potest ab unoquoque, ut Augustinus dicit in IX de Trinit. Una quidem, qua cuiusque anima se tantum cognoscit quantum ad id quod est ei proprium; alia qua cognoscitur anima quantum ad id quod est omnibus animabus commune. Illa igitur cognitio quae communiter de omni anima habetur, est qua cognoscitur animae natura; cognitio vero quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod esse habet in tali individuo. Unde per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam; per aliam vero cognitionem scitur quid est anima, et quae sunt per se accidentia eius.» Santo Tomás de Aquino, *De Veritate* X, c. 8, co.

El corpus completo de *De Veritate* X, 8 es más extenso y complejo. Hemos querido destacar el punto que más nos concierne a nuestros propósitos. Podemos, con todo, presentar una mirada panorámica de dicho corpus. El pasaje recién citado obedece a una primera distinción, que como podemos leer, se da entre el conocimiento de lo común a toda alma y el propio que corresponde a este individuo singular. Dada esta distinción, Santo Tomás reconoce, en el conocimiento de lo propio, un conocimiento actual y uno habitual; para el conocimiento actual, el alma se percibe por sus actos, mientras que para el habitual, basta la sola esencia del alma. Del conocimiento del alma relativo a lo común, distingue a su vez entre el conocimiento por aprehensión y otro por juicio.

Consideraremos en detalle sólo la primera distinción, vale decir, la concerniente al conocimiento de lo «común» y lo «propio» por cuanto ofrece una conceptualización afín a lo que llamaremos en este trabajo, respectivamente, conocimiento «objetivo» y «existencial».

Llamamos al conocimiento de lo «común» conocimiento «objetivo» por hacerse posible en virtud del ejercicio abstractivo del entendimiento humano; llamamos, a su vez, al conocimiento de lo «propio» conocimiento «existencial» por hacerse posible en él la aprehensión inmediata de la existencia misma del alma.

3. La duplex cognitio y su recepción en Bofill y Canals

La recepción de la existencia de un doble conocimiento del alma resulta, en el caso de Bofill, especialmente interesante. No duda en afirmar que este llamado «doble conocimiento» no implica sólo un doble conocimiento que tiene el alma de sí, sino que implica también un doble conocimiento general del que es capaz el entendimiento humano. Esta afirmación permite, a su vez, sostener que por el conocimiento existencial no sólo se hace patente el alma a sí misma, sino que se puede hacer patente una otredad¹⁶. Leemos en Bofill: «Notemos desde el principio algo muy grave: la expresión duplex cognitio, usada por Santo Tomás en este texto, indica, sin duda posible, no

16 En efecto, de la distinción del texto *De Veritate*, llamada por nosotros fundamental y arquitectónica, y de esta lectura interpretativa de Bofill, depende la totalidad de este trabajo y su estructura.

dos conocimientos que el alma puede tener de sí misma, sino -lo que tiene muy otro alcance- dos tipos o modos de conocimiento.»¹⁷

Siguiendo en su recepción del texto de Santo Tomás, explicita Bofill que ambos modos de conocer no se comparan entre sí como lo imperfecto a lo perfecto, sino que son conocimientos complementarios. Leemos:

No parece, en efecto, justificado el empleo de la expresión “duplex cognitio” por Santo Tomás para distinguir, tan sólo, una fase inicial y oscura del conocimiento de su fase clara terminal; como no parece suficiente considerar el conocimiento “an sit” como simplemente preliminar del conocimiento “quid sit” si efectivamente se trata de las dos grandes interrogaciones que polarizan, al decir de Aristóteles, la investigación científica. Más bien hemos de ver entre uno y otro modo de conocimiento una complementariedad, que dejaría a cada uno la prioridad en su orden.¹⁸

En la recepción del mismo texto realizada por Canals, afirma que el conocimiento existencial es fontal en relación al conocimiento objetivo: «En la conciencia, como conocimiento íntimo y existencial de sí mismo, radica toda aprehensión fáctica y existencial de los contenidos objetivos. Ningún juicio de existencia sería posible sino desde el arraigo de los actos cognoscitivos en la presencia íntima del yo cognoscente. No entendemos que las cosas existan, sino que las conocemos como existentes porque somos conscientes de nuestro acto de percibir las.»¹⁹ Reconocer esta primacía del conocimiento existencial en relación al conocimiento objetivo es importante para nosotros

17 Jaime Bofill, *La escala de los Seres* (Barcelona: *Cristiandad*, 1950), 23. Podemos leer otro tanto en Canals, que va en la misma línea: «...la intelección, en cuanto aprehensión y juicio objetivo sobre lo entendido, no es el único modo o dimensión del conocimiento del entendimiento. Se da siempre, inseparablemente con el ejercicio de la intelección objetiva, otro modo de posesión “intelectual” del ente [nótese que dice “del ente” y no “del alma”], discernible, no obstante su inseparabilidad, de la intelección misma, como aprehensión que se mueve en el horizonte de las esencias.» Francisco Canals, *Sobre la esencia del Conocimiento*, 93.

18 Bofill, *Para una metafísica del sentimiento* (Madrid: Actas de la II y III Semana española de Filosofía. Instituto Luis Vives de Filosofía. Bruxelles, 1953), 33. Sería bueno, en orden al ejercicio de complementar ambos modos de conocimiento, explicitar las notas de cada uno según Bofill. A este respecto, en torno al conocimiento objetivo-esencial afirma: (1) es universal, (2) responde a la pregunta «quid sit», (3) Procede por vía de definición, (4) expresa la naturaleza del alma. Cf. Para una metafísica del sentimiento, 24. Y en relación al existencial, sostiene, primero en términos negativos: (1) no diseña un contenido cualitativo, una esencia universal, (2) no forma ninguna representación intencional, ningún enunciado, (3) no constituye el estadio terminal del conocer, representa, tan sólo, su fase germinal; y luego en términos positivos: (1) Es un conocimiento intelectual, y, sin embargo (2) es individual, no universal, (3) es conocimiento de lo propio del alma, no en lo común e impersonal, (4) es perceptivo, no discursivo, (5) es presencial, no «abstractivo», (6) y es Existencial, no esencial o quiditativo. Jaime Bofill, *Ibid*, 33-34.

19 Francisco Canals, *Sobre la esencia del conocimiento*, 361.

porque nos permite salvar el problema de la inmediatez cognoscitiva, como tendremos oportunidad de ver en breve.

En relación a esto último, es importante hacer tres aclaraciones. La primera, es que el asunto de la primacía de una forma de conocimiento por sobre la otra es una problemática que concierne únicamente al modo humano de conocer, que tiene que abstraer y formar el universal inteligible a partir de las imágenes, de suerte que la misma acción abstractiva impide la inmediatez de lo conocido ante el cognoscente.

La segunda, es que ambas recepciones, las de Boffill y Canals, si bien de modos distintos, uno por vía de la complementariedad, y el otro por vía de la primacía fontal, permiten salvar una formal independencia del conocimiento existencial en relación al objetivo. Es decir, que si bien en el hombre el conocimiento existencial se da, concomitantemente, con ocasión del conocimiento objetivo, este último no es causa de la autopresencia del alma, la que tiene más bien por su subsistir en el género de lo inteligible, como hemos visto más arriba.

La tercera, es que esta primacía fontal mencionada puede ser pensada, en visitas a una consideración del conocimiento en cuanto tal, como una primacía también en perfección, por cuanto todo conocimiento perfecto parece arrastrar la necesidad de esa misma inmediatez. Ayuda en este punto, como también tendremos oportunidad de ver en detalle, comparar el modo de conocimiento humano del angélico, por cuanto en el conocimiento que una inteligencia separada tiene de sí, se contienen las dos notas de contenido esencial e inmediatez cognoscitiva, por lo que bien podemos llamar a tal conocimiento «intuición intelectual». Por su radical imperfección, en nuestro caso el conocimiento existencial que el alma tiene de sí no permite la captación de su propio contenido esencial, universal y común. Sin embargo, y es el punto a resaltar aquí, aún en su imperfección, el conocimiento existencial que el alma tiene de sí rescata ya un elemento que será decisivo al momento de hablar del conocimiento de la persona en su singularidad: la inmediatez cognoscitiva.

En síntesis, habremos de decir que ambos modos de conocimiento (objetivo y existencial) son complementarios, si cabe poner cierta primacía no sólo fontal, sino que también en perfección en, justamente, el conocimiento existencial, por cuanto en él se da una presencia inmediata de lo conocido, aunque esto vaya en desmedro de la posesión, en dicha presencia, de un contenido esencial y universal.

4. La duplex cognitio y el conocimiento de la persona

En este apartado justificaremos en paso del conocimiento que el alma tiene de sí al conocimiento de otra persona en su singularidad, vale decir, de una otredad en su carácter personal e íntimo; esto, en la profunda convicción de que ambos conocimientos se hallan en la vertiente común de conocimiento existencial.

En efecto, dado el doble conocimiento que el alma puede tener de sí, según lo visto en el texto *De Veritate* X, 8 (el decir de lo común y lo propio), y su recepción en los dos exponentes de la Escuela, con quienes queremos entrar en un mayor y profundo diálogo, cabe preguntarse en cuál de estos dos se circunscribe el conocimiento de la persona en su singularidad.

La existencia de un conocimiento de la propia alma es *per se notum*, y por lo tanto no requiere demostración alguna; pero tampoco la requiere el sostener la existencia de un conocimiento de otra persona en su singularidad: la existencia misma de la amistad lo patentiza.

No nos interesa, pues, la cuestión del *an sit* de ambos conocimientos, sino dilucidar, a la luz de la tesis de la duplex cognitio, dos cosas: la pertinencia del conocimiento de otra persona en su singularidad al conocimiento «existencial», y dilucidar el modo de este conocimiento. Como afirmamos al comienzo, en el presente trabajo nos limitamos únicamente al primer asunto.²⁰

El problema general conocimiento de otra persona humana en su singularidad bien puede ser entendido como un caso especial o paradigmático de un conocimiento intelectual del singular material²¹, y lo calificamos así -de especial y paradigmático- ya que en tal conocimiento se pretende penetrar en cuanto hay de íntimo en la otra persona.

20 Dejamos insinuado al final de este trabajo, y como una tarea por realizar, algo relativo al modo del conocimiento de una persona en su singularidad. A la luz de la distinción agustiniana de modo, especie y orden (San Agustín, *Del génesis a la letra*: IV, 3, 7), bien podemos decir que a este trabajo sólo le concierne la elucidación de la «especie» de tal conocimiento. En tal contexto, nos situamos en el marco de *De Veritate* X,8 y afirmamos que este conocimiento de la persona corresponde al conocimiento existencial. En cuanto al «modo», adelantamos, a modo de un simple dato, que concierne a una cognoscibilidad posibilitada o mediada por una connaturalidad afectiva. Y en cuanto al «orden» o pondus, decimos que tal conocimiento es concerniente a la felicidad o bienaventuranza última, por cuanto ésta es, formalmente hablando, visión y contemplación de la persona como lo dignísimo en toda la naturaleza.

21 Para un excelente abordaje del tema en santo Tomás y en el tomismo, cf. Martín Echavarría, “El conocimiento del individuo material según santo Tomás”, *Espíritu* LXIII (2014), 148, 347-379 y, del mismo autor, “El conocimiento del individuo material en la escuela tomista”, *Espíritu* LXIV (2015), 150, 269-302.

Es decir, no basta con simplemente retrotraernos reflexivamente, como de hecho ocurre en la llamada «*conversio ad phantasmata*», al dato sensible primigenio, latente en la memoria y representable en la fantasía, como al caso singular de un conocimiento que, al menos en una primera instancia, es del universal. A la vista le es presente inmediatamente el ente singular-material, pero ésta no penetra, en principio, en la intimidad de las cosas; se queda con los accidentes que, muy imperfectamente, la manifiestan. El entendimiento abstrae de los elementos accidentales e infra-esenciales, pero a costa de quedarse con lo común-universal, perdiendo, así, algo que en el caso del conocimiento la persona en su singularidad nos parece irrenunciable: su propia intimidad incomunicable.

Cuando hablamos, pues, del conocimiento de una persona en su singularidad, no nos interesa éste como «caso» de una intelección que es de suyo de lo universal, como ocurre en el conocimiento intelectual objetivo.

En esa línea de reflexión, Jaime Bofill, en su obra *La Escala de los Seres* hace dos afirmaciones atinentes al asunto del conocimiento de la persona en cuanto subsistente singular y material: a) que de ella no hay ciencia, sino contemplación, y b) y que de ella tenemos un conocimiento cuasi-intuitivo. Tales afirmaciones nos parecen dignas de consideración, por cuanto ayudan a justificar que tal conocimiento se da en la línea «existencial», no en la «objetiva»:

En dicha obra, hallamo dos pasajes dignos de considerar: el primero atinente a la tesis según la cual de la persona no hay ciencia:

Santo Tomás atribuye a la Persona -en la medida de su espiritualidad- dos caracteres que estamos acostumbrados a mirar como contrapuestos: es un ser a la vez individual y necesario. Su individualidad consta ya en la clásica definición de Boecio, y Santo Tomás se complace, como hemos visto, en subrayar este carácter y su aspecto dinámico²²; de otra parte, en la Persona piensa, ante todo, cuando afirma repetidamente que «oportet aliquid esse necessarium in rebus» I, q. 2, art. 3, c. Esto convierte de nuevo a la Persona en un objeto de conocimiento de naturaleza muy especial. Porque, en efecto, ni es ella objeto de ciencia propiamente dicha, ni es tampoco objeto de conocimiento práctico. La persona en cuanto tal es objeto de contemplación.²³

22 Deberá prestarse especial atención a este carácter «dinámico» a lo largo del presente artículo.

23 Jaime Bofill, *La Escala de los seres*, 104.

En la misma línea atingente al conocimiento de la persona, dice Bofill en relación a la llamada «cuasi-intuición»:

Ahora bien. Si el conocimiento intelectual perfecciona y enriquece nuestra alma porque le permite asimilar las formas de los demás seres; si es la captación de lo universal en lo particular, según la fórmula que define el conocer humano: “contemplare veritatem in phantasmatis”, ¿no nos conduce ello como de la mano a vindicar el valor del conocimiento estético, por no decir a concederle la primacía? Si la belleza se define como “splendor formae super partes materiae proportionatas, vel super vires, vel super acciones”, la captación de cada forma y de su esplendor, no del modo discursivo que caracteriza tan sólo momentos intermedios de nuestro conocimiento, sino de un modo cuasi-intuitivo, admirativo(...) ¿no reunirá, este acto, todos los caracteres de la contemplación estética? (...) De este conocimiento contemplativo, experimental, que nos introduce en la intimidad de los seres, el caso más destacado es el conocimiento de la Persona.²⁴

De este último pasaje citado, omitimos su referencia a la dimensión estética del conocimiento, dimensión que amerita una investigación aparte. Sí rescatamos la existencia de un conocimiento cuasi-intuitivo, experimental y relativo a la persona, elementos del todo atingentes a la presente investigación.

Afirmamos ya que el conocimiento intelectual objetivo tiene por objeto lo universal y común. Pese a ello, no podemos negar que el entendimiento, con todos los matices que sea necesario poner, sí conoce el singular material; de otro modo no podríamos emitir juicios universales sobre los objetos propios de la sensibilidad, ni comparar el conocimiento sensible con el intelectual justamente en cuanto conocimientos.²⁵

La consideración del singular en el conocimiento objetivo, aunque mediado por cierta reflexión (*conversio*), la interpretamos en el presente trabajo, siguiendo en ello a Bofill, como expresión de la profunda y connatural inclinación del entendimiento humano a la «concretud» propia del ente como lo que tiene

24 Bofill, *La Escala de los Seres*, 106.

25 Afirma al respecto Martín Echavarría: «Para garantizar la unidad del conocimiento humano y la posibilidad de aplicación de la quiddidad universal al caso particular, es necesario afirmar que una sola y misma potencia debe poder alcanzarlos a ambos.» [a saber, lo singular y lo universal] *El conocimiento del individuo material según santo Tomás*. Espíritu LXIII (2014), 369.

esse²⁶. En ese sentido, sostenemos que a nuestro entendimiento no puede satisfacerle sólo los productos de su propia actividad cognoscente (entendemos por «producto» el hacer el inteligible allí donde la misma naturaleza -el ente material- no lo ofrece por su constitutiva materialidad).²⁷ Esa inclinación del entendimiento a la concretud se cumple más perfectamente en el conocimiento existencial, donde se hace presente una inmediatez de lo conocido. En este punto es útil volver a resaltar una tesis central de Bofill: el conocimiento existencial humano no sólo da razón del conocimiento propio que el alma tiene de sí, sino que obedece a un doble modo de conocimiento en general.

El ente singular material, según hemos visto, carece de inteligibilidad intrínseca; la tiene sólo en potencia. Pero la persona, el «hombre trascendental»²⁸ del que habla Canals, aun cuando comparece *materialiter* como singular material, posee en sí misma inteligibilidad intrínseca, por lo que su conocimiento no puede ser jamás concebido como un «producto» del entendimiento humano, entendiendo por tal un hacer el inteligible por parte del entendimiento, lo que hace necesario la consideración, a la luz de la tesis de Bofill, de que su conocimiento obedezca al conocimiento existencial.

Por el conocimiento objetivo captamos lo universal, pero ello no quita, sino que más bien refuerza la profunda aspiración del entendimiento a la concretud y singularidad propia del subsistente personal, cuyo conocimiento, en virtud de su inteligibilidad (y por qué no decirlo, de su dignidad²⁹), debe ser directo e inmediato. Ante esto, se hace patente la radical limitación de la

26 Afirma Bofill sobre ordenación del entendimiento a lo concreto: «Santo Tomás caracteriza este conocimiento como “cierta reflexión” (quasi quaedam reflexio), por la cual se superan las limitaciones o imperfecciones que acompañan a la fase “abstractiva” del conocimiento intelectual humano. Esta corrección consistirá en recuperar el contacto con el “ens” (id cuius actus est esse), sujeto de existencia, toda vez que no es la “ratio entis”, sino el “ens, sub ratione entis” (lo cual es muy distinto), aquello a lo que, en definitiva, el entendimiento está ordenado.» Jaime Bofill, *Para una metafísica del sentimiento*, 34.

27 Pese a ello, no puede negarse que todo lo que le pertenece en cuanto entendimiento, que es en rigor *lo* conocido, no puede serlo sino en cuando inmaterial, y por ende, lejano a las condiciones de concretud propias del singular material: «Las cosas materiales, en sí mismas no inteligibles en acto, tampoco pueden, dada su naturaleza extrínseca a la mente pensante, existir como presentes en el espíritu o actuar sobre el mismo. Toda presencia actual en la conciencia implica la intimidad y transparencia de lo vital e inmanente, que no puede ser poseído por un ente natural fuera del alma, ya que es patrimonio exclusivo del espíritu presente a sí mismo.» Francisco Canals, *Sobre la Esencia del Conocimiento*, 115.

28 «El “hombre trascendental” no es un sujeto de formas “lógicas”, o un lugar funcional de esencialidades objetivas. El “hombre trascendental” es un ente existente, una “cosa” que posee el ser con independencia de la materia, lo que le ordena, por su misma naturaleza entitativa, a la posesión inteligible del orden del universo, como desarrollo y consumación de la propia perfección que le compete por su naturaleza.» Francisco Canals, *Sobre la Esencia del Conocimiento*, 643.

29 Para un abordaje de la dignidad del ser personal y su conexión con Bofill, cf. Tomar, Francisca. “La dignidad de la persona en la filosofía de Jaime Bofill”. *Espíritu* XLII (1993) y, de la misma autora, *Persona y amor. El personalismo de Jaime Bofill*. PPU: Barcelona, 1993.

conversio como retorno reflexivo a aquella singularidad material originaria³⁰, y se hace patente también el rol completivo del conocimiento existencial, del que hablaba Bofill, para satisfacer aquella «profunda aspiración» de lo singular que, en cuanto acaba en la persona, conlleva la plena satisfacción del entendimiento humano en su poseer aquello que, en sí, tiene ser e inteligibilidad intrínseca.

5. El conocimiento existencial de la persona y el problema de la «intuición»

El conocimiento existencial tiene la característica, tan añorada por nosotros al momento de hablar del conocimiento de la persona, de la inmediatez³¹. Ella nos remite inevitablemente, en cuanto problema gnoseológico, a una urgente y necesaria aclaración del concepto «intuición».

El término «intuición» tiene una gran riqueza semántica. Pero si queremos acotar su significado, habremos de hacerlo en el horizonte concreto del tomismo, y en particular en su recepción en la Escuela, así tal acotar se torna una tarea algo más realizable³². Dado tal contexto, puede ser útil analizar la intuición en su caso más paradigmático, que es la intuición intelectual.

En este esfuerzo, un primer problema que se nos hace presente es que Santo Tomás de Aquino no tiene una definición explícita de tal forma de conocimiento. Nos dice al respecto Canals:

Podría reconocerse que en Santo Tomás de Aquino no se hallan textos formalmente referidos a la definición de lo que sea un conocimiento intuitivo por el entendimiento, mientras que en san Agustín palabras como *intuir* o *ver* son usadas en un sentido amplio, y de alguna manera confuso, que apunta más bien a la dirección de lo que podríamos llamar captación intelectual directa y

30 «Singulare non repugnat intelligibilitati in quantum est singulare, sed in quantum est materiale, quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquod singulare immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligibilitati.» *Summa Theologiae* I, q. 86, a. 1, ad. 3.

31 Entendiendo el conocimiento como la absoluta patencia del ser para sí, y con toda anterioridad a la distinción, *per nos*, del conocimiento en vertiente existencial y esencial objetiva, hay que decir que para todo cognoscente intelectual en cuanto tal, se da, como dice Canals, la aprehensión inmediata y connatural del ente. El carácter mediato, aun cuando conciliable con un conocimiento directo, habrá de atribuirse, necesariamente, al carácter imperfecto de nuestro conocer, y de ningún modo al conocimiento en cuanto tal.

32 Cf. Francisco Canals, *Sobre la esencia del conocimiento*, 104 ss.

evidente de la verdad esencial y universal, con connotaciones de inmediatez entitativa y existencial.³³

Pese a no estar en el *Corpus* del Angélico el término «intuición intelectual», Canals sostiene que nos acercamos bastante a su concepto, y con ello a su significado en cuanto conocimiento «intelectual», al leer cuidadosamente algunos pasajes del Angélico concernientes al conocimiento angélico:

En algún pasaje de la obra de Santo Tomás de Aquino hallamos, no obstante, afirmaciones que, siquiera en un sentido «material», nos conducen a una comprensión adecuada de la estructura de un conocimiento intelectual, en el que se den simultáneamente las dimensiones de inmediatez entitativa y de aprehensión intencional de la esencia de lo entendido. Es coherente que tales textos los hallemos sólo en sus luminosos análisis sobre el modo de conocimiento intelectual de las sustancias inteligentes finitas, pero carentes de sensibilidad.³⁴

En efecto, cuando hablamos en general de intuición, queremos significar un tipo de conocimiento intelectual donde se da una presencia inmediata a la mente de lo conocido. En el conocimiento objetivo, tal presencia inmediata no tiene lugar dada la actividad abstractiva del entendimiento agente que forma el inteligible constituyendo, así, directa, pero no inmediatamente el objeto propio de la potencia intelectiva: la esencia inteligible³⁵. Por cuanto la acción abstractiva se realiza en virtud de la imagen presente en la memoria y representable en la fantasía, y por cuanto esta imagen es derivada de lo que sí es una presencia inmediata a la vista por vía de conocimiento sensible, el conocimiento intelectual objetivo tiene por objeto, al menos directamente, y

33 Francisco Canals, *Sobre la esencia del conocimiento*, 105.

34 Francisco Canals, *Sobre la esencia del conocimiento*, 105.

35 Canals hace un llamado a no confundir conocimiento directo con conocimiento inmediato (que es propio y exclusivo de la intuición). Leemos: «El pensamiento filosófico que quiera respetar la estructura inicial y originaria del preconocimiento de lo que sea la intelección, como conocimiento de las esencias de las cosas, deberá respetar en el conocimiento, directo de lo inteligible, de lo, esencial universalmente enunciable respecto de múltiples “sujetos” dados en la experiencia, el carácter sintético y mediato propio de los inteligibles que el hombre aprehende, primera y directamente, como predicados posibles de singulares percibidos, no captables en sí mismos por una intelección directa.» Francisco Canals, *Sobre la esencia del conocimiento*, 63. Y dice algo más adelante en la misma obra: «Lo entendido expresado en el concepto o verbo mental es, así, algo conocido directa, pero no inmediatamente. El conocimiento intelectual mediante el concepto es algo a la vez mediato y directo.» Ibid. 87.

al modo de contenido inteligible, lo formado por el entendimiento, es decir, un «producto», que viene a suplir una presencia inmediata de *lo* conocido.³⁶

En el conocimiento existencial el alma se capta de forma inmediata. Lo problemático es que en tal presencia no se da, ni puede darse, un contenido esencial, es decir, una captación de la esencia universalmente común de toda alma intelectual humana. Este último conocimiento se da, más bien, por medio de una muy diligente indagación de los actos del alma, sus facultades y objetos, y pertenece, sin lugar a dudas, al conocimiento en su vertiente objetiva.³⁷

Atendiendo a las reflexiones de Santo Tomás en torno al conocimiento del ángel vemos que, junto con una presencia, a saber, la de su propio ser, se da también en él la captación inmediata de su propia esencia, al modo de contenido esencial o quiditativo de lo que en cada caso el ángel es³⁸. Esta doble captación, en un sólo e indiviso acto de conocimiento, es lo que llamamos nosotros, «intuición intelectual». Leemos en Canals: «(...)convendría entender el sentido del término “intuición intelectual”, de modo que se refiera únicamente a aquel acto intelectual de conocimiento que reúna a la vez el doble carácter de presencia inmediata y entitativa en la conciencia de lo conocido, a la vez que el de la perfección propia del acto de intelección, a saber, la posesión consciente y conceptualmente expresable de la esencia de lo conocido.»³⁹

Si la intuición, en toda su fuerza y capacidad de penetrar la realidad, se da en efecto en este caso, ¿cómo cabría denominar a una «intuición» en la que sólo se da, en principio, una presencia, un *esse*, pero sin contenido esencial, universal e inteligible? En otras palabras, si la intuición intelectual es *la*

36 En este punto se hace necesaria una aclaración: el conocimiento por abstracción, si bien remedia la falta de presencia inmediata del ente concretado en su materialidad, es sin embargo «remedio» de algo que, por esa su constitutiva materialidad, no puede ser, sin más, la forma o posesión del conocimiento intelectual en acto. Lo que está en el entendimiento como conocido ha de estar en él inmaterialmente. Dice Canals al respecto: «Las cosas materiales, en sí mismas no inteligibles en acto tampoco pueden, dada su naturaleza extrínseca a la mente pensante, existir como presentes en el espíritu o actuar sobre el mismo. Toda presencia actual en la conciencia implica la intimidad y transparencia de lo vital e inmanente, que no puede ser poseído por un ente natural fuera del alma, ya que es patrimonio exclusivo del espíritu presente a sí mismo.» Francisco Canals, *Sobre la esencia del conocimiento*, 115.

37 En efecto, dice Santo Tomás en relación al conocimiento propio y común del alma, en un pasaje que ciertamente complementa a *De Veritate*: «...ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio.» *Summa Theologiae*, I, q. 87, a. 1, co.

38 «... si aliquid in genere intelligibilem se habeat ut forma intelligibilis subsistens, intelliget seipsum. Angelus autem, cum sit immaterialis, est quaedam forma subsistens, et per hoc intelligibilis actu. Unde sequitur quod per suam formam, quae est sua substantia, seipsum intelligat.» *Summa Theologiae*, I, q. 56, a. 1.

39 Francisco Canals, *Sobre la esencia del conocimiento*, 105.

intuición por antonomasia, una intuición en rigor no intelectual, más tampoco puramente sensible (al modo del acto de visión⁴⁰), habrá de ser comprendida como imperfecta en relación a ella, y como comparable a ella según cierta relación analógica.

¿Cabe denominar a la intuición no intelectual, pero tampoco sensible, una «cuasi-intuición»? Pensamos que sí, y tal lectura obedece, en concreto, a nuestra interpretación de la tesis de Bofill ya mencionada.

Es justo decir aquí, con todo, que Canals, para evitar equívocos y malentendidos, evita usar el término «intuición». En efecto, en su obra *Sobre la esencia del conocimiento*, y con ocasión de aquella necesaria aclaración terminológica, afirma que al conocimiento que el alma tiene de sí por su propio ser bien podría llamársele «noticia intuitiva» (de ahí que sostengamos la equivalencia terminológica con Bofill), pero al momento hace la siguiente salvedad:

El conocimiento que cada uno tiene de sí mismo según que tiene ser, y por el cual al pensar algo se percibe existente, es obviamente experiencia inmediata y percepción de la sustancia del alma en su existencia, e incluso debería por ello ser llamado noticia intuitiva (...), que alude exclusivamente a la inmediatez y a la existencia. Resulta en cambio preferible no darle aquel calificativo de intuitiva, por no alcanzarse todavía en ella por modo conceptualmente discernido el conocimiento de la naturaleza de la mente.⁴¹

En otras palabras, dado que el nombre «intuición» (noticia intuitiva) podría dar a entender el conocimiento de una esencia («la naturaleza de la mente»), y por ende un conocimiento al modo, justamente, de una «intuición intelectual», Canals halla preferible omitir tal terminología: «Proponemos, y así lo haremos en el curso de nuestro trabajo, dar al conocimiento realizado por la presencia existencial e inmediata de lo conocido en el cognoscente el

40 Bien usa la Escuela en general el término «visión» para referirse a un modo de conocimiento que, al nivel de conocimiento intelectual, se da una presencia inmediata, al modo como está lo visible a la vista: lo sensible en acto que, en cuanto tal, se torna sentido en acto sin necesidad de mediación abstractiva ni de un «verbo» que supla la ausencia del objeto en su inmediatez.

41 Francisco Canals, *Sobre la esencia del conocimiento*, 103.

nombre de «conocimiento como experiencia inmediata» o «inmediatamente perceptivo de la realidad conocida según su ser».⁴²

Habremos de reconocer, pues, una equivalencia entre lo que Bofill entiende por conocimiento «cuasi-intuitivo» y lo que Canals llama «conocimiento como experiencia inmediata», o «inmediatamente perceptivo de la realidad conocida según su ser», o «conocimiento por modo de experiencia o percepción existencial». Por las razones al principio esbozadas, seguiremos usando en lo que sigue sólo el término «conocimiento existencial» significando en él, esta inmediata presencia de un «ser», presencia no quiditativa ni universal de lo conocido.

Nos encontramos, pues, como en un punto medio entre la intuición intelectual y el conocimiento objetivo. En el contexto particular del conocimiento de sí tenemos, por un extremo, el conocimiento que el ángel tiene al modo de una intuición intelectual, y por el otro, el conocimiento que, por una inquisición ardua y laboriosa, logra el alma humana de sí en el conocimiento esencial y objetivo, y por la que el alma alcanza de sí lo que tiene de universal y esencialmente común a toda otra alma. Parece que nos faltan los términos suficientes para categorizar plenamente a este «punto medio». Quizá esta limitación terminológica llevó a Bofill a mentar el concepto de cuasi-intuición.

6. El conocimiento de la persona y la perfección de la facultad cognoscitiva humana

En vistas de una aproximación al conocimiento de la persona en su singularidad incomunicable, es útil atender a una triple consideración o precisión objetiva de la mente presente en el pensamiento de Bofill. Un primer y proporcional horizonte cognoscitivo que se hace presente connaturalmente al entendimiento humano es el ente material y sensible, que corresponde al «objeto proporcionado»; este es el plano propio de la *física* o *filosofía de la naturaleza*, por cuanto su objeto formal es el ente móvil. En un segundo

42 Francisco Canals, *Sobre la esencia del conocimiento*, 103. Es digno de atención que Canals hable de un conocimiento «inmediatamente perceptivo de la realidad conocida» sin más, es decir, sin reducir ese modo de conocimiento única y exclusivamente al conocimiento que el alma tiene de sí. ¿Quiere con ello insinuar, junto con Bofill, que tal conocimiento lo puede ser de una otredad en general? Creemos que, pero debemos reconocer que el texto de Canals, en sí mismo, no llega tan lejos.

horizonte, el entendimiento puede hacer una consideración formal de todo lo real *qua* real, lo que representa un horizonte aún más amplio, a saber, el del ente en cuanto ente, que Bofill llama «objeto adecuado»⁴³ al entendimiento humano; esta segunda precisión objetiva corresponde al plano de la *metafísica*. Un tercer y último plano es reconocido por Bofill, lo llama objeto saciativo, que es Dios mismo⁴⁴, que bien podemos situar en la visión de Dios en la patria.

Sin desmedro de su «capacidad metafísica»⁴⁵, que lo eleva a una consideración de todo lo real y de sus primeras causas (es decir, una elevación que, siguiendo la triple precisión objetiva de Bofill, implica una elevación del objeto proporcional al adecuado, y de éste al saciativo), al hombre le está velada la captación de toda esencia de algún ente inmaterial en acto. En efecto, en el universo gnoseológico abierto por el tomismo, por encima del hombre como subsistente personal, sólo cabe concebir dos tipos de entidades, a saber, la angélica y la divina; ambas también al modo de subsistentes personales. La primera como una entidad del todo inmaterial, pero finita y compuesta⁴⁶, y la segunda Dios mismo, como entidad infinita⁴⁷, incausada⁴⁸ y absolutamente simple⁴⁹.

Si la tesis de la inmaterialidad como principio de inteligibilidad es acertada, bien podemos inferir que en ambos casos, a saber los ángeles y Dios, hablamos tanto de inteligibles como de inteligentes en acto. Tal inteligibilidad actual de la persona humana, por la debilidad de nuestro entendimiento, nos es inaccesible al modo de una intuición intelectual, que es el modo en que el ángel se conoce a sí mismo.

43 Sobre el «objeto proporcionado» al conocimiento humano y la distinción con lo que Bofill llama «objeto adecuado», cf. Jaime Bofill, *La escala de los seres*, 80-81.

44 «Por su actividad intencional, la Persona estará ordenada y orientada no, ciertamente, a todos los seres, pero sí a todo el Ser; y ya podemos suponer lo que esto significa, en el lenguaje del Angélico: que la Persona, por su actividad intencional, estará ordenada a Dios, El que Es, y como tal, el único objeto saciativo de su inteligencia y de su amor.» *La escala de los seres*, 71.

45 Nos parece evidente que cuando hablamos de «capacidad metafísica» y la atribuimos al hombre estamos, paradójicamente, expresando su constitutiva miseria cognoscente. Bien sabía esto cuando Santo Tomás afirmó, sin margen alguno de duda, que la bienaventuranza humana no consiste en la consideración de las ciencias especulativas (donde la más alta de todas es, justamente, la metafísica), cf. I-II, q. 3, a. 6. Algo similar podemos inferir del hecho, igualmente reconocido por Santo Tomás, que de Dios no tenemos sino un conocimiento negativo, pues habemos de Él más lo que no es que lo que propiamente es, leemos en el Aquinate: «Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit.» I, q. 3 prem. No estaba tan alejado de la verdad Kant cuando reconoce, al comienzo del primer prólogo de su *Crítica*, cierta condición servil de toda metafísica.

46 Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 50.

47 Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 7.

48 Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3.

49 Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 3, en especial, a. 4.

En el caso de la persona humana, si bien ella es acto en el género de los inteligibles, por la debilidad de su potencia intelectual, ella sólo es presente a sí misma al modo de una presencia inmediata pero no quiditativa. En estas consideraciones de precisión objetiva, y por la debilidad de nuestro entendimiento, no se ve cómo sea posible acceder a cuanto de inteligible hay en la persona humana en su subsistir incomunicable.

Pese al límite impuesto por el conocimiento objetivo, creemos que no está del todo velada a nuestra facultad intelectual, por la vía del conocimiento existencial, la posibilidad de apropiarse cognoscitivamente de la persona en cuanto tiene de singular e incomunicable, como subsistente en el género de lo inteligible y como lo más digno de ser conocido.

La posibilidad de esta apropiación ha sido insistentemente pronunciada por la Escuela. Por esta razón, desde sus comienzos con Bofill y ya plenamente en Canals, ella ha prestado mucha atención al asunto de la inteligibilidad y cognoscibilidad del ente personal en su singularidad. Leemos en Bofill:

(...)Si la perfección se da siempre en lo concreto, en lo individual, un estudio de la perfección no deberá alejarse de lo concreto, de lo individual: deberá ser, más bien, un estudio de lo perfecto. Esta actitud podría interpretarse como una concesión a nuestro tiempo y, correlativamente, como un alejamiento de la Metafísica, tal como se la venía concibiendo tradicionalmente. ¿No es ella, en efecto, la ciencia que tiene por objeto no a tal o tal otro grupo particular de seres, sino al ser común a todos ellos -lo que hay de más universal? Atenerse a lo concreto, a lo singular, ¿no sería un alejamiento de la actitud científica misma- ya que lo singular, como tal, no es objeto de ciencia?

La filosofía antigua tenía prevista esta objeción. Porque, junto a un universal lógico -universale per praedicationem (In I Metaph., lectio 2), fruto de la actividad abstractiva de nuestra mente, afirmaba un universal ontológico-universale in causando (...), cuya consideración, no la del primero, es el verdadero fin de la Metafísica; universal real, no simplemente nocional; grávido, en una íntima unidad y singularidad, de contenido ontológico⁵⁰ y cuyo nombre propio no es otro que el de ser espiritual: «substantiae separatae sunt universales et primae causae essendi». (In I Metaph., proemium).⁵¹

50 Sobre este llamado por Bofill «contenido ontológico», sostendremos, ya al final de este artículo, que se hace presente al modo de una presencia dinámica que llamamos, siguiendo a Canals, «biografía».

51 Jaime Bofill, *La Escala de los Seres*, 10-13.

En Canals encontramos una línea de reflexión similar:

No habría que olvidar nunca que en la línea del bien sólo tiene carácter de fin «amado» y no ya sólo «deseado» apetitivamente por el hombre, el ente personal, el hombre individual y subsistente, con el que se puede entrar en comunicación vital y compartir el anhelo de felicidad humana, sino que, en la línea misma de la verdad trascendental, lo subsistente espiritual posee la verdad de un modo diverso y más excelente que cualquier objeto esencial inteligible constituido en la línea del conocimiento universal de los entes naturales.⁵²

Por cuanto lo «subsistente espiritual» posee la verdad de modo más excelente que cualquier otro ente que pertenezca solamente al género entitativo (*extensive* el ente material), la persona es capaz no sólo de conocerse, sino de perfeccionar y enriquecer intelectualmente, en su posesión cognoscitiva, a otra persona. Recordemos que esta posesión cognoscitiva se da, siguiendo a Bofill, como una contemplación y un conocimiento cuasi-intuitivo, y recordemos también que, en el mismo autor, el conocimiento existencial no queda limitado al conocimiento presencial de lo propio del alma.

Sentado lo anterior, sostenemos que en el conocimiento de la persona en su singularidad incomunicable alcanza el entendimiento humano su vocación y perfección natural definitiva. Toda metafísica no ha de ordenarse sino a ella, justamente en aquel tipo de apropiación contemplativa de su singularidad e intimidad. Dice Bofill en torno a tal apropiación:

La medida de su perfección y del gozo correspondiente nos lo hará vislumbrar la consideración de lo que ella significa: el enriquecimiento de una Persona por lo que hay de más valioso en el Universo entero, a saber: por otra Persona, que se entrega a sí misma no en alguno de sus aspectos o bienes más o menos exteriores, sino introduciéndonos en lo íntimo de su vida y de su ser.⁵³

La destinación última del entendimiento es la posesión de lo más verdadero, que es la persona. Si esta posee inteligibilidad intrínseca, no sólo es imposible para nuestro entendimiento hacer tal inteligible por la virtud del entendimiento agente, sino que, de ser posible tal «hacer», éste sería superfluo, por estar

52 Francisco Canals, *Sobre la Esencia del Conocimiento*, 680. Para un estudio más acabado en torno a la amistad como comunicación de vida, cf. Martínez, Enrique. “El subsistir personal, fundamento de la comunicación de vida humana”. *Espíritu* LXXL (2013), 146.

53 Jaime Bofill, *La escala de los seres*, 165. Una línea de pensamiento similar leemos en Amado: “Todo el universo se ordena a la persona, y la persona en fin en sí misma. Esto quiere decir que la perfección de la persona sólo se dará en la línea de la apertura a otro ente personal y no en la línea de inclinación o incluso dominio hacia entes no personales. Las cosas pueden ser dominadas, la persona, por su razón propia no es término de dominio, sino de amor de amistad.” Amado, *Amor, Cuerpo y Vestido*, 23.

ya la persona constituida en esa su inteligibilidad antes de todo acto de conocimiento dado en otro en cuanto otro.

7. Conocimiento existencial y presencia dinámica

Si bien ya hemos argumentado que el conocimiento de la persona en su singularidad no puede darse en el conocimiento esencial y objetivo, por cuanto no hay un hacer el inteligible en acto por parte del entendimiento, cabe profundizar más todavía en torno a la pertinencia de tal conocimiento al existencial.

Es clave para ello una consideración más detallada del pasaje de *De Veritate* que dio origen a nuestras disquisiciones. En él se afirma que el alma, por sus actos, alcanza un conocimiento *actual* de sí. Esta tesis, según la cual el alma se conoce por sus actos, es susceptible de una doble consideración.

En efecto, leída la tesis desde el horizonte del conocimiento esencial y objetivo, tenemos la consideración reflexiva de los objetos, actos y facultades del alma, que constituye el fundamento de una teoría de las facultades y una teoría del alma en general, al modo de un conocimiento universal y, por ende, científico; leída, en cambio, en el horizonte del conocimiento existencial, tenemos la consideración de los actos del alma como brotados desde ella misma, de su propio obrar elícito, es decir, la consideración de su propia emanación operacional libre. El conocimiento de esta emanación se da al modo de una presencia derivada de aquella autopresencia originaria del alma en sí misma.

A la luz de esta segunda consideración, habremos de caer en la cuenta de que la presencia inmediata de un ser, tanto del propio como del ajeno, en cuanto posibilitado por la consideración de sus propia emanación operacional, guarda una nota peculiar hasta ahora no mencionada: tal presencia de los actos elícitos del alma, patentes al entendimiento de forma inmediata y como una presencia derivada de aquella originaria autopresencia, de la cual brotan los actos mismos, no puede, siendo justo con los hechos mismos, ser catalogada de estática. Tal presencia es en realidad dinámica, y ella misma es constitutiva de un cierto contenido inteligible que, siguiendo a Canals, denominamos nosotros *biografía*⁵⁴; concepto estrechamente vinculado con aquella «emanación

54 Sobre el concepto de biografía en el contexto de la incomunicabilidad de la persona, cf. Amado, *Amor, Cuerpo y Vestido*, 22.

operacional» recién mencionada, y con el «contenido ontológico» del que hablaba Bofill algo más arriba.

Así, se hace necesario incorporar el concepto *biografía* al aparatage conceptual clásico de la metafísica tomista de la Escuela, al menos en aquel capítulo de la metafísica concerniente al conocimiento de la persona en su singularidad; sin dicho concepto, y su profundo y denso contenido ontológico, se torna imposible aclarar del todo la estructura del conocimiento de la persona en su intimidad.

No hablamos de una suerte de capítulo dolosamente inconcluso o abiertamente omitido en la metafísica clásica, sino más bien de llevar la tarea metafísica de su propia auto-fundamentación a sus últimas consecuencias⁵⁵. Podemos llamar a esta tarea una auténtica «tarea biográfica». Leemos en Canals sobre este concepto:

La tarea biográfica no consiste en la elaboración de una «antropología», en cualquiera de las formalidades en que esta tarea quisiera emprenderse, ni en la construcción de un tratado metafísico sobre el ente personal. El «sujeto» del que se ocupa una «biografía» es precisamente un hombre individual, una persona, y lo que en ella se describe⁵⁶ es precisamente su vida.⁵⁷

55 Permítanos el lector poner al modo de pie de página una aclaración que, si bien clave, por su extensión no haría sino interrumpir la linealidad del discurso: la tarea de auto-fundamentación de la metafísica es compleja. En un principio, implica abordar un problema esencial, e ineludible a toda ontología del conocimiento, al menos de corte tomista: hablamos de la pregunta sobre cómo se halla el hombre (este hombre, en su singularidad incommunicable) en relación al conocimiento de la verdad («quomodo se habeat homo ad veritatem cognoscendam», *Sententia Metaphysicae*, lib. 2 l. 1 n. 1). En ese sentido, podríamos decir que compete a la metafísica la consideración de las condiciones ya no trascendentales (como hiciera Kant en un contexto filosófico muy distinto al nuestro) sino ópticas, subjetivas, e incluso biográficas, de su plena emergencia y realización como ciencia de todo lo real. Con todo, hay otro plano, atingente también a esa tarea de auto-fundamentación, y que dice relación a cómo se halla la persona, insistimos, en esa su singularidad, en relación a lo que ha sido considerado su objeto: el ente en cuanto ente. Cayetano dio los pasos más radicales al momento de depurar el tipo de abstracción y consideración que la mente ha de realizar para pasar de una primera y connatural afirmación del ens, como lo primeramente conocido, a una consideración formal del ente objeto de la metafísica. Bofill, de modo no menos genial, ha dado un paso en vistas no sólo de una auto-fundamentación (por cuanto vuelve sobre este hombre que se encuentra «haciendo» metafísica), sino a una elucidación en torno al modo en que la misma metafísica es perfecta del hombre, que ya toca al sentido mismo de la metafísica como quehacer humano perfecto; y por el que tal quehacer se sitúa, en definitiva, en el plano de la misma praxis. En tal línea, Bofill afirma no sólo que el objeto primario de la filosofía es la persona, sino que ella es también el verdadero fin de la metafísica. En otras palabras, lo que queremos decir es que la labor de auto-fundamentación de la metafísica también debe hacerse cargo de cómo ésta resulta perfecta de la persona que la realiza, y cómo tal ciencia apunta, de modo concreto, a su felicidad. El fin de la metafísica es la felicidad de la persona, pero la felicidad formal de la misma no consiste, paradójicamente, en la consideración de las ciencias especulativas (dentro de las cuales, obviamente, la metafísica es la más elevada); su rol es, más bien, meramente preparatorio y pertinente al orden natural: disponer al hombre a la auténtica contemplación de lo más digno de ser contemplado: la persona. Pero tal contemplación ya no es parte de la metafísica como ciencia, la supera con creces: los hombres bienaventurados no realizarán *metafísica*, no será necesario; los ángeles nunca han tenido que hacerla. Aparece, nuevamente, la condición servil de nuestra más alta consideración especulativa de lo real.

56 Esta descripción se da al modo de un relato inteligible, unitario, coherente, repleto de sentido: a esto lo llamamos, justamente, *biografía*.

57 Francisco Canals, *Sobre la esencia del conocimiento*, 580.

Nótese cómo Canals vincula el concepto de *biografía* a la *descripción* de la vida del hombre individual. Esta descripción, por cuanto es del individuo, obedece justamente a la dimensión incomunicable propia del subsistente personal. Si de éste no hay ciencia⁵⁸, como dijimos, y la descripción conlleva elementos de mayor complejidad que una simple autopresencia estática, resulta razonable sostener que, lo que en tal caso se describe es la concatenación de actos personales en tanto que manifestativos del ser personal.⁵⁹

En esta línea adquiere también relevancia, junto con el término «biografía», el término «vida» en una explícita significación ontológica, y no puramente biológica. «Para los vivientes, vivir es ser»⁶⁰, nos enseñaba Aristóteles, tesis que, recibida por Santo Tomás, nos revela, ya plenamente, la misteriosa pertinencia del vivir al esse.⁶¹

58 Dice hermosamente al respecto Amado: “La vida singular, propia, irrepetible de cada uno de nosotros, no se puede investigar desde el horizonte de la ciencia por carecer de los elementos de universalidad y necesidad. Podríamos desde la biología explicar el crecimiento de Napoleón, pero no su decisión de ser emperador. Sin embargo, para los hombres es siempre más interesante la biografía de nuestros amigos que aquellos elementos específicos de su naturaleza alcanzables por una ciencia en la línea de lo esencial; y aquellos elementos constitutivos de la vida aparecen en la línea de la perfección del ser.” Amado, *Amor, Cuerpo y Vestido*, 22.

59 Para el uso en Santo Tomás del concepto «actos personales» (actus personales), cf. *Summa Contra Gentes*, III, 113.

60 Aristóteles, *De Anima*, 415b13. «El término “vida” tiene un significado, por cierto, no «trascendental», no predicable universalmente de todo lo que es, pero tampoco determinable desde las categorías que dividen el ente que es objeto de la experiencia humana, cual si se tratase de una delimitación de la sustancia o de la acción. Sólo puede hallarse el significado múltiple, pero, proporcionalmente uno, analógico, de las palabras “vida” y “viviente”, si advertimos que con ellas se alude a plenitud, nivel de perfección, «nobleza» y estimabilidad, perfectividad apetecible; que ha de ser comprendida resolviendo el concepto mismo de vida en la entidad en cuanto participación en el ser, la unidad, la verdad, y la bondad trascendentales.» Francisco Canals, *Sobre la Esencia del Conocimiento*, 581-2.

61 Sostiene Bofill que el término «vida», en este contexto, establece un puente entre «esse» y «operación». Se revela interesante para nuestros propósitos, atender al siguiente pasaje: «Notemos, ni que sea marginalmente, como, lo mismo en Aristóteles que en Santo Tomás, el término “vida” establece un puente entre «esse» y «operación»: forma autem hominis est anima, cuius actus dicitur; non quidem secundum quod vivere est esse viventis, sed secundum quod vivere dicitur aliquod opus vitae, puta intelligere, sentire (In I *Ethicorum*, c. 6, l. 6.). El famoso aforismo por ejemplo: *operari sequitur esse*, cobra pleno sentido cuando «ser» es justamente «vivir». Por este carácter intermediario, la noción de vida aparece solicitada, a veces por una, a veces por otra de estas nociones que la flanquean. 1) Referida al *esse* (*vita viventibus sequitur esse*) acusa el sentido actual y dinámico del ser; en efecto: «ser», entendido como «vivir», no puede ya reducirse a esa noción gris, pseudouniversal, de un mero darse de hecho «fuera de la nada, y de los posibles y de sus causas»; la noción de «vida», en efecto, entraña intensidad, tensión, plenitud entitativa. Autosuficiencia en el ser, la «vida» se realiza, sobre todo, al nivel animal. Mas en este nivel, la vida comprende esta expansión, no dispersadora, sino reentrante, de «sentirse vivir», y cuya posibilidad es dada precisamente en la operación. Vida, para un animal o para un hombre, es, ante todo, vida consciente, intencional. (...) 2) Referida, en cambio, a la operación, la «vida» excluye la superficialidad y la inautenticidad en el obrar. La operación, como acto vital, está enraizada en el ser del sujeto: es la manifestación espontánea, *per modum naturae* de este ser. El sujeto está ónticamente comprometido en sus relaciones intencionales cuando ellas proceden a modo de operación vital. La vida (espontaneidad, sinceridad, autenticidad en el obrar) excluye lo epifenoménico, la dispersión en la acción, aquella agitación por la agitación que se ha dado en llamar, paradójicamente, «vitalidad»: la vida es actividad por modo natural, y la naturaleza tiende siempre a lo uno.» Jaime Bofill, *Para una metafísica del sentimiento*, 47.

La vida se manifiesta por sus operaciones⁶². Éstas, al igual que siguen y manifiestan el *esse*, también siguen y manifiestan la vida, que no es sino el *esse* poseído por el viviente racional en esa su expresión «dinámica» recién esbozada. Hablamos de la vida en su dinamismo propio y personal, único e irrepetible, en aquel sentido «sintético» que armoniza, en el decir de Canals, «biología» y «biografía»⁶³, y donde el vivir personal se acuña, como un proceso unitario y dinámico a la vez, en vistas de aquello en función de lo cual cada vida personal consiste, al modo de un fin elícitamente propuesto⁶⁴. Afirma bellamente al respecto Bofill: «...lo que unifica a la actividad es el fin; de aquí que la noción de vida sea susceptible de esta extraordinaria traslación de sentido al «objeto» o «fin» de la operación, a saber: al «ideal» en que converge el interno dinamismo del sujeto y la actividad transitiva que eventualmente lo prolonga.»⁶⁵

Profundicemos algo más en este carácter dinámico:

Hemos escrito, antes, la palabra *realismo*. Aun salvando el escollo de un primer equívoco posible, consistente en cargar la expresión con su contenido etimológico y *cosificar la realidad*, cabría incurrir en una variante más sutil de este error: la de tomar la palabra *res* como sinónima de *esencia*, y llamar *real* a todo cuanto goce de los caracteres de un *contenido* intelectual. *Res sive essentia* es una aproximación de nociones *que nos conduciría, en nuestro caso, a la deformación «intelectualista» misma* que queremos evitar: porque dejaría perder -o al contrario, absorbería indebidamente-: 1.º Todo cuanto en la realidad verdadera atañe *al individuo en cuanto tal; o si se prefiere, todo cuanto pertenece, no al orden de la esencia, sino al orden simétrico de la existencia (...)* Pero además, 2.º Todo lo que hay de dinámico, de relativo, de vital o fluente en la Naturaleza, dando fundamento, si no razón, a la acusación *de inmovilizar* la realidad con que se nos ataca.⁶⁶

A la luz de este dinamismo defendido por Bofill, vemos que es ciertamente dinámico (es decir, discursivo) el proceso por el cual el alma pasa de la potencia

62 Cf. *Summa Theologiae* I, q. 18, a. 3.

63 Cf. Francisco Canals, *Sobre la esencia del conocimiento*, 579 ss.

64 Cf. *Summa Theologiae* II-II, q. 179, a. 1, c.: «...vita uniuscuiusque hominis videtur esse id quo maxime delectatur, et cui maxime intendit.» Afirma al respecto luminosamente Klaus Droste: «...a través de esa palabra amada [se refiere a la palabra interior que brota del corazón] nos definimos a nosotros mismos y sobre ella vamos construyendo nuestra vida personal y una convivencia fructífera con los demás. Expresa quiénes somos y qué buscamos.» Klaus Droste, *La Palabra Paterna* (Santiago, Tanto Monta, 2023), 76.

65 Jaime Bofill, *Para una metafísica del sentimiento*, 48.

66 Bofill, *La Escala de los Seres*, 3-4.

al acto en el conocimiento esencial y objetivo de sí, en aquel proceso descrito por Santo Tomás como una «*diligens et subtilis inquisitio*». Pero cuando hablamos aquí de «dinamismo», no mentamos una suerte de discursividad «científica», sino más bien de una discursividad «vital»; no de la discursividad silogística propia de la ciencia o episteme, sino de aquella propia de los actos ilícitos constitutivos de la propia biografía; de aquellos actos brotados del corazón como emanación íntima de todo viviente personal⁶⁷.

Que tal presencia sea dinámica y no estática, no va en desmedro de su «contenido inteligible»⁶⁸, pero este «contenido» no es esencial ni universal, al modo en que llamamos «contenido» a lo poseído en los actos de conocimiento esencial y objetivo.

Así visto el asunto, se da un cierto «contenido inteligible» inmediato y dinámico, pero ese contenido inteligible no es el concerniente al conocimiento de la esencia, es decir, de lo común y universal, sino el concerniente al conocimiento de lo propio, es decir, al conocimiento existencial, único donde puede darse lo que hemos venido a llamar *biografía*.

Esa «biografía», como expresión del dinamismo del viviente personal, es inteligible por cuanto es, ya desde su constitución, un devenir emanado del entendimiento de un subsistente personal y, por ende, de un ente que posee inteligibilidad intrínseca.

Ahora bien, tal devenir, por cuanto emanado del acto de ser personal, es comunicable, como todo acto, a un otro por medio de una palabra interior, conocida y amada, que se vuelve palabra exterior. Leemos a este respecto en Amado:

(...) aquello irrepetible y propio de la vida de cada persona, lo que pertenece a cada uno según su ser, su vida, es inalcanzable si el mismo no lo comunica. En la medida en que el viviente personal tiene interioridad, es capaz de expresar dentro de sí mismo aquello por lo que vive y contárselo a otros, ponerlo en común con los demás. Sólo los vivientes personales pueden tener vida social porque sólo a ellos les corresponde tener una vida íntima. Gracias a

67 «Nemo volendo aliquid facit, quod non in corde suo prius dixerit.» San Agustín, *De Trinitate* IX, 7.

68 “Esta singularidad de la persona en nada obsta a la inteligibilidad. En efecto, lo universal es inteligible no es razón de su universalidad, sino de su inmaterialidad. Lo material, en cuanto tal, es ininteligible.” Letelier, *Conversatio nostra in caelis*, 2024. Revista Chilena de Estudios Medievales, N°26, (en prensa). Si bien no podemos reconocer a Letelier como un exponente de la Escuela de Barcelona, él mismo reconoce que parte importante de su obra de debe, en sus propias palabras, al “magisterio” de Antonio Amado, a quien sí podemos reconocer como exponente; tan es así, que fue discípulo directo de don Francisco Canals.

esta vida íntima, puede el viviente racional entrar en relación de amistad con otros seres personales.⁶⁹

Esta comunicación se da en la vida humana con total naturalidad en la conversación cotidiana, y la patencia del otro se da con la misma naturalidad con la que se me hace patente mi propio ser⁷⁰. No se requiere de una especial actitud inquisitiva o una compleja elucubración psicológica para conocer al otro en su estar presente ante mí. Ni siquiera es necesario que en esta cotidiana conversación el tema a tratar sea uno mismo, como quien cuenta a su amigo sobre su propio ser, sino que también en la charla sobre cualquier tema, aunque sea trivial, hay una manifestación de la singularidad incomunicable. Leemos en Letelier: «La palabra exterior mediante la cual la persona humana expresa el verbo interior en el cual ha concebido la verdad de algo, manifiesta también, inevitablemente, la singularidad del acto de autopresencia que hace posible, como su fundamento, el concebir intelectualmente algo distinto de sí. Es decir, como lo “conocido está en el cognoscente según el modo del cognoscente”, quien manifiesta exteriormente lo que conoce se manifiesta también a sí mismo en su singularidad cognoscente.»⁷¹

En síntesis, si el obrar sigue y manifiesta el ser, así el obrar personal, es decir libre, sigue y manifiesta el ser personal, su inteligibilidad (más elevada que la de cualquier concepto abstracto) y su verdad. «La naturaleza de cualquier acto es que se comunique a sí mismo en cuanto es posible. Por lo que cualquier agente obra en la medida en que está en acto. Pues obrar no es otra cosa sino comunicar aquello por lo que el agente está en acto, según que es posible».⁷² Y mientras más perfecto el acto, más perfecta es la comunicación del mismo y más perfecta para quien la recibe.

La inteligibilidad de esta biografía se desprende, pues, naturalmente de la consideración de la persona como lo más verdadero del universo. Tal consideración es, en consecuencia, máximamente perfectivo del entendimiento. Pero no es perfectivo al modo de algo que el entendimiento forma, y esto por la misma inteligibilidad intrínseca y la verdad misma radicada en la intimidad del subsistente personal. Leemos en Amado: «Ahora bien, de la misma manera

69 Amado, *Amor, Cuerpo y Vestido*, 22.

70 Sobre la conversación y su estrecha relación con el convivir, cf. Goffen, R. *Nostra conversatio in caelis est*. *The art bulletin*, 61 (2), 198-222 (1979), Letelier, G. *Conversatio nostra in caelis* (en prensa).

71 Letelier, *Conversatio nostra in caelis* (en prensa).

72 *De Potentia*, q. 2, a. 1.

que es término de amor de amistad la persona es también lo más verdadero en el universo, y por ende lo más digno de ser objeto de contemplación. La consideración de la vida de los amigos es, incluso en su singularidad, más interesante que las consideraciones de todas las ciencias y artes.»⁷³

Hablamos, pues, de una suerte de «cristalización» de la vida personal, acuñada al modo de un relato vivo que, en su misma génesis, se constituye y manifiesta por medio de la palabra plenamente libre, es decir, personal. Se hace, así, la vida personal susceptible de ser narrada al modo de un relato inteligible, unitario, coherente, repleto de sentido; esto, en la más inmediata cotidianidad, propia de la conversación entre amigos. Este relato de contempla, en el caso concreto de la vida humana, en un escuchar atento, es decir, en un cierto recibir y un cierto padecer, propio de la experiencia contemplativa y, por qué no mencionarlo, también estética⁷⁴.

Si todo conocimiento es personal en el sentido de que sólo la persona es, en rigor, susceptible de conocer; también es cierto que no todo conocimiento es un conocimiento de lo propio de la persona *qua* persona, y no precisamente en su estructura metafísica, es decir, la propia de toda *sustancia individual de naturaleza racional*, sino en lo que tiene este conocimiento de más propio: la penetración cognoscitiva y amorosa de una persona en otra persona. En este sentido, afirmamos la equivalencia entre conocimiento existencial y conocimiento personal, siempre y cuando seamos capaces de reconocer, en una presencia inmediata y a la vez dinámica, una intimidad emanada al modo de un relato inteligible y contemplable, un contemplar susceptible de una cada vez mayor penetración que se apropia de quién es el otro en esa su singularidad, que es, auténtica y literalmente, una absoluta novedad en el universo material.

No podemos negar que el conocimiento objetivo ofrece, en general, un verdadero conocimiento de la *persona*, por cuanto esta es, en la línea de la esencia (que siempre representa potencialidad), susceptible de ser subsumida en un conocimiento de lo común y universal en la línea de, justamente, su propia esencialidad⁷⁵. Pero un acto de conocimiento de la persona, de lo que

73 Amado, *Amor, Cuerpo y Vestido*, 23.

74 cf. Martínez, Enrique. «La Contemplación de la Belleza y perfección de la vida humana». *Espíritu* LXLII. (2013). 145.

75 «Si el pensamiento filosófico, se hace incapaz de hallar una ontología del hombre que pueda afirmar sintéticamente lo esencial universalmente humano y lo existencial personal, individualmente propio de cada uno de los hombres como ente personal, no como deducible a partir de aquello, lo que cancelaría toda libertad en la necesidad de la naturaleza, sino como posible por la estructura metafísica del ente personal humano, inevitablemente caerá en alguna de las «posiciones extrañas» a la verdad filosófica tan características de la modernidad y de la desconcertada situación contemporánea que se ha dado en llamar postmoderna.» Francisco Canals, *Sobre la esencia del conocimiento*, 609.

hay de propio, íntimo e incommunicable en ella, habrá de ir por otra línea muy distinta, la línea propiamente del *esse* en su dimensión singular, vital y dinámica.

Así, volviendo a la hipótesis de nuestro trabajo, sostenemos que tal dimensión «singular, vital y dinámica» se da, a la luz de la distinción presentada en el texto *De Veritate X, 8*, en el conocimiento existencial; en él se da, pues, una presencia dinámica y un cierto contenido inteligible del cual, como vimos, no hay ciencia, sino patencia cuasi-intuitiva y contemplación.

8. Una investigación por realizar

Si en el contexto del conocimiento existencial se habla de la presencia inmediata del alma para sí misma, su articulación sistemática con la duplex cognitio presente en *De Veritate X, 8* se torna sencilla, por cuanto hay una manifiesta inmediatez del alma para con su propio emerger operacional, pero esta articulación se torna problemática cuando lo presente es la biografía de otra persona.

Salta a la vista que no basta con demostrar la pertinencia de este conocimiento al existencial, como hemos pretendido hacer. Hace falta, además, dilucidar el modo de este conocimiento. En este punto las preguntas surgen por su propia fuerza: ¿cómo puede darse en mí, al modo de una presencia inmediata, la intimidad, en principio impenetrable, del otro? ¿No se presenta aquí una «distancia» incompatible con una «inmediatez»? ¿No me está acaso esa intimidad, *a radice*, velada?⁷⁶...

Creemos que el concepto clave para responder a tales preguntas es una connaturalidad afectiva que vincule, de un modo aún por dilucidar, dos intimidades entre sí⁷⁶. Una vía así nos la insinúa Letelier al afirmar, en relación con el conocimiento de la persona tal y como aquí lo hemos venido planteando: «Esta singularidad personal, sin embargo, no puede ser captada bajo la formalidad universal de categorías científicas, sino sólo bajo

76 Por todo lo dicho a lo largo de este artículo, puede resultar intuitivo situar esta «connaturalidad afectiva» o el «conocimiento por connaturalidad» en la línea del conocimiento existencial; esto, claro, si queremos entender tal «connaturalidad» en el marco conceptual presentado por el texto, fundamental para nosotros, de Santo Tomás en *De Veritate X, 8*. Para un estudio más acabado, cf. Buzeta, Sebastián, *Sobre el conocimiento por connaturalidad*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Navarra, 2013, Martínez, Enrique. “Bonum amatur in quantum est communicabile amanti. Amor y bien en la metafísica de Santo Tomás de Aquino”. *Espíritu LXI* (2012). 143, 73-93.

la formalidad singular de su semejanza con la experiencia de uno mismo como cognoscente, lo cual exige una connaturalidad entre el cognoscente y el conocido que solo es posible como efecto del amor.»⁷⁷

Sin ser un sí un argumento, sino sólo un mero elemento persuasivo, intentemos imaginar una charla íntima entre una Santa Teresa de Jesús y el Sardanápalo, el monarca asirio mencionado por Aristóteles en *Ética I* y famoso por llevar una vida desenfadada de placeres sensuales y, por ende, ejemplo paradigmático de la vida del vulgo. Si en dicha charla, Santa Teresa comunicara, en la intimidad propia de los «amigos» sus experiencias espirituales e íntimas, ¿podemos pretender siquiera que ello sea «inteligible» para un personaje tan en extremo vulgar y sensual? ¿No hay allí presente una suerte de abismo infranqueable que permite toda auténtica comprensión y contemplación, casi hasta el punto de sostener que el mismo lenguaje externo es del todo distinto?⁷⁸

Reflexionar en base a este ejercicio de imaginación puede ayudar a hacer intuitiva aquella idea expresada por Letelier según la cual las experiencias del otro guardan semejanza con las de uno mismo.

En efecto, la palabra, manifestativa de lo que algo es⁷⁹, es escuchada, y en tanto que tal, resuena en el interior de quien la escucha; para calar hondo en quien escucha, tal palabra debe resonar *como propia*, al modo como resuena la propia intimidad poseída y la palabra, interiormente brotada, que la manifiesta.

77 Letelier, *Conversatio nostra in caels* (en prensa).

78 Como una cierta continuación de este ejercicio imaginario, es llamativo afirmar que si bien lo expresado por Santa Teresa se tornaría inteligible para el Sardanápalo, no ocurriría sin embargo lo mismo al revés. Y no se trata de afirmar que Santa Teresa tenga una vida semejante a la del Sardanápalo, sino que la conciencia profunda que tiene el santo del pecado y sus efectos en el alma, que bien podría ella entender la vida del Sardanápalo y despertar un profundo sentimiento de misericordia. Como el pecado, como mal se lo entiende como privación del bien, no es necesario conocerlo desde la misma experiencia de pecado, sino desde el bien del cual es, justamente, privación. Y mientras más elevado es ese bien, más conciencia se tiene del pecado mismo.

79 Canals reconoce, siguiendo en ello al pie de la letra a Juan de Santo Tomás, una doble función de la palabra mental: una, su necesaria formación en el conocimiento objetivo, y donde, propiamente, lo entendido es lo que el entendimiento dice de la cosa entendida. Otra, para manifestar lo entendido. Y si cabe pensar en el conocimiento conceptual humano una relativa imperfección, justamente por la carencia de inmediatez (la que sí es dada en la intuición), habremos de reconocer que la manifestación locutiva de lo entendido es propia del entender, incluso perfecto. Leemos en Juan de Santo Tomás: «...ponitur verbum, vel propter indigentiam obiecti, ut formetur et praesens reddatur intra intellectum, ubi solum potest attingi intellectualiter; vel propter vim intellectus fecundi. Et hoc secundo modo verbum subsequitur as intelligere etiam perfectum.» *Cursus Theologicus*, Disp. 32, art. 4, n. 11. «Non ad intelligendum, sed quia intellecta est, ex plenitudine cordis et abundantia nos loquitur. Et hoc modo procedit verbum, ut inquit Agustinus: “non ex indigentia, sed ex intelligentia”, pertinetque ad perfectionem intellectus sic manifestare rem intellectam.» *Ibid.*, Disp. 32, art. 4, n. 47. Podemos retrotraernos más incluso al mismo Santo Tomás, quien en un contexto formalmente filosófico, reconoce en Dios la existencia de una Palabra al modo de Dios entendido: «Est igitur in Deo intelligente seipsum verbum Dei quasi Deus intellectus: sicut verbum lapidis in intellectu est lapis intellectus.» *Summa Contra Gentes* IV, 11.

Tal resonar de lo ajeno como propio es una forma, incipiente al menos, de inmediatez vital y cognoscitiva de otra persona como consecuencia del amor como fuerza unitiva: un decir tuyo que se me hace familiar porque resuena en mí como propio por una compenetración afectiva que Canals llama «conocimiento por connaturalidad». La contemplación se da, pues, *por* la palabra dicha y *en* la palabra escuchada.⁸⁰

Afirma a este respecto Letelier: «En el esquema tomista, la contemplación tiene un carácter ascendente que involucra a la totalidad de la persona, y culmina en un acto que, siendo formalmente intelectual, es también intrínsecamente volitivo. (...) la contemplación de Dios es también unión en el orden del amor.»⁸¹

Aclarado el rol de la connaturalidad en el marco conceptual que hemos definido en esta investigación, podremos justificar plenamente que la única vía de solución del problema acerca del modo de la cognoscibilidad de la intimidad ajena, en cuanto inmediatamente presente a quien la conoce, se da sobre la base de una profunda comunicación de vida posibilitada por el amor de amistad, y que posibilita, materialiter, en el modo de un «con-vivir», que la palabra dicha por un otro resuene en mí como propia.

Con todo, quedan aún preguntas abiertas. Una de ellas, podría plantearse en los siguientes términos: ¿cómo va a existir algo común entre dos que son, en cuanto subsistentes personales, incommunicables? ¿No radica, acaso, en la incommunicabilidad la imposibilidad de algo en común?

Ante esta pregunta sólo podemos dejar insinuada una posible y a la vez sugerente vía de solución, ya esbozada en cierto modo en la obra de Letelier: «Conocer la verdad del amigo en conocerlo en Dios»⁸² Si, como dice Bofill, lo

80 Cabe entender, como complemento a esta solución aquí sólo insinuada, el ver amoroso y desinteresado del que habla Canals como forma de penetración amorosa en la intimidad de otra persona. Leemos: «El ser mirado, con mirada desinteresada, contemplativa y amorosa, lejos de ser destructor y anonadante, es una exigencia radical de la existencia y de la vida humana personal. (...) Sólo si se reconoce teóricamente el ser personal como lo que es dignissimum in tota natura y -puesto que el ente se convierte con el bien- como lo bueno «honesto» máximamente, como el único término posible del amor de amistad, queda fundamentada la comprensión del ser personal como el fin y bien propiamente y por sí mismo amado, ya que todo lo demás sólo puede ser deseado, querido, para la persona. Por esto la vida personal quedaría negada si se diese a la mirada sentido instrumental o útil en orden a la efectuar de resultados proyectados sin temor por una acción no radicalmente exigida y atraída por lo bueno en sí.» Francisco Canals, «Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad del ser personal», *Política Española, pasado y futuro* (Acervo, Barcelona, 1977), 249. Queda patente, por lo visto, la nobleza del mirar y el escuchar, esencialmente ligados a la vista y el oído como los dos sentidos externos más afines a la belleza trascendental propia de todo ente. Cf. Hugo Costarelli, «Sentidos y belleza en Tomás de Aquino», *Scripta Mediaevalia*, Vol. 3, no. 1.

81 Letelier, *Conversatio nostra in caelis*, en prensa.

82 Letelier, *Conversatio nostra in caelis* (en prensa).

que unifica la actividad es el fin, si dicha actividad es la concatenación de actos personales que hemos llamado a lo largo de este trabajo biografía, y tal fin es la unión contemplativa y amorosa con Dios, hay una cierta unión connatural con otro en el fin y, radicado en él, una profunda razón de semejanza.

Sin embargo, todo esto compete a una necesaria investigación por realizar. Como dijimos al comienzo, el estudio acerca del cómo del conocimiento del amigo ha de quedar, necesaria y lamentablemente, como un asunto pendiente para un próximo artículo.

9. Conclusiones

A modo de conclusión, reafirmamos que el conocimiento de un otro en su intimidad personal se da en lo que hemos venido a llamar conocimiento existencial; no hemos pretendido más en el presente trabajo. Tenemos, así, en el caso del conocimiento del otro, una cuasi-intuición, mentando con esto una inmediatez cognoscitiva, pero no esencial; siendo que ambos elementos, a saber inmediatez y contenido esencial, se dan plenamente en la llamada «intuición intelectual»; en otras palabras, queremos significar con el «cuasi» mentado por Bofill una modo de intuición no perfecta, pero siempre atingente al conocimiento existencia y donde sí se da presente un contenido inteligible. Remedía, pues, la ausencia de contenido esencial otro modo de inteligibilidad, dada al modo de una presencia dinámica, cargada de contenido, que hemos llamado biografía. Por cuanto este conocimiento biográfico no es ya de sí, sino de otro, hace falta un modo de presencia donde, esperamos profundizar en una futura investigación, la connaturalidad, la comunión de afectos y el convivir se tornan conceptos fundamentales y esenciales.

Referencias bibliográficas:

- Aquino, Tomás. Opera Omnia, en <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>
- Amado, Antonio, «La persona», en *Amor, cuerpo y vestido*, Aguirre, María Elena (ed.). Santiago, Ediciones Universidad de los Andes, 2005.

- Amado, Antonio, «Persona y verdad: para una metafísica de la amistad», *La persona: divina, angélica, humana*, editado por E. Gómez – M. Cereceda – I. Serrano, Santiago, RIL, 2014.
- Amado, Antonio – Letelier, Gonzalo, «En el verbo está la luz: enseñanza e iluminación según Tomás de Aquino». *Scripta Mediaevalia* XVI,1, 2023.
- Amado, Antonio, «Metafísica de la persona en santo Tomás de Aquino». *Formación integral universitaria*, editado por J. Cleary - V. Pérez. Santiago, Ediciones Universidad Finis Terrae, 2023.
- Bofill, Jaime. *La Escala de los seres*. Barcelona: Cristiandad, 1950.
- Bofill, Jaime. *Para una Metafísica del Sentimiento. Dos modos de conocer*. Madrid: Actas de la II y III Semana española de Filosofía. Instituto Luis Vives de Filosofía. Bruxelles, 1953.
- Buzeta, Sebastián, *Sobre el conocimiento por connaturalidad*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Navarra, 2013.
- Canals, Francisco. *Sobre la Esencia del Conocimiento*. Barcelona: PPU, 1987.
- Canals, Francisco. *Cuestiones de Fundamentación*. Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona, 1981.
- Droste, Klaus. *La Palabra Paterna*. Santiago: Tanto Monta, 2023.
- Echavarría, Martín. “El conocimiento del individuo material según santo Tomás”. *Espíritu* LXIII (2014), 148, 347-379.
- Echavarría, Martín. “El conocimiento del individuo material en la escuela tomista”. *Espíritu* LXIV (2015), 150, 269-302.
- Letelier, Gonzalo. *Conversatio nostra in caelis*. Revista Chilena de Estudios Medievales. Ediciones Gabriela Mistral, n. 24, en prensa.
- Martínez, Enrique. *El término «Prosopón» en el encuentro entre razón y fe*. *Espíritu* LIX, 139.
- Martínez, Enrique. “La Contemplación de la Belleza y perfección de la vida humana”. *Espíritu* LXII (2013). 145.
- Martínez, Enrique. “El subsistir personal, fundamento de la comunicación de vida humana”. *Espíritu* LXII (2013), 146.
- Martínez, Enrique. “Bonum amatur in quantum est comunicabile amanti. Amor y bien en la metafísica de Santo Tomás de Aquino”. *Espíritu* LXI (2012). 143, 73-93.

Poinsot, Juan (Juan de Santo Tomás). *Cursus Theologicus*, Typis Societatis S. Joannis Evangelistae, Matiscone, 1964.

San Agustín, *La Trinidad*. Madrid, BAC, 2006.

San Agustín, Interpretación Literal del Génesis, Eunsa, Madrid, 2006.

Tomar, Francisca. “La dignidad de la persona en la filosofía de Jaime Bofill”. *Espíritu* XLII (1993).

Tomar, Francisca. *Persona y amor. El personalismo de Jaime Bofill*. PPU: Barcelona, 1993.

Contribución de los autores (Taxonomía CRediT): el único autor fue responsable de la: 1. Conceptualización, 2. Curación de datos, 3. Análisis formal, 4. Adquisición de fondos, 5. Investigación, 6. Metodología, 7. Administración de proyecto, 8. Recursos, 9. Software, 10. Supervisión, 11. Validación, 12. Visualización, 13. Redacción - borrador original, 14. Redacción - revisión y edición.

Disponibilidad de datos: El conjunto de datos que apoya los resultados de este estudio no se encuentra disponible.

Editor responsable Daniel Contreras: danielcontrerasrios@gmail.com