

LA REDITIO AD SEIPSUM DE LA RAZÓN SEGÚN SANTO TOMÁS

El presente trabajo busca exponer sucintamente cómo se aplica la noción analógica de *reditio* (retorno, vuelta)¹ a los distintos órdenes de la razón humana² según el pensamiento de Tomás de Aquino.

Reditio entitativa

En primer lugar, la vuelta de la razón sobre sí misma no dice otra cosa sino su misma constitución como potencia espiritual del alma humana subsistente. No se trata, por ahora, de ningún acto, sino del mismo ser de la razón que vuelve sobre sí en cuanto no es una potencia que se derrama o exterioriza sobre algún órgano al que actualiza, como ocurre con nuestras facultades orgánicas como los sentidos (externos e internos), los apetitos concupiscible e irascible, las potencias vegetativas (nutritiva, aumentativa y reproductiva) y las locomotrices. El sujeto inmediato de la razón es la misma forma o alma, no el compuesto hilemórfico³.

El principio racional o intelectual, que se une al cuerpo como forma y que hace al hombre ser hombre (animal *racional*), no se encuentra totalmente sumergido o volcado en la potencialidad del cuerpo, sino que, por su nobleza, emerge sobrepasándolo, de tal modo que la razón -su fuerza más elevada- (en su ser y obrar) no participa de la materia corporal⁴. Por esto, como varias veces nota el Angélico -*amicus Plato, sed magis amica veritas*-, más bien el cuerpo está en el alma, que al revés⁵. Esta no-limitación de la razón por parte del cuerpo es su infinitud formal como potencia espiritual, lo que le permite ser *quodammodo omnia*⁶. El carácter incorruptible de esta facultad, a pesar de la corrupción del cuerpo, se sigue de estas consideraciones⁷.

¹ Noción metafórica (*De Veritate* q. 2, a. 2, ad 2) que viene del neoplatonismo. Las fuentes principales de Santo Tomás son San Agustín, Aristóteles, Proclo, Dionisio Areopagita y Beda el Venerable. Otros sinónimos: *reflexio*, *conversio*, *recursio*, *reversio*, *convolutio*, *repetitio*, *regressio*, *circulatio*, *circumcisio* o *circumflexio* y *refractio*. Actualmente el autor está realizando una tesis de licenciatura sobre esta temática.

² No consideramos el caso ni del alma separada ni de Cristo.

³ Cf. *S. Th.* I, q. 77, a. 5, c. Aunque esto no quita que, “propiamente hablando, no conocen el sentido o el intelecto, sino el hombre mediante ambos, como es patente en *De Anima I*” (*De Veritate* q. 2, a. 6, ad 3). Las traducciones que aparezcan de las obras de Santo Tomás son del autor.

⁴ Cf. *S. Th.* I, q. 76, a. 1, c.

⁵ Cf. *S. Th.* I, q. 76, a. 3, c.; I, q. 8, a. 1, ad 2. El alma excede y contiene al cuerpo. Por esto, es más grande que él, según la cantidad virtual, no dimensiva.

⁶ Cf. *S. Th.* I, q. 7, a. 1-2, c.; *Super De Causis* lect. XVI.

⁷ Cf. *In Sent.* II, d. 19, q. 1, a. 1, c.

De este modo, existe un primer sentido entitativo o metafísico de la noción de *reditio* aplicado a la razón, a saber, el hecho de estar fija o recogida en sí misma y no referida sobre otro o no dependiente del cuerpo⁸. Así lo expresa el mismo Santo Tomás refiriéndose al alma, forma subsistente de la que la razón es potencia operativa:

“Retornar (*redire*) a su esencia no es otra cosa que subsistir la cosa en sí misma. En efecto, la forma en cuanto perfecciona a la materia dándole el ser, de alguna manera se derrama (*effunditur*) sobre la misma, pero en cuanto tiene ser en sí misma, retorna a sí misma. Por consiguiente, las virtudes cognoscitivas que no son subsistentes, sino actos de algunos órganos, no se conocen a sí mismas; como es patente en cada uno de los sentidos. Pero las virtudes cognoscitivas subsistentes *per se*, se conocen a sí mismas. Y por esto se dice en el *Liber De Causis* que ‘el que conoce su esencia, retorna a su esencia’”⁹.

Como ya puede apreciarse al final del pasaje citado, este retorno constitutivo de la razón, es el fundamento entitativo de su retorno operativo: la razón puede volver sobre sí misma completamente¹⁰ entendiéndose (*operari sequitur esse*). Este segundo sentido de la noción de *reditio* aplicada a la razón humana se despliega, siguiendo a San Agustín, de dos maneras: una, en la línea existencial; otra, en la línea esencial. Así, hay una *duplex reditio ad seipsum*

⁸ Se trata de una independencia entitativa, aunque no funcional: la inteligencia humana necesita y depende de los sentidos corporales para poder ejercer su acto propio. Ella toma la especie inteligible de los fantasmas producidos por los sentidos internos. De hecho, el hombre más propiamente hablando tiene razón que inteligencia debido precisamente a que recoge de la multiplicidad de los sentidos aquello que entiende, de modo móvil y discursivo.

⁹ S. Th. I, q. 14, a. 2, ad 1. Cf. *In Sent.* I, d. 17, q. 1, a. 5, ad 3; II, d. 19, q. 1, a. 1, c; *De Veritate* q. 2, a. 2, ad 2. El lugar más detallado donde Santo Tomás trata este tema: *Super De Causis* lect. 7 et 15. Cf. Echavarría, M., *El modo de subsistir personal como reflexión sustancial según Tomás de Aquino*, Espiritu, Balmes, Vol. LXII, nº 146, Julio-Diciembre, 2013, Barcelona, pp. 277-310.

¹⁰ Se trata de una *reditio completa* propia de las “cosas que son perfectísimas entre los entes, como las substancias intelectuales”, que no solo “conocen algo puesto fuera de sí”, sino que también “conocen que conocen” y “conocen las propias esencias”. Como dice el *De causis* “todo el que conoce su esencia, retorna a su esencia con retorno completo”. “El sentido, que entre las restantes cosas es el más próximo a la substancia intelectual, comienza, ciertamente, a retornar a su esencia, porque no solo conoce el sensible, sino también conoce que él siente; sin embargo, no se completa su retorno, porque el sentido no conoce su esencia: cuya razón asigna Avicena, porque el sentido nada conoce sino mediante órgano corporal. Ahora bien, no es posible que el órgano corporal caiga entre medio de la potencia sensitiva y sí misma. Pero las potencias insensibles de ningún modo retornan sobre sí mismas, porque no conocen que actúan, como el fuego no conoce que él calienta.” *De Veritate* q. 1, a. 9, c. Cf. Charles Boyer SJ, *Le sens d’un texte de Saint Thomas: De Veritate q. 1, a. 9*, Gregorianum, vol. 5, nº 3 (1924), pp. 424-443; Corrigan, K. y Still, C. N., *The Problem of Aquinas’s Notion of ‘reditio completa’ in Relation to Its Neoplatonic Sources*, Eds.: Hackett, J. M.; Murnion, W. E.; Still, C. N. «*Being and Thought in Aquinas*» (2002), pp. 1–14; Fetzer, R. L., *Ontologie der Innerlichkeit: ‘reditio completa’ und ‘processio interior’ bei Thomas von Aquin*, (1975) 199 pp; Julio Raúl Méndez, *La reditio completa y la ontología del alma en Tomás de Aquino*, Studium, XIII (2010), pp. 381-405.

operativo-cognitiva. El lugar dónde el Doctor Común mejor desarrolla esta cuestión, a nuestro parecer, es el *De Veritate* q. 10, a. 8¹¹.

Reditio operativo-existencial

La *reditio ad seipsum* existencial consiste en aquel acto por el que “el alma de cada uno se conoce a sí solo cuanto a aquello que le es propio”, “es el conocimiento acerca del alma según que tiene ser en tal individuo”, “por este conocimiento se conoce si el alma existe, como cuando alguien percibe que tiene alma”¹². En este contexto Santo Tomás usa numerosas veces el verbo *percipio* para designar este acto intelectual que tiene como objeto al propio sujeto en su vertiente existencial¹³, mientras que para la *reditio* esencial usará verbos más vinculados a la *ratio*. Vale aclarar que este conocimiento no solo se refiere a la existencia del alma, sino también a todo aquello que hay en ella (potencias, hábitos, actos, otros accidentes, el cuerpo - en esta línea podría incluirse el estudio sobre el cuerpo subjetivo o vivido, es decir, entendido como *leib*, no como *körper*-, etc.¹⁴).

Esta primera *reditio* operativa o accidental puede subdividirse, a su vez, en dos: 1. Actual,

“por el cual alguien considera en acto que tiene alma, así digo, que el alma se conoce por sus actos. En efecto, alguien percibe que tiene alma, y vive, y existe, en el hecho de que percibe que siente y entiende y ejerce las otras obras de vida semejantes; de dónde, dice el Filósofo en IX *Ethicorum*: *ahora bien, sentimos ya que sentimos; y entendemos ya que entendemos; y porque sentimos esto, entendemos ya que existimos*. Ninguno percibe que

¹¹ Los principales textos paralelos o cercanos temáticamente son: *In Sent.* I, d. 17, q. 1, a. 5, ad 3; III, d. 23, q. 1, a. 2; *De Veritate* q. 1, a. 9, c.; q. 8, a. 6; *Super De divinis nominibus* c. 4, lect. 7; *SCG* III, c. 46; *Q. D. De anima* a. 16, ad 8; *Sentencia De Anima* II, lect. 6, n. 10; III, lect. 2, n. 1-8; *S. Th.* I, q. 37, a. 1, c; q. 76, a. 1, c; q. 87, a. 1-2 et 4; *Super De Causis* lect. 15.

¹² *De Veritate* q. 10, a. 8, c.

¹³ Por este motivo, entre otros, Jaume Bofill habla del conocimiento de sí como un “sentimiento fundamental”, cf. *Para una metafísica del sentimiento, dos modos del conocer*, Convivium, Estudios Filosóficos, nº1, 1956, pp. 22-53. Ya Malebranche decía que el conocimiento de sí se tiene por “sentimiento”, cf. *Recherche de la vérité*, III, 2ª parte, c. VII. Téngase en cuenta que “lo singular no repugna a la inteligibilidad en cuanto es singular, sino en cuanto es material, porque nada se entiende sino inmaterialmente. Y por esto si existe algo singular inmaterial, como lo es el intelecto, esto no repugna a la inteligibilidad” (*S. Th.* I, q. 86, a. 1, ad 3).

¹⁴ Santo Tomás suele considerar especialmente cómo el alma conoce sus propios hábitos (tanto intelectuales o dianoéticos, como morales, ya sea infusos o adquiridos; también las virtudes teologales o la gracia en general). Por citar un ejemplo: *In Sent.* III, d. 23, q. 1, a. 2, c. Debe tenerse en cuenta que para conocer que existe el alma no es preciso saber primero qué es, mientras que en el caso de los hábitos sí (lo mismo sucede con el intelecto agente: todo hombre sabe que tiene lo que los filósofos llaman “intelecto posible” – “quien entiende experimenta que él es el que entiende” *S. Th.* I, q. 76, a. 1, c.-, pero no intelecto agente, hasta tanto no reflexione en cómo entiende o qué es el entender).

entiende sino por el hecho de que entiende algo: porque entender algo es anterior a entender que entiende; y, por esto, el alma llega a percibir que existe actualmente, por el hecho de que entiende, o siente.”¹⁵

Así, el alma conoce en acto que existe en cuanto entiende que entiende, donde allí el primer “entiende” tiene como objeto a la misma alma en cuanto existente, es decir, como sujeto que está ejerciendo la acción, y el segundo a alguna realidad objetiva distinta al propio sujeto. Primero y directamente conoce su objeto, y secundaria (posterioridad de naturaleza, no temporal) e indirectamente conoce que lo conoce. Esto es lo que Jesús García López llama “conciencia concomitante” –una *reditio* impropia- (un conocimiento connotativo, indirecto, inobjetivo, *in obliquo* y atemático del sujeto en cuanto sujeto) y es la parte existencial, vivencial y subjetiva que acompaña a todo conocimiento humano¹⁶. Es de notar que “la potencia no es llevada con un acto hacia el objeto y con otro hacia su propio acto, sino que con el mismo acto el entendimiento entiende y entiende que él entiende”¹⁷.

2. Habitual:

“así digo, que el alma se ve por su esencia¹⁸, esto es, por el hecho mismo de que su esencia está presente a sí y es potente para pasar al acto de conocimiento de sí misma; [...] para que el alma perciba que existe, y atienda qué se actúa en sí misma, no se requiere algún hábito; sino que para esto es suficiente la sola esencia del alma, que está presente a la mente: en efecto, desde ella salen los actos, en los cuales la misma se percibe actualmente.”¹⁹

¹⁵ *De Veritate* q. 10, a. 8, c. “De un modo, ciertamente, particularmente, según que Sócrates o Platón percibe que él tiene alma intelectual, por el hecho de que percibe que entiende. [...] para tener el primer conocimiento acerca de la mente, es suficiente la misma presencia de la mente, que es principio del acto por el cual la mente se percibe a sí misma. Y, por esto, se dice que se conoce por su presencia.” *S. Th.* I, q. 87, a. 1, c.

¹⁶ Cf. *El conocimiento del yo según Santo Tomás*, Anuario Filosófico, Vol. 4, nº 1, 1971, pp. 99-100.

¹⁷ *In Sent.* I, d. 10, q. 1, a. 5, ad 2. “Con la misma operación entiendo lo inteligible y entiendo que estoy entendiendo” *In Sent.* I, d. 1, q. 2, a. 1, ad 2. Cf. *De Veritate* q. 10, a. 8, ad 9.

¹⁸ Entendiendo “por su esencia” en el sentido de “aquello por lo que algo es conocido”. Así, algo es conocido mediante su esencia porque la misma esencia es aquello mediante lo cual se conoce. No entendiéndolo en el sentido de “la misma cosa conocida”, es decir, cuando es conocido por esencia aquello cuya esencia se conoce (no es conocido por esencia aquello de lo que se conoce no la esencia sino ciertos accidentes suyos). Cf. *De veritate* q. 10, a. 8, c. También debe entenderse aquí que cuando se dice que “algo es conocido por medio de otra cosa”, debe entenderse “en lo que se conoce” (podríamos decir como un signo formal o *in quo*) y no “desde lo que se conoce”, como cuando del conocimiento de una cosa se llega al conocimiento de otra (signo instrumental o *ex quo*). Cf. *De veritate* q. 10, a. 8, ad 9.

¹⁹ *De Veritate* q. 10, a. 8, c. A veces, para designar el carácter habitual de este conocimiento y no actual, Santo Tomás usa el tiempo pasado: “la mente se *conoció* a sí misma”. Cf. *De Veritate* q. 10, a. 8, ad 14; a. 9, ad 2; SCG

La *reditio ad seipsum cognitiva habitualis* no es otra cosa que la misma mente en cuanto presente a sí misma. Es muy cercana a la *reditio ad seipsum entitativa*. La diferencia es la siguiente: en la segunda, se trata del mismo ser de la razón en cuanto potencia espiritual constituida; mientras que en la primera, es el mismo ser de la razón en cuanto inteligible, es decir, el trascendental *verum* aplicado al hombre. El hombre en cuanto inteligible o la inteligibilidad del hombre es la *reditio habitualis*. Esto puede verificarse en el hecho de que para Santo Tomás la *notitia sui* habitualmente considerada es la misma substancia y no un accidente²⁰.

El alma está presente en el hombre de modo natural, entitativo, *quo* o subjetivo (*reditio entitativa et operativa-habitualis*) y de un modo intencional, cognoscitivo, *quod* u objetivo (*reditio actualis* -si bien dijimos que se trata de un conocimiento subjetivo, ya hay cierta objetivación- y, como veremos, la *reditio essentialis*). El fruto de esta presencia del alma, no ya como inteligible (el poder ser entendida en el que consiste la *reditio habitualis*), sino como inteligida (*reditio actualis et essentialis*), es decir, como lo conocido en quien conoce, es lo que Santo Tomás llama el *verbum sui*²¹. En este ensayo no tenemos en cuenta la presencia afectiva o apetitiva del alma a sí misma (cada uno está en sí mismo como lo amado en quien ama, sea este amor ordenado o desordenado), cuyo fruto es la *impressio sui*. Tampoco tenemos en cuenta la *reditio affectiva* en general, salvo quizás la siguiente precisión: existe una mutua *reditio* entre la razón y la voluntad que las mantiene íntimamente ligadas: la razón entiende a la voluntad y todo lo que hay en ella, y la voluntad quiere a la razón y todo lo que hay en ella; una está y precede a la otra, bajo aspectos distintos²².

Este conocimiento “por el que alguien singularmente conoce qué se actúa en su alma” es indubitable (“ninguno erró jamás en el hecho de que no percibiese que vive”)²³. “Según esto,

III, c. 46; *De spiritualibus creaturis* a. 11, ad 1; *S. Th.* I, q. 87, a. 1, ad 1. Excede al trabajo, pero debería hacerse una profundización, en esta línea, de la noción de *memoria spiritualis* según Santo Tomás, para quien no solo es la misma razón como potencia (en cuanto retiene los objetos inteligidos y entiende haber entendido en tal tiempo pretérito), sino también la misma esencia del alma en cuanto habitualmente retenida en sí misma (*S. Th.* I, q. 79, a. 7, ad 1; *De Veritate* q. 8, a. 14, ad 6; q. 10, a. 2, c. et ad sc 2).

²⁰ Cf. *De Veritate* q. 10, a. 8, ad 14.

²¹ Cf. *De Potentia* q. 8, a. 1, c.; q. 9, a. 5, c.; *De rationibus fidei* c. 3; *Compendium Theologiae* I, c. 39.; *Super Eph.* c. 5, lect. 7; *Summa Theologiae* I, q. 37, a. 1, c; *Super Io* c. 1, lect. 1. Este tema es particularmente importante para la cuestión de la *imago Dei*, las misiones invisibles del Hijo y del Espíritu Santo, el segundo modo de presencia divina en el alma mediante la gracia santificante y la inhabitación Trinitaria.

²² Cf. *In Sent.* III, d. 23, q. 1, a. 2; d. 27, q. 1, a. 4, c.; *De Veritate* q. 10, a. 9, ad sc 3; q. 22, a. 12, c. et ad 1; a. 13, c; *S. Th.* I, q. 16, a. 4, ad 1; q. 82, a. 4, ad 1; q. 87, a. 4, c. et ad 1-2; I-II, q. 17, a. 3, ad 3; a. 6, ad 1; II-II, q. 109, a. 2, ad 1; *De Malo* q. 6, ad 18.

²³ *De Veritate* q. 10, a. 8, ad 2.

la ciencia acerca del alma es certísima, en cuanto cada uno experimenta en sí mismo que tiene alma, y que existe en él el acto del alma”²⁴. Pero no es así respecto del conocimiento esencial.

Reditio operativo-esencial

La *reditio ad seipsum* esencial consiste en aquel acto “por el cual se conoce el alma cuanto a aquello que es común a todas las almas”, “es por el cual se conoce la naturaleza del alma” o “qué es el alma”²⁵ (también la naturaleza “de aquellas cosas que están en ella”²⁶). A su vez, se subdivide en dos: 1. Cuanto a la (simple) aprehensión:

“así digo, que la naturaleza del alma es conocida por nosotros por las especies que **abstrahemos** desde los sentidos. En efecto, nuestra alma tiene el último lugar en el género de los intelectuales, como la materia prima en el género de los sensibles, como es patente por el Comentador en III *De Anima*. Pues, así como la materia prima está en potencia para todas las formas sensibles, así también nuestro intelecto posible para todas las formas inteligibles; de dónde, en el orden de los inteligibles es como potencia pura, como la materia en el orden de los sensibles. Y, por esto, así como la materia no es sensible sino por la forma que le sobreviene, así también el intelecto posible no es inteligible sino por la especie sobreinducida. De dónde, nuestra mente no puede entenderse de modo tal que se aprehenda inmediatamente a sí misma; sino que deviene a su conocimiento por el hecho de que aprehende otras cosas; como también la naturaleza de la materia prima se conoce por el hecho mismo de que es receptiva de tales formas. Lo que es patente intuyendo el modo por el que los filósofos investigaron la naturaleza del alma. En efecto, por el hecho de que el alma humana conoce las naturalezas universales de las cosas, percibe que la especie por la cual entendemos, es inmaterial; de otro modo, sería individuada, y así no conduciría al conocimiento universal. Ahora bien, por el hecho de que la especie inteligible es inmaterial, percibieron que el intelecto es cierta cosa no dependiente de la materia; y, desde esto, procedieron a conocer las otras propiedades del alma intelectual. Y esto es lo que dice el Filósofo en III *De Anima*, que el intelecto es

²⁴ *De Veritate* q. 10, a. 8, ad sc 8. Respecto de este tipo de conocimiento versaría el *cogito* cartesiano contra los libertinos eruditos y el agustiniano contra los académicos, con sus respectivas diferencias. Por otra parte, no hay que confundir la “ciencia del alma” con la “ciencia racional”, es decir, la lógica (cf. *De Potentia* q. 7, a. 6, c; q. 7, a. 9, c; SCG IV, c. 11, n. 6; *Q. D. de anima* a. 2, ad 5; *Sent. de Anima* III, lect. 8, n. 19; *S. Th* I, q. 28, a. 4, ad 2; q. 76, a. 2, ad 4; *Sent. Metaphys.* V, lect. 11, n. 7; *Expositio Post. Anal.* I, lect. 1, n. 1-3.)

²⁵ *De Veritate* q. 10, a. 8, c.

²⁶ *In Sent.* III, d. 23, q. 1, a. 2, ad 3.

inteligible, como los otros inteligibles: lo que, exponiendo, dice el Comentador que *el intelecto entiende por la intención en él, como a los otros inteligibles*: intención la cual, ciertamente, no es otra cosa que la especie inteligible. Pero esta intención está en el intelecto como inteligible en acto; pero en las otras cosas no, sino como inteligible en potencia.”²⁷

Existe una identidad intencional entre lo entendido y el que entiende en el acto de entender, de tal modo que el que entiende se hace la forma de lo conocido en cuanto otro. De ahí que para conocerse a sí mismo no hace falta abstraer desde sí la propia forma, sino analizar la naturaleza de la forma ajena que se hace propia. Nuestro intelecto posible es una *tabula rasa* hasta tanto no sea actualizado por la realidad de las cosas mediante esta *species intelligibilis* y solo hasta entonces no puede conocerse. “Todo el conocimiento por el cual el intelecto conoce aquellas cosas que están en el alma, se funda sobre el hecho de que conoce su objeto”²⁸.

Lo primero en el orden del conocer (la *quidditas rei materialis*) es lo último en el orden del ser, y lo primero en el orden del ser (partiendo desde el alma: la misma alma que conoce) es lo último en el orden del conocer: directamente el hombre a través de su alma, potencias, hábitos, especies y actos alcanza al singular real, y por reflexión vuelve desde el objeto, hacia los actos, las especies, hábitos, potencias y la misma esencia del alma. Así como se hallan, según Aristóteles, los ojos del murciélago o la lechuza (las traducciones varían) o, según Platón, del hombre encadenado de la caverna respecto de la luz del sol, así se halla nuestra razón respecto de ella misma²⁹.

A diferencia de la *reditio* existencial, puesto que el propio acto, potencia o esencia no es el objeto formal propio y directo de nuestra razón, con un acto nos extendemos hacia la realidad, de modo primario, y con otro acto distinto volvemos de modo circunflejo a nosotros mismos para entendernos, de modo indirecto³⁰. Se trata ahora de una *reditio* propia, un conocimiento de sí *in recto*, objetivo, temático y directo.

²⁷ *De Veritate* q. 10, a. 8, c.; q. 8, a. 6, c.; *Q. D. De anima* a. 16, ad 8; *S. Th.* I, q. 87, a. 1, c.; *Sentencia De Anima* III, lect. 8, n. 14 et 19; lect. 9, n. 2, 5-8.

²⁸ *In Sent.* III, d. 23, q. 1, a. 2, ad 5.

²⁹ Cf. *In Sent.* I, d. 17, q. 1, a. 4, c.

³⁰ “Uno es el acto por el que el entendimiento entiende la piedra y otro es el acto por el que el entendimiento entiende que él entiende la piedra” *S. Th.* I, q. 87, a. 3, ad 2; “Como quiera que los actos se distinguen por sus objetos, es necesario decir que son diversos los actos que terminan en objetos diversos. De aquí que sean diversos numéricamente el acto por el que se entiende el caballo y el acto por el que se entiende el acto anterior bajo la razón de acto” *In Sent.* I, dist. 17, q. 1, a. 5, ad 4. Cf. *In Sent.* III, d. 27, q. 1, a. 2, sc 4; IV, d. 49, q. 1, a. 1,

2. Cuanto al juicio de la cosa aprehendida, por el que sentenciamos que es como dijimos:

“así se tiene noticia del alma en cuanto *intuimos la inviolable verdad, por la cual definimos perfectamente, cuanto podemos, no cuál sea la mente de cada hombre, sino cual deba ser según las razones sempiternas*, como dice Agustín en el libro IX *De Trinitate*: ahora bien, intuimos esta inviolable verdad en su semejanza, que está impresa en nuestra mente en cuanto conocemos naturalmente algunas cosas como conocidas *per se*, por referencia a las cuales examinamos todas las otras cosas, juzgando acerca de todas las cosas según ellas”³¹

Si la *reditio ad seipsum* según la aprehensión es una *via inventionis*, según el juicio es una *via resolutionis*: se resuelve lo aprehendido acerca de la naturaleza del alma, y lo que hay en ella, en la luz participada y derivada de la Luz divina en la que se contienen las razones de todas las cosas, es decir, la noción máximamente común de ente, los primeros principios especulativos y el intelecto agente. La luz, claridad y evidencia con los que la razón juzga respecto de estas concepciones, es compartida hacia aquellas cosas que no nos resultan tan evidentes, como qué y quiénes somos.

En contraposición a la *reditio* existencial, el conocimiento esencial de sí mismo, saber qué o quién uno es, puede fallar, es “difícilísimo”, pues requiere una “diligente y sutil inquisición” y se adquiere “apenas con gran estudio”³².

Quedan así expuestas, en sus grandes líneas, las principales aplicaciones de la noción de *reditio* a la razón humana y sus distintos órdenes. Para ver el potencial teórico de esta temática, se hace

qc. 2, c; *Quodl.* VIII, q. 9, a. 1, c; *SCG* III, c. 26, n. 10; *Compendium Theologiae* II, c. 9; *Sentencia de Anima* I, lect. 7, n. 16; *S. Th.* I, q. 28, a. 4, ad 2; q. 85, a. 2, c.

³¹ *De Veritate* q. 10, a. 8, c.

³² En orden: *De Veritate* q. 10, a. 8, ad sc 8; *S. Th.* I, q. 87, a. 1, c.; *In Sent.* I, d. 3, q. 4, a. 5, c. “Hay máxima dificultad en el conocimiento del alma, ni se llega a la misma, sino raciocinando desde los objetos a los actos y desde los actos a las potencias.” *In Sent.* I, d. 3, q. 1, a. 2, ad 3. “Algunos son muy curiosos acerca de las cosas exteriores y de los hechos de los demás, porque inquieren los hechos ajenos y son negligentes de lo suyo. Estos son como el ojo que ve a otro y no se ve a sí mismo. En efecto, algunos no quieren creer nada sino lo que ven.” *Homo quidam fecit cenam magnam* pars 3 (*collacio in sero*). “El hombre puede conocer las cosas que son de otro más que las que son propias, por esto, se deleita en la conversación con el amigo incluso más que con sí mismo: aunque el virtuoso conversa deleitablemente consigo mismo” *In Sent.* III, d. 29, q. 1, a. 5, ad 6. “Podemos especular más a los prójimos, que a nosotros mismos; y a sus acciones que a las nuestras, porque el juicio de cada uno decae más en las cosas propias a causa del afecto privado, que tiene hacia sí mismo” *Sententia Ethicorum* IX, lect. 10, n. 12. “El conocimiento de sí mismo es el más grave de todos: pues no solo el ojo, que ve las cosas exteriores, no usa la vista sobre sí mismo; sino también nuestro mismo intelecto, puesto que conjetura el pecado ajeno velozmente, y es lento con respecto a la percepción de los propios defectos.” *Catena in Lc.* c. 6, lect. 10.

simplemente mención de cinco posibles campos a abordar desde esta perspectiva: la *reditio* y el conocimiento intelectual del singular; *reditio* y verdad³³; *reditio*, libertad y el *dominium sui ipsius*³⁴; *reditio*, el conocimiento de las sustancias separadas y el método de la metafísica³⁵ (aquí ingresa el triple movimiento del alma según Dionisio Areopagita³⁶); y *reditio*, acciones inmanentes u operaciones (que vuelven y perfeccionan al mismo sujeto que las realiza) y virtudes (la prudencia vuelve sobre las propias operaciones, la justicia, si bien es *ad alterum*, sin embargo, es *ad seipsum* metafóricamente considerada, la fortaleza y la templanza vuelven sobre las propias pasiones).

Conclusión

El núcleo profundo y superior del ser humano, lo que lo define en su aspecto cognitivo, es decir, la razón humana, es una potencia que supera a toda otra existente en la naturaleza. Por su carácter particular, ella misma es una facultad recogida e íntima. Toda vida humana, toda operación verdaderamente propia del hombre, que brote desde este luminoso secreto de su corazón, deberá ser fiel reflejo de esta interioridad y reflexividad. El hombre se deshumaniza, deja de ser animal *racional*, cuando se exterioriza en una vida epidérmica y superficial. Vivir de modo íntimo y recogido, eso es lo propio del *homo rediens*.

³³ Carmen Segura, *La dimensión reflexiva de la verdad en Tomás de Aquino*, Anuario filosófico, 15 (1982), pp. 271-279; *Verdad, juicio y reflexión según Tomás de Aquino*, Anuario filosófico, 21 (1988), pp. 159-167; Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino*, Cuadernos de anuario filosófico, nº 162 (2003).

³⁴ Cf. Therese Scarpelli Cory, *The reflexivity of incorporeal acts as source of freedom and subjectivity in Aquinas*, Springer International Publishing, Subjectivity and selfhood in Medieval, J. Kaukua and T. Ekenberg (eds.), Switzerland, 2016, pp. 125-141. Hasta donde el autor tiene noticia, esta filósofa de la Universidad de Notre Dame es la que más ha tratado el tema de la *reditio* en Santo Tomás.

³⁵ Lorenzo Vicente Burgoa, *El autoconocimiento y la vía de acceso al conocimiento metafísico según Tomás de Aquino*, Aquinas, Roma, 2002, nº 45, pp. 27-54; Jaume Bofill, *Fuentes, concepto y método de la metafísica*, Obra filosófica, Barcelona, Ariel, 1967, p. 38.

³⁶ Cf. *In Sent.* I, d. 37, q. 4, a. 1, c; *In De divinis nominibus* c. 4, lect. 7; *De substantiis separatis* c. 19, *in fine*; *S. Th.* II-II, q. 179, a. 1, ad 3; q. 180, a. 6, c. et ad 2-3; *Super Psal.* 26, n. 6.