

## LA MEMORIA COMO «AUTOCONOCIMIENTO» Y «AMOR DE SÍ»

Francisca Tomar Romero  
Universidad Francisco de Vitoria (Madrid)

### RESUMEN

En este trabajo se propone una síntesis de la concepción agustiniana trinitaria de la *mens* con la teoría dual de las relaciones intencionales y de los géneros de potencias del alma que profesa la tradición aristotélica. En este sentido, se analiza el conocimiento *existencial* y *esencial* del alma en San Agustín, la «duplex cognitio» en Tomás de Aquino, así como algunas de las aportaciones y claves interpretativas del agustinismo tomista de Jaime Bofill relativas a su concepto de «memoria de sí» o «sentimiento fundamental».

**Palabras clave:** memoria de sí, sentimiento fundamental, San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Jaime Bofill.

### ABSTRACT

This work proposes a synthesis of the Augustinian Trinitarian conception of *Mens* with the dual theory of intentional relationships and the genres of the power of the soul that are true to the Aristotelian tradition. To this end, we will analyse the theory of the *existential* and *essential* soul of Saint Augustine, the *duplex cognitio* of Saint Thomas Aquinas, as well as other important aspects of the Jaime Bofill's Thomistic Augustinism which are relative to his theory of «memoria de sí» (self memory) or «sentimiento fundamental» (essential feeling).

**Key words:** self memory, essential feeling, Saint Augustine, Saint Thomas, Jaime Bofill

### 1. LA TRIDIMENSIONALIDAD DEL ESPÍRITU HUMANO

El esquema agustiniano de la estructura de la *mens* establece que las potencias del alma son tres: memoria, entendimiento y voluntad. Sin embargo, con la irrupción del aristotelismo-tomista en la filosofía de Occidente, se superpuso un nuevo esquema al anterior; un esquema que, al menos en apariencia, constaba de dos miembros (no de tres, como el agustiniano) y reforzaba el papel del entendimiento y la voluntad, mientras que relegaba a la memoria al nivel de la sensibilidad. No obstante, dicha interpretación dual de la estructura de la mente resulta insuficiente, ya que una correcta descripción de la vida interior de la mente exige una revalorización de esta tercera función, la *memoria*, que durante tanto tiempo ha permanecido olvidada.

En este trabajo se propone una síntesis de la concepción agustiniana *trinitaria* de la *mens* con la teoría *dual* de las relaciones intencionales y de los géneros de potencias del alma que profesa la

tradicón aristotélica. En este sentido, recogeremos algunas de las aportaciones y claves interpretativas de Jaime Bofill (1910-1965),<sup>1</sup> quien elaboró una doctrina trinitaria del espíritu, de inspiración agustiniana, la cual consideraba que ya se hallaba presente en la síntesis tomista. Este *agustinismo tomista* asumido por Bofill le llevó a afirmar que «el espíritu compone una maravillosa unidad de estas tres realidades elementales: el pensamiento, el sentimiento y la voluntad».<sup>2</sup> O, lo que es lo mismo, la existencia en el alma de tres tipos de potencias o facultades: la inteligencia, la memoria y la voluntad.

Ciertamente, la *memoria* no figura en el esquema aristotélico de las facultades o potencias del alma, pero ello es debido a que éste tiene en cuenta los modos de *intencionalidad* de la conciencia, su referencia y *apertura* a un *objeto* en el que *terminan* la actividad de pensamiento o de volición. Sin embargo, la *memoria* no posee el *ente* como *término* objetivo, sino como *co-principio* subjetivo de su actividad. De esta manera, la actuación de la memoria no hace surgir un tercer tipo de *objeto*, diferente de los objetos del conocimiento representativo y de la apetición, ya que su función es la de conectar las *esencias* (objeto del entendimiento) y los *valores* (objeto de la voluntad) con la realidad *existente* en la que radican. Así pues, la *memoria* posee una función *existencial*.

Advertimos que esta psicología ternaria de la memoria, inteligencia y voluntad se corresponde con la vieja distinción agustiniana de *modus*, *species* y *ordo*. De esta manera, se establece una perfecta conexión entre ontología y psicología, ya que *memoria*, *intellectus* y *voluntas* constituyen la realización de las tres dimensiones irreductibles del ser, *modus*, *species* y *ordo* a nivel del espíritu.<sup>3</sup> Así, si la *especie* es el elemento conceptualizable, el *orden* es el elemento en virtud del cual se realiza un valor, y el *modo* es el elemento existencial, resulta que esta concepción del ser real como constituido por tres elementos solidarios e irreductibles se corresponde, en el aspecto subjetivo, a una concepción trinitaria de la mente, que se determina por las capacidades de aprehensión. La *esencia* es captada por la *inteligencia*, el *orden* afecta a la *voluntad*, mientras que la *memoria* nos da la *existencia* del objeto como aquello que está presente.

## 2. CONOCIMIENTO EXISTENCIAL Y ESENCIAL DEL ALMA EN SAN AGUSTÍN

Tal y como analizaremos en el próximo epígrafe, Santo Tomás distingue, en las *Quaestiones Disputatae De Veritate*, una «duplex cognitio»: la intelección esencial y la percepción intelectual de la existencia de la mente o alma humana. En el *De Trinitate* San Agustín también distingue y contrapone dos modos totalmente distintos de autoconocimiento o conocimiento del alma por sí misma<sup>4</sup>:

1 Para una síntesis sobre la figura y pensamiento de este filósofo catalán contemporáneo, véase: Tomar, F., *Persona y amor. El personalismo de Jaime Bofill*, Barcelona, P.P.U., 1993.

2 Bofill, J., «Para una metafísica del sentimiento», en ídem, *Obra filosófica*, Barcelona, Ariel, 1967, p. 135.

3 «*Modus* deviene la dimensión trascendental del ente en virtud de la cual es co-principio, con la mente, de su actividad intencional, uniéndose como actualidad de la memoria; *species*, aquella en virtud de la cual el ente deviene término de intencionalidad, en tanto que actualidad del *intellectus*; *ordo*, en tanto que lo es de la *voluntas*» (Bofill, J., «D'una teoria de l'acte a una teoria de la relació interpersonal», en ídem, *Obra filosófica*, op. cit., p. 221; Cf. «Note sur la valeur ontologique du sentiment», en ídem, *Obra filosófica*, op. cit., p. 71).

4 «Todo hombre, atento a lo que en su interior *experimenta*, expresa de una manera su mente al hablar y de otra muy diferente *define* lo que es la mente, sirviéndose de un conocimiento general o específico. Y así, cuando uno me habla de su propia mente y me dice que comprende o no comprende esto o aquello, o que quiere o no quiere esto o lo otro, lo

El primer conocimiento es un *percibir* por el que se constata intelectualmente el ser del alma; es, por tanto, un *conocimiento existencial*. Es un conocimiento íntimo, por el que cada cual «experimenta» su alma en sí mismo. No es, por ello, conceptualizable, ni definible, por lo que no se puede comunicar. Se trata de una «experiencia» individual, que puede intentar expresarse, pero sin que llegue al otro en su mismo ser, quien solamente puede *creer* o no en el testimonio que se le transmite.

En cambio, por el segundo conocimiento, se da una *definición* de la esencia o naturaleza del alma; es, por esto, un *conocimiento esencial*. Proporciona una «definición» de lo que es el alma, y se extiende universalmente a todos los hombres. Es, por consiguiente, *comunicable* a los demás, que pueden aceptarlo o no.

Ambos conocimientos, existencial y esencial, se dan en un «ver», es decir, en un *acto cognoscitivo intelectual*. Pero el existencial es un ver en uno mismo, y lo que ve en sí mismo es algo propio, algo que se experimenta interiormente. Se trata, por tanto, de un *conocimiento presencial*. Por el contrario, el conocimiento esencial es un ver en la verdad, se da una *intelección del alma*, que es así conocida como algo entendido, como una esencia. Precisamente por ello, puede denominarse *conocimiento esencial*.<sup>5</sup>

Así pues, siguiendo a San Agustín, debemos distinguir entre un conocimiento existencial y particular del alma, y un conocimiento esencial y universal. No obstante, aunque este último proporcione un conocimiento universal del alma, no puede surgir desde la generalización del existencial individual. La intelección esencial, siendo un conocimiento del alma en tanto que esencia, debe facilitar un contenido *inmutable y eterno*; y la experiencia existencial del alma, en tanto *fáctica* e individual, es de algo sujeto al cambio, *mutable y temporal*. Según San Agustín, por poseer estas características, la intelección esencial del alma no es *inmediata*, como lo es, en cambio, la percepción existencial individual; sino que debe obtenerse a partir de la verdad, que es el medio en el que es visto o aprehendido lo conocido.

La inmediatez de la percepción intelectual del alma por sí misma, aunque no permite que se dé una definición universal de la misma alma, hace imposible que alguna persona no la haya experimentado y afirmado. Se trata, por tanto, de una *experiencia universal*, si bien no es un conocimiento de algo universal. Por el contrario, en la intelección del alma se obtiene un conocimiento de la misma que es universal, en cuanto es aplicable a la naturaleza de toda alma; pero, como no se da inmediatamente, sino que es fruto de investigaciones filosóficas, no hay un acuerdo universal.

Así, mientras que se ha coincidido universalmente en el conocimiento existencial del alma, se han dado, por el contrario, diferentes definiciones o concepciones de su naturaleza. Este hecho confirma, según San Agustín, la no inmediatez del conocimiento esencial del alma.<sup>6</sup> Por otra parte, San Agustín declara que sería absurdo aceptar la hipótesis de que el conocimiento existencial individual se obtiene mediante el conocimiento de otras almas. Tampoco es válido sostener que sólo conoce a las otras almas, de la misma manera que en la visión ocular el ojo ve a los demás ojos y no a él

---

creo; mas cuando de una manera general o específica dice la verdad acerca de la mente humana, reconozco y apruebo» (San Agustín, *De Trinitate*, ix, 6, 9).

5 Cf. ídem, *Confesiones*, xii, 25, 35.

6 «No todas las mentes creyeron ser aire, pues unas se tenían por fuego, otras por cerebro, otras por otros cuerpos y algunas por otra cosa, según recordé poco antes; pero todas conocieron que existían, vivían y entendían» (San Agustín, *De Trinitate*, x, 10, 13).

mismo; porque la comparación en este caso no es posible. El conocimiento de la visión no es por la misma visión, que tiene sólo por objeto a los cuerpos externos, sino por el conocimiento.

En cambio, el conocimiento del alma es por la misma alma; porque «percibe la mente mediante los sentidos del cuerpo las sensaciones de los objetos materiales, y por sí misma los incorpóreos». El alma necesita del cuerpo para llegar a lo material, pero siendo ella incorpórea puede conocerse a sí misma.

Por ello, finalmente concluye San Agustín que el alma por su misma espiritualidad se conoce directamente, aunque sólo en el ámbito de lo fáctico existencial: «en consecuencia, se conoce a sí misma por sí misma, pues es inmaterial». <sup>7</sup> Sin embargo, por su mera inmaterialidad no se conoce en la línea esencial, ya que para conocer su naturaleza necesita algo más que sí misma, otro medio que es la verdad, en donde se contempla.

La *inmaterialidad* del alma explica, por tanto, no sólo que sea cognoscente, sino también cognoscible de modo inmediato, tal como ocurre en su propio conocimiento existencial. Sin embargo, a pesar de su inmediatez, pues la percepción de la existencia del alma surge de su mismo ser, es posible encontrar un cierto proceso. Ello no es incompatible con el carácter inmediato de este conocimiento, porque es un paso basado en *dos dimensiones* de la misma alma: la «mente» y la «noticia».

Recordemos que, junto a esta trilogía de *memoria, intellectus y voluntas* como funciones del espíritu, San Agustín también estableció la tridimensionalidad substancial de su esencia. De esta manera, el espíritu estaría constituido por una unidad substancial de tres dimensiones: *mens, notitia y amor*. La *mente* expresa la misma entidad o naturaleza del alma. La *noticia* es toda el alma también pero significa la autoconciencia de sí o explicitación de la presencialidad entitativa de la mente misma. El *amor* es el amor que se tiene el alma a sí misma. <sup>8</sup>

La respectividad de la mente y su noticia explican el proceso por el que se conoce el alma de un modo inmediato, en su conocimiento existencial; pero hay que aclarar por qué el alma no tiene siempre conciencia de su propio ser.

Este problema se lo plantea San Agustín partiendo del hecho que el alma busca conocerse: lo que supone que tiene de sí misma algún conocimiento previo, pues no se puede buscar algo si se ignora por completo. <sup>9</sup> Pero, por otro lado, si busca conocerse es que se ignora, que no se conoce. Por tanto, a la vez *se conoce y se ignora*. <sup>10</sup>

Para resolver esta contradicción San Agustín empieza indicando que la explicación de que se dé tal conocimiento está en la *presencia* del alma a sí misma. <sup>11</sup> La conciliación entre la presencia del alma y su ignorancia, que hace que «la mente no se busque como si estuviera ausente de sí misma», <sup>12</sup> la encuentra San Agustín en la misma *presencia*, porque ésta tiene *dos formas*: el alma está presente a sí conociéndose o pensándose. <sup>13</sup>

7 Ibid., ix, 3, 3.

8 Cf. Forment, E., *Lecciones de metafísica*, Barcelona, P.P.U., 1992, pp. 153-161.

9 «Es, por consiguiente, imposible un desconocimiento absoluto del yo, porque si sabe que no sabe, se conoce, y si se ignora que se ignora, no se busca para conocerse. Por el mero hecho de buscarse, ¿no prueba ya que es para sí más conocida que ignorada?. Al buscarse para conocerse, sabe que se busca y se ignora» (San Agustín, *De Trinitate*, x, 3, 5).

10 «Y si conoce lo que busca y se busca a sí misma, se conoce. ¿Por qué, pues, busca aún?» (Ibid., x, 4, 6).

11 Cf. Ibid., X, 9, 12; xiv, 6, 8.

12 Ibid., xiv, 11, 14.

13 La diferencia entre *conocer* («noscere») y *pensar* («cogitare») San Agustín la expone con el ejemplo del hombre que sea médico y sepa la gramática; por tanto, que conozca a la vez una y otra ciencia. Cuando actúa como médico pien-

Al aplicar esta distinción al conocimiento del alma aparecen los dos modos de presencialidad: «Las cosas, empero, que se conocen de tal suerte que nunca es posible olvidar, por estar siempre presentes y pertenecer a la misma naturaleza del alma, (...) aunque siempre se conocen, no siempre pensamos en ellas».<sup>14</sup> La noticia del alma, igual que las otras dos dimensiones, «existen en el alma, y, cual si ovilladas estuviesen, se desenvuelven y se dejan percibir».<sup>15</sup> La noticia, que se tiene por la presencia del alma, está oculta en la misma, de manera que está como replegada, y para ser plena necesita ser desenvuelta, lo que ocurre cuando el alma se piensa.

La mente, por consiguiente, siempre está conociéndose, pues constantemente es presente a sí misma por sí misma; pero este conocimiento, respecto al que se da en el pensar, que es una presencia más plena, es una ignorancia y su presencia una ausencia: «Resta, por consiguiente, decir que su mirada es algo que pertenece a su misma naturaleza, y, cuando piensa en sí misma, vuelve a su presencia, no mediante un movimiento espacial, sino por una conversión inmaterial. Mas, cuando no se piensa, ciertamente no está ante su vista ni informa su mirada; no obstante, se conoce como si ella fuera para sí su memoria».<sup>16</sup>

A este primer modo de presencialidad, que es ambivalente por ser también una ausencia, San Agustín lo denomina *memoria*, pero no tomando este término en el sentido de facultad del recuerdo, sino en otro más general. La memoria es, para San Agustín, no sólo la capacidad de retener lo ya conocido, sino el alma misma constituida por la unidad de sus tres dimensiones: mente, noticia y amor, que posibilita, por tanto, todo tipo de recuerdo.

Además, la memoria es la unidad originaria de la que se despliega la actividad inmanente del alma, que también es una trinidad: la memoria, la inteligencia y la voluntad. Porque de la memoria nace la inteligencia, y de ella, por medio de la inteligencia, emana la voluntad; si bien esta memoria muchas veces es ignorada por confundirse con la inteligencia.

La actividad del *pensar*, para San Agustín, es propia de la inteligencia, que emana de la memoria, y, por ello, consiste en extraer lo que está latente en la misma memoria, como conocido y no pensado, y expresarlo en la palabra interior o «noticia amada».<sup>17</sup> La memoria en acto es precisa-

sa en la medicina y no en cuestiones gramaticales, lo que no impide que siga conociendo la gramática, aunque en aquel momento no piense en ella (Cf. San Agustín, *De Trinitate*, x, 4, 6). Más adelante lo explica con este otro ejemplo: «Mas decimos con plena verdad: 'Este a quien ahora oímos disputar sobre geometría es un músico consumado, pues recuerda este arte, lo comprende y lo ama; pero, aunque lo conozca y ame, ahora no piensa en él, sino en la geometría, sobre la cual al presente disputa'. Este ejemplo nos da a conocer la existencia en los repliegues de la mente de ciertos conocimientos de algunas cosas que, en cierto modo, salen a la superficie y se sitúan con mayor claridad bajo la mirada del alma cuando en ella se piensa» (Ibid., X, 7, 10).

14 Ibid., x, 5, 7: «Siendo una cosa no conocerse y otra no pensarse (de un sabio versado en muchas disciplinas no decimos que ignore la gramática si, por tener el pensamiento ocupado en la medicina, no piensa en ella), siendo, repito, una cosa ignorarse y otra no pensarse».

15 Ibid., xiv, 7, 9.

16 Ibid., xv, 15, 25.

17 «La memoria, para San Agustín, no se define por su carácter no actual y sólo habitual; pero esto no es así sólo en razón de una ausencia de terminología aristotélica, sino por una razón más decisiva. Porque la memoria en acto es precisamente la noticia de sí expresada por el pensamiento por el que la mente se entiende a sí misma» (Canals Vidal, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, P.P.U., 1987, pp. 471-472). La memoria es, por tanto: «la mismidad substancial del espíritu cuyo acto es la autoconciencia o *memoria de sí mismo* y de la que brotan —como el Hijo o el Espíritu Santo del Padre— la palabra del corazón, expresada por la inteligencia pensante, y el nexo de la voluntad, que brota de la mente mediante la palabra» (Ibid., nota 37, p. 472). Puede decirse que: «Memoria es la dimensión de autopresencia íntima del espíritu, de la que surge la inteligencia pensante» (Ibid., p. 472).

mente la noticia de sí expresada por el pensamiento por el que la mente se entiende a sí misma. La memoria es, por tanto, la mismidad substancial del espíritu cuyo acto es la autoconciencia o *memoria de sí mismo*; es la dimensión de autopresencia íntima del espíritu, de la que surge la inteligencia pensante.

Por tanto, puede llamarse *memoria de sí* (alma, que está presente a sí, pero que aún no es consciente de su permanente presencia, porque «así como en las cosas pretéritas se llama memoria a la facultad que las retiene y recuerda, así, con relación al presente, cual lo está la mente para sí misma, se puede llamar sin escrúpulo memoria a la facultad de estar presente a sí misma, para poder por su propio pensamiento conocerse y puedan así las dos realidades ser por el amor vinculadas».<sup>18</sup> La memoria es lo que permite traer a la atención de la mente algo que se retiene oculto y que es temporalmente pretérito; pero en la memoria de sí la mente guarda la permanencia de su ser, que es algo siempre presente, y, por tanto, tiene una presencialidad entitativa, que gracias a la misma memoria puede hacerla consciente.

Por tener esta memoria de sí, el alma puede conocerse e ignorarse a la vez en su *noticia conocida*, la que tiene en cuanto se conoce y no se piensa. Se conoce porque en la memoria está su presencia, y, al mismo tiempo, se ignora porque su recuerdo, en tanto que es y no deja de ser, no es consciente. Cuando al pensarse se acuerda de sí, entonces su noticia no es sólo *autoconocimiento* sino también *autoconciencia* de sí, ya que su recuerdo entitativo se hace explícito. Es sólo en el nivel de pensarse cuando se es consciente del nivel más básico del conocer.<sup>19</sup>

Cuando el alma intenta pensarse a sí misma, para conocerse, pretende saber lo que ella es, conocer su esencia. Al tomarse como objeto de su conocimiento, buscando conocer su naturaleza, entonces su presencia de sí se le hace consciente, pero en la línea existencial, de manera que se percibe existir. En el momento que el alma se piensa a sí misma le acompaña una patentización de su existencia, de la que ya el alma conocía de otro «cierto modo», es decir, no consciente, por permanecer y estar presente a sí misma.

El conocimiento existencial del alma, plenamente manifiesto, no se da, por consiguiente, sin el conocimiento esencial, ya que en el buscar pensarse del alma le acompaña la percepción intelectual de su existencia. Pero la relación entre ambos conocimientos es más compleja, porque el alma no podría buscarse si no tuviera una noticia previa de sí, si no fuera presencia permanente de sí. Es más, el mismo conocimiento existencial que aparece acompañando a la búsqueda del esencial sirve para encontrar la *esencia del alma*.<sup>20</sup>

La mente al buscarse, o intentar conocerse, en realidad ya se conoce. Pero este conocimiento es existencial y no se tiene conciencia de él, porque se debe a la presencia del alma a sí misma en la memoria de sí. Sin embargo, la mente se busca como esencia, quiere saber lo que es. Su buscarse es cogitativo porque no se puede afirmar que se conoce algo verdaderamente si no se comprende su naturaleza. Por consiguiente, si se afirma que la mente se conoce realmente, tendrá que cono-

18 San Agustín, *De Trinitate*, ix, 4, 5.

19 Santo Tomás, al profundizar en esta metafísica del espíritu, que asumió plenamente, precisó estas distinciones con las de *acto* y *potencia*, que no es utilizada por San Agustín. Pudo así solucionar el problema de que el alma no siempre se conozca conscientemente en su existir, a pesar de su constante presencia, caracterizando a la noticia conocida como un conocimiento *habitual*, y a la que se da en el pensar como *actual*.

20 Cf. San Agustín, *De Trinitate*, x, 10, 16.

cerse como esencia. Este conocimiento es posible, pues el alma puede estar cierta de su naturaleza, porque posee la certeza de su existencia, cuando su noticia de la memoria se explicita al pensarse el alma. Lo prueba San Agustín advirtiendo que el alma sólo puede ser aquello de lo que *está cierta*. Cuando piensa en lo que es auténticamente está cierta de su conocimiento, lo que no ocurre al pensar lo que no es. Apartado todo aquello que el alma no es, pues no está cierta de ello, le queda tan sólo aquello de lo que sí lo está: su propio conocimiento existencial.<sup>21</sup>

Así pues, al buscarse la mente no sólo se percibe existencialmente, sino que gracias a este conocimiento existencial, que le da una absoluta certeza, puede conocer su esencia como la substancia que se conoce a sí misma como existente, y de este conocimiento también está cierta. Al pensarse la mente es consciente de su existencia, y, por ello, descubre, además, que este conocimiento existencial es una dimensión de sí misma, y que, por tanto, constituye su esencia. Su esencia, por tanto, es su *autoconocimiento existencial*.

Este conocimiento de la esencia del alma no supone que San Agustín lo haga derivar del conocimiento existencial, porque pertenecen a órdenes distintos. Según su explicación, al pensarse, al alma le acompaña la percepción de la autoconciencia de su existir, y, gracias a ella, en una línea distinta, puede saber que es una entidad que es autoconciencia; pensamiento que requiere ya la visión en la verdad y la necesaria iluminación divina.

Esta experiencia del alma de su existencia, que se vuelve consciente no sólo al pensarse el alma, sino en cualquier modalidad del pensar, no sólo es *inmediata*, sino también *indubitable*. Se trata de una certeza que se experimenta no sólo como certidumbre de existir, sino también de vivir y de entender. Porque el ser del hombre hace que no sea un mero existente, sino que abarca los tres grados de ser: existir, vivir y entender.

### 3. «DUPLEX COGNITIO» EN SANTO TOMÁS

Deudor tanto de la concepción aristotélica de la naturaleza humana, como de la doctrina agustiniana sobre la intimidad de nuestro ser, Santo Tomás trata especialmente del conocimiento del propio yo en el *De Veritate*,<sup>22</sup> donde distingue una «duplex cognitio»: la intelección esencial del alma y la percepción intelectual de su existencia.

El Aquinate afirma que se da en el hombre una experiencia inmediata del espíritu que consiste en que cada hombre percibe que existe, que vive y que entiende, al percibir de modo íntimo sus actos espirituales. Esta percepción del alma es individual y anterior a toda abstracción, pues está ya habitualmente dispuesta para su conocimiento. Así, en la misma alma, con anterioridad a la recepción de las formas, a la iluminación de las imágenes, y al mismo acto de intelección, se encuentra una disposición para conocerse conscientemente, se tiene un conocimiento «habitual».<sup>23</sup>

21 Cf. *Ibid.*, X, 10, 16.

22 Cf. Santo Tomás, *De Veritate*, q. 10, a. 8 y 12.

23 «Hay que decir que nuestro entendimiento no puede conocer nada en acto con anterioridad a la abstracción de las imágenes ni puede tampoco poseer un conocimiento habitual de las cosas distintas de sí misma, a saber, de las que no existen en él, antes de tal abstracción, pero su esencia le es presente e innata, de modo que no necesita recibirla de las imágenes..., y así la mente, antes de que abstraiga de las imágenes, tiene conocimiento habitual de sí misma, por el que puede percibir que existe» (Santo Tomás, *De Veritate*, q. 10, a. 8, ad. 1).

Este conocimiento habitual del alma en sí misma consiste en la substancia espiritual de la misma, que por su propia esencia está dispuesta para poseer conscientemente su ser. Por esto, indica Santo Tomás que «también San Agustín (*De Trinitate*, IX, 4) dice que el conocimiento por el que la mente se conoce a sí misma es inherente al alma como su propia substancia».<sup>24</sup> Ello se explica porque el conocimiento singular del alma existente, como se ha dicho, es una posesión íntima de la misma alma, que se constituye por la presencia del alma al ser sujeto de sus actos, que en ellos se percibe a sí misma actualmente.

Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, sostiene que «del alma pueden tenerse dos conocimientos».<sup>25</sup> El conocimiento por el que cada hombre conoce que existe no es un conocimiento sensible sino intelectual, pero no es una «intelección», ya que no consiste en entender el alma, o el hombre en cuanto ente psíquico, en su esencia. No obstante, por no ser una intelección objetiva, no hay que creer que sea como una «intuición» intelectual, porque ello implicaría que la esencia del alma sería evidente para sí misma, lo que patentemente no es así. Por consiguiente, este conocimiento existencial del alma no es una intuición intelectual, como tampoco es una intelección objetiva, pero sin embargo, es una experiencia o percepción inmediata de la mente misma. De manera que es un conocimiento que en cuanto a su contenido es inteligible y singular, y en cuanto a su modo, perceptivo e inmediato.

Por el contrario, en el conocimiento esencial del alma, los conceptos obtenidos no se forman de una manera inmediata, sino, como explica Aristóteles, a través de una investigación que parte de la naturaleza de los objetos para conocer la naturaleza de los actos, y a partir de estos la de las facultades, y desde éstas a la substancia del alma. Por ello, en este conocimiento esencial es posible el error o la duda, dado que no es evidente, y necesita de un proceso discursivo basado en una reflexión de las actividades intelectuales del alma. En cambio, en cuanto al conocimiento existencial del alma, se da siempre una certeza que tiene unas características muy peculiares, porque no está fundada en la aprehensión de una esencia, sino en la percepción inmediata de su propio ser.

Explícitamente afirma Santo Tomás de este conocimiento, que tiene cada hombre de su alma existente, que: «nadie puede pensar que él no existe, asintiendo a este juicio, pues en el *acto mismo de pensar algo, percibe que existe*».<sup>26</sup> En el juicio, en que se afirma la propia existencia, no se da una evidencia objetiva, de manera que de su negación no resulta algo incompatible con el principio de no contradicción, porque es contingente. Sin embargo, tiene una evidencia privilegiada, porque constituye a la conciencia en acto, ya que el hombre al «pensar algo percibe que existe», es decir, la percepción de la existencia del yo pensante está radicalmente implicada en todo pensamiento en acto.

Pero el hombre no tiene siempre conciencia actual de su propio ser, sino solamente en cuanto está pensando. Por su esencia, el alma no se experimenta siempre en su existir, porque, por su esen-

24 Ibid., q. 10, a. 8, ad. 14.

25 «Del alma pueden tenerse dos conocimientos, como dice San Agustín (*De Trinitate*, IX, 4), uno por el que se conoce sólo el alma de cada uno en cuanto a lo que le es propio; otro por el que el alma es conocida en cuanto a lo que es común a todas las almas. El conocimiento que se tiene del alma en cuanto de lo que es común a todas las almas es un conocimiento de la 'naturaleza' del alma; el que tiene de su alma cada uno en cuanto a lo que le es propio, es el conocimiento que cada uno tiene de su alma, según que tiene ser en sí mismo como tal individuo. Y así por este conocimiento se conoce si existe el alma, como cuando alguien percibe que tiene alma; en cambio, por el otro conocimiento se sabe qué es el alma y cuáles son sus propiedades» (Ibid., q. 10, a. 8).

26 Ibid., q. 10, a. 12, ad. 7.



cia, tampoco existe siempre en acto de entender, sino que, por su misma esencia, está destinada a informar su entendimiento con la recepción de las formas a través de su sensibilidad, y así ejercer la intelección de una manera actual. Al ejercitar las operaciones propias de la vida humana, el alma percibirá intelectivamente no sólo su existencia, sino también su vida y sus mismas operaciones.<sup>27</sup>

Respecto a la intelección de las esencias de las cosas, el alma necesita recibir algo de fuera, porque se encuentra solamente en potencia de conocimiento. En cambio, respecto al conocimiento de sí misma, tiene una disposición permanente, parecida a la de un hábito cognoscitivo, con anterioridad a toda intelección. Pero, para que se actualice esta disposición, es necesaria la actuación de sus operaciones; no obstante, éstas no constituyen el conocimiento de sí mismo, basta para ello la sola presencia del alma. Además, este conocimiento de sí, en el alma humana, no es una intelección, una evidencia objetiva de su esencia, sino solamente una *percepción intelectual* de su existencia.<sup>28</sup>

Este conocimiento habitual del alma en sí misma, por el que tiene una experiencia existencial de sí, que es el modo de autoconciencia de la mente humana, está constituido, al igual que en las otras sustancias espirituales, por la subsistencia en sí de la mente, propia de una sustancia inmaterial. Siempre, por tanto, la *autoconciencia*, la *subsistencia* en sí mismo y la *inmaterialidad* coinciden.

En síntesis, vemos que Santo Tomás, al profundizar en la metafísica agustiniana del espíritu, que asumió plenamente, precisó sus distinciones con las de *acto* y *potencia*, que no son utilizadas por San Agustín. Pudo así solucionar el problema de que el alma no siempre se conozca conscientemente en su existir, a pesar de su constante presencia, caracterizando a la noticia conocida como un conocimiento *habitual*, y a la que se da en el pensar como *actual*.

En la explicación de Santo Tomás, el conocimiento habitual existencial no es idéntico al de los hábitos cognoscitivos del entendimiento, en donde los conceptos «están allí de un modo intermedio entre la potencia y el acto, o sea, en hábito, y entonces el hombre puede entender cuando quiera».<sup>29</sup> No lo es, porque no se refiere a conceptos; no está en la línea esencial. Sin embargo, tiene una semejanza con él, en cuando también en el cognoscente hay lo necesario para su actualización, pues el alma por su misma presencia tiene una disposición para conocerse conscientemente en su existir. Por esto, el Aquinate lo define como conocimiento habitual, que se actualiza al estar en acto de entender.

San Agustín está muy cerca de esta solución, e incluso hay un momento en que parece que la ha encontrado. Por ejemplo, cuando dice que el alma «busca lo que falta a su conocimiento, como se busca habitualmente un recuerdo olvidado, aunque no totalmente; pues al despertar el recuerdo reconocemos ser el mismo que buscábamos».<sup>30</sup> No obstante, abandona este camino y declara sinceramente que: «no puedo comprender cómo la mente, cuando no se piensa, no está en su presencia, siendo así que nunca puede estar sin ella, como si ella fuera una cosa y otra la mirada que ella tiene de sí misma».<sup>31</sup>

27 «Respecto al conocimiento actual, por el que alguien considera que él tiene actualmente alma, digo que el alma se conoce por sus actos. Porque en esto percibe alguien que tiene alma y que vive y que existe, en que percibe que él siente y entiende y ejerce otras operaciones vitales semejantes. Y, por esto, dice Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, ix, 9): 'En el hecho de que nosotros sentimos que sentimos y entendemos que entendemos, sentimos y entendemos que nosotros existimos'. Pero nadie percibe que entiende sino porque entiende algo, porque es primero entender algo, que percibirse como inteligente, y así el alma alcanza a percibir actualmente que existe, por cuanto entiende y siente» (Ibid., q. 10, a. 8).

28 Cf. Canals Vidal, F., «Verdad trascendental y subsistencia espiritual en Santo Tomás», en *Convivium* (Barcelona), 46 (1975), pp. 107-129.

29 Santo Tomás, *De Anima*, a. 15, a. 17.

30 San Agustín, *De Trinitate*, x, 4, 6.

31 Ibid., xiv, 6, 8.

#### 4. LA MEMORIA EN JAIME BOFILL

En un cierto pasaje de las *Quaestiones Disputatae De Veritate*,<sup>32</sup> Santo Tomás establece, a partir de la noción de objeto en general, la existencia en el alma de dos y sólo dos géneros supremos de *facultades* que denomina, siguiendo a Aristóteles, *cognoscitivum* y *appetitivum*. En el vértice de ambos géneros (es decir, al nivel de aquella *mens* agustiniana en razón de la cual el sujeto anímico se caracteriza como *Persona*) están, respectivamente, la *intelligentia* y la *voluntas*.<sup>33</sup>

Ante esta conclusión, y teniendo en cuenta que, al tratar el tema de la *memoria*, Bofill cree recuperar una tesis del agustinismo tomista, no podemos menos que preguntarnos, al igual que hace dicho autor: «¿qué se hace de la memoria agustiniana en la filosofía de Santo Tomás?» (Ibid.). El propio Bofill responde a esta pregunta remitiéndonos a la Cuestión *De Mente*,<sup>34</sup> donde el Aquinate nos habla de una *duplex cognitio* al distinguir, en el seno mismo del entendimiento, una doble función: En primer lugar, una función *representativa* o *enunciativa* (entendimiento *pensante*) que alcanza al *ens* como objeto. En segundo lugar, una función de *conciencia* (entendimiento *sentiente*) en razón de la cual es alcanzado el *yo*, no como *objeto* (lo cual únicamente es posible por reflexión) sino, al contrario, como *principio de la actividad intelectual*; y con él, aquellos otros entes que lo modifican existencialmente, irrumpiendo en el ámbito *situacional*, no *objetivo*, de la *experiencia*.

El filósofo barcelonés concluye que llamaremos *intelligentia* a la primera función o «función de objetividad que constituye la relación de conocimiento en orden a su término», mientras que llamaremos *memoria* a la segunda, es decir, a «la función de presencialidad que se implica en esta relación cognoscitiva misma, considerada en orden a su principio».<sup>35</sup> Así pues, esta tercera facultad agustiniana de la memoria es recogida por Santo Tomás como *autoconocimiento*. Por consiguiente, la memoria no es tanto una facultad particular del sujeto, sino una facultad general de *autopresencia*; es decir, la constancia del sujeto psíquico en su identidad consigo mismo en el transcurso del tiempo, como principio de su actividad y soporte de su devenir.<sup>36</sup>

La memoria aparece para Bofill como la *facultad de sentirse a sí mismo*, proporcionándonos un conocimiento perceptivo del alma como existente (y por tanto, como principio de actividad intencional). En este sentido, la memoria es una compleja función mental que no puede reducirse, ni siquiera en su nivel sensible, a una simple *referencia al pasado como pasado*. Dicha caracterización sería incompleta, ya que lo fundamental en la actividad de la memoria no es que aquello que ella retiene no sea ya presente a la percepción, sino al revés: que siga siendo presente al sujeto un hecho que no le impresiona ya a nivel sensorial y perceptivo. Por otra parte, sería, no ya incompleto, sino incorrecto, el considerar la memoria como una referencia al pasado como pasado que se

32 Santo Tomás, *Quaestiones Disputatae. De Veritate*, xxii, a. 10.

33 Cf. Bofill, J., «Ontología y libertad», en ídem, *Obra filosófica*, op. cit., p. 99.

34 Santo Tomás, *Quaestiones Disputatae*, xxii, a. 8.

35 Bofill, J., «Ontología y libertad», en ídem, *Obra filosófica*, op. cit., p. 99.

36 «Dans l'âme, en effet, la loi structurelle de l'être se retrouve, pour autant que l'âme possède une triplicité de facultés: *memoria*, *intellectus* et *voluntas* qui correspondent au *modus*, *species*, *ordo*. Il n'est pas besoin ici d'insister sur les notions d'*intellectus* et de *voluntas*; mais peut-être il sera opportun de rappeler que *memoria* n'est pas tant, ici, une *faculté* particulière du sujet, que la *faculté générale d'auto-présence*, la constance du sujet psychique dans son identité avec soi-même au cours du temps, comme principe de son activité et support de son devenir» (Bofill, J., «Note sur la valeur ontologique du sentiment», en ídem, *Obra filosófica*, op. cit., p. 71).

actualiza por la fijación, conservación y reviviscencia de escenas e imágenes. Esto es así debido a que hemos de distinguir entre la actividad *memorativa* y la *imaginación*. Esta última es, a nivel sensible, una función *representativa* y realiza asociaciones, síntesis, unidades *formales*. La memoria, en cambio, sólo se refiere a imágenes indirectamente, en la medida en que su actividad se despliega sinérgicamente con la de la imaginación. El acto de la memoria se perfecciona, no en la referencia intencional a una *forma*, sino en la estabilización de un *sentimiento*; sentimiento que no ha de entenderse aquí como un estado afectivo, sino como un *sentir la presencia* de las cosas por la inmutación que, en virtud de esta presencia misma, producen en el sujeto.<sup>37</sup>

Bofill califica el *acto de la memoria* como *memoria de sí*, *sentimiento*, o *sentimiento fundamental* y concibe a éste como aquella nueva dimensión del sujeto que actúa como puente entre el conocimiento y la voluntad.<sup>38</sup> Si bien la concepción bofilliana del *sentimiento* será posteriormente abordada, de momento destacaremos que el sentimiento se podría definir como el modo en que el *ser* se manifiesta a la *memoria* del sujeto, como el modo en que el ser toma conciencia de sí y se pone a sí mismo como puro sujeto. De esta manera, «el *yo*, principio subjetivamente unificante de la propia vida, se manifiesta, como tal, al nivel de la *mens* como *sentimiento*: principio indiferenciado de conocimiento y de tendencia, pero al propio tiempo complemento necesario de ambos».<sup>39</sup>

Esta «memoria de sí» o *sentimiento*, núcleo central de la conciencia, es la autoconciencia, o mismidad, que pertenece al ser del espíritu. Por la memoria de sí, el espíritu se posee. Por poseerse puede tener: el presente de las cosas pasadas, que es la reminiscencia; el presente de las cosas futuras, que es la expectación; y el presente de lo presente, que es la conciencia del ahora. Tal dimensión del espíritu, sujeto de su devenir y principio de su actividad, que permite que en cada hombre esté presente lo antes vivido y pueda tener proyectos de vida, es lo que caracteriza al hombre en cuanto persona. *La memoria de sí mismo*, por tanto, es lo que hace que el hombre tenga vida personal.

En definitiva, existe una proporcionalidad entre la memoria como facultad sensible de aprehensión de lo temporalmente sucesivo y, tal como descubrió San Agustín, la memoria como estructura radical de autoconciencia de la mente, como nuclear identidad del espíritu. Fiel a la tradición agustiniano-tomista, Bofill distingue entre dicha consideración de la memoria como facultad de conocimiento *sensible* y la concepción de la misma como facultad *intelectual*: si bien la memoria, como facultad de conocimiento de lo pretérito en la sucesión del tiempo, pertenece al nivel sensible del conocimiento, también podemos considerar una memoria intelectual, entendida como estructura radical de autoconocimiento de la mente.

Cuando se considera la memoria, no en el nivel sensible en el que se distingue de la imaginación y de la estimativa animal, sino en el nivel espiritual que ocupan el entendimiento y la voluntad, deviene, al igual que estos últimos, una función *ontológica*. Pero esta memoria intelectual no posee al *ente* como término objetivo, sino como *co-principio* subjetivo de su actividad;<sup>40</sup> es decir,

37 Cf. Bofill, J., «Para una metafísica del sentimiento», en ídem, *Obra filosófica*, op. cit., p. 134; ídem, «Esperança i tradició», en *Cristiandad*, 381 (1962), p. 256.

38 Cf. Bofill, J., «L'Admiration», en ídem, *Obra filosófica*, op. cit., p. 275.

39 Bofill, J., «Para una metafísica del sentimiento», en ídem, *Obra filosófica*, op. cit., p. 133.

40 «L'ent que, per l'efectivitat de la seva presència, esdevé u amb el subjecte en la unitat d'una *impressio* que la memòria recull, diu, com a tal, raó de principi de l'activitat intencional, no raó de terme d'aquesta activitat». (Bofill, J., «D'una teoria de l'acte a una teoria de la relació interpersonal», en ídem, *Obra filosófica*, op. cit., p. 230).

la actividad de la memoria no hace surgir un tercer tipo de *objeto*, distinto de los del conocimiento representativo y de la apetición, sino que su función es existencial. La función de la memoria es la de conectar las *esencias* y los *valores* objetivos con la realidad *existente* en la que radican.

En síntesis, el dinamismo intencional de la inteligencia y de la voluntad, con su respectiva referencia a la verdad y al bien, está inserto, como se acaba de mostrar, en esta facultad de la memoria,<sup>41</sup> que no es sino un sentimiento radical de sí, una presencia originaria de la *mens* a sí misma. En la línea de la inteligencia, la memoria, facultad *mediatriz*,<sup>42</sup> actúa vinculando la forma intencional (la *species*) a la presencia ontológica (al *esse* del yo como *adsum*); en la de la voluntad, uniendo el *valor* con el *poder* espontáneo del sujeto (al *esse* del yo como *possum*), y en ambas, siendo el vínculo de la inteligencia y de la voluntad en el seno del acto libre.<sup>43</sup> En definitiva, «esta memoria agustiniana envuelve con su acto todos los fenómenos psíquicos conscientes; y ello, en razón, no de su *esse ad*, de su *intencionalidad*, sino de su *inexistencia*. Este acto de la *memoria* puede recibir con razón el nombre de *sentimiento*».<sup>44</sup> Por todo ello, tal y como ya se ha caracterizado, la memoria en Bofill no es tanto una facultad particular del sujeto como una facultad general de autopresencia. La memoria aparece como *autoconocimiento* o *autoconciencia*, como la facultad de sentirse a sí mismo que nos proporciona un conocimiento perceptivo del alma como existente. Se trata, en definitiva, de una facultad *mediatriz* que actúa como vínculo entre la inteligencia y la voluntad.<sup>45</sup>

41 «La *memòria*, font i origen de què rebran llur força ontològica les relacions intencionals de comprensió i de ben voler no és, al nivell de la ment, una pura riquesa ontològica totalment *a priori*, el *thesaurus* d'una *plenitudo essendi*, l'autopresència d'un poder (*possum*) com a origen incondicionat: ans ha d'haver estat nodrida i actuada per l'intussuscepció motiva d'una *res exterior*, punt de tangència amb la ment del *món situacional*, *efectiu*, al qual pertany; *món* que, en la mesura que suscita i assegura aquella actuació, esdevé *co-principi* (per *connaturalitat* en l'*ésser*) de la ulterior activitat i referència intencional objectiva». (Bofill, J., «D'una teoria de l'acte a una teoria de la relació interpersonal», en ídem, *Obra filosòfica*, op. cit., p. 231).

42 Cf. Bofill, J., «Para una metafísica del sentimiento», en ídem, *Obra filosòfica*, op. cit., p. 144.

43 Cf. Cerezo Galán, P., «Jaume Bofill i Bofill, *Obra filosòfica*», en *Convivium* (Barcelona), 26 (1968), p. 111. Véase: Bofill, J., «Ontología y libertad», en ídem, *Obra filosòfica*, op. cit., pp. 101-102; Ídem, «D'una teoria de l'acte a una teoria de la relació interpersonal», en *Obra filosòfica*, op. cit., pp. 221, 230 y 231.

44 Bofill, J., «Ontología y libertad», en ídem, *Obra filosòfica*, op. cit., p. 100.

45 A pesar de todo, comprobamos que el tema de la *memoria* no encuentra en nuestro autor un pormenorizado y completo desarrollo. En este sentido, si bien conocía dicha triada, Bofill no explicita que la memoria sea la unidad originaria del alma en su triple dimensión de mente, noticia y amor. Además, aunque afirme que «el alma, radicalmente presente a sí misma como principio y sujeto de actividad intencional immanente, puede pasar de esta presencia óptica a presencia psíquica consciente con sólo realizar una operación» (*Para una metafísica del sentimiento*, p. 122), tampoco aclara que estas dos fases corresponden a dos niveles de presencialidad en la *notitia* del alma (la *noticia memoria de sí*, que es siempre en hábito, y la *noticia pensada* o memoria en acto que se da en el pensar), y que sólo el primero de ellos puede ser llamado propiamente *memoria*. De hecho, debemos esperar a la obra de otros destacados miembros de la *Escuela Tomista de Barcelona* para encontrar un tratamiento profundo y acabado de este tema agustiniano de la memoria, tal y como es expresado en la síntesis de Santo Tomás. Véase: Canals, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, P.P.U., 1987, pp. 93-104, 340-364, 412-417, 462-480, 508-518; Forment, E., *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Publicaciones y Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1984, 2ª ed., pp. 31-66 passim; Ídem, «El problema del *cogito* en san Agustín», en *Augustinus* (Madrid), xxxix (1989) 133-134, pp. 7-30; Ídem, *Lecciones de Metafísica*, Madrid, Rialp, 1992, pp. 153-169. No obstante, no debemos olvidar que, ligada a su reflexión sobre la memoria, hallamos en Bofill su original teoría acerca del *sentimiento* que tanta trascendencia habría de tener en el conjunto de su pensamiento.

## 5. EL «SENTIMIENTO FUNDAMENTAL»

Hondamente preocupado por devolver a la actividad intelectual su arraigo en la realidad, J. Bofill comparte el viejo aforismo aristotélico según el cual el conocimiento humano tiene su punto de partida y apoyo en la experiencia. En su artículo *Fuentes, concepto y método de la metafísica* nos ofrece un sentido amplio de *experiencia* entendida como «la prolongación en un contacto y unidad psíquicos, del contacto y unidad físicos que enlazan con un sujeto, no cualquiera, sino precisamente humano, las cosas que constituyen su circunstancia». <sup>46</sup>

En esta experiencia entendida en sentido lato, como *conocimiento humano de seres singulares*, se incluye no sólo la «experiencia externa» (o recepción de un dato extramental por medio de los sentidos) y la «experiencia interna» concomitante (conocimiento sensible de la propia actividad interior, del *yo fenoménico* y que es el acto del *sensus communis* de los escolásticos), sino también la doble aportación que se deriva de la concurrencia de la actividad intelectual en ambas experiencias: externa (actividad intelectual totalizadora y unificadora) e interna.

Nuestro interés se centra en este cuarto modo de actividad: «la autopercepción del sujeto cognoscente por esta misma actividad intelectual», fruto de la aportación intelectual a la «experiencia interna». Este conocimiento intelectual del alma o del *yo* en la percepción no debe ser confundido con otro tipo o modo de conocimiento que el alma puede tener de sí misma, a saber: el conocimiento del alma *a modo de objeto*. Este conocimiento *objetivo* del alma, en el que concurren dos operaciones de la mente (la aprehensión y el juicio), se caracteriza por ser un conocimiento universal, esencial o quiditativo que procede por vía de definición y expresa la naturaleza del alma. Este conocimiento esencial u objetivo del alma es complementado por el previo conocimiento perceptivo del alma como existente (y por tanto como principio de actividad intencional) que puede ser caracterizado como un conocimiento intelectual individual (no universal), en lo propio del alma (no en lo común e impersonal), perceptivo (no discursivo), presencial (no abstractivo) y existencial (no esencial o quiditativo).

Dicho modo de conocimiento singular y existencial no se constituye en la aprehensión conceptual (es decir, no consiste en la captación de la esencia, objetiva y universalmente enunciable, del alma intelectual), sino que tiene un carácter inmediatamente perceptivo, experiencial. Se trata, pues, de un conocimiento singular que cada uno tiene de sí mismo, en cuanto a lo que le es propio como sujeto; por el que individualmente se percibe o se experimenta en su ser al ejercer la actividad intelectual. Este conocimiento experimental —*existencial*— del *yo* por la inteligencia está «vitalmente ejercido y virtualmente afirmado en todo juicio». <sup>47</sup> Precisamente, gracias a este modo de reflexión virtual el «sujeto se encuentra *personalmente envuelto* en el conocimiento»; y a través de esta implicación personal en el acto de la afirmación se halla en *posesión* de la verdad, que viene a constituir la perfección de su inteligencia.

Por consiguiente, este *conocimiento de sí* por parte del sujeto al hilo de la experiencia no se reduce a un mero hacerse cargo de su existencia, sino que antes implica el compromiso de toda su persona en el acto de conocer. Mediante el enfrentamiento a las demás cosas, el *yo* se descubre dife-

46 Bofill, J., «Fuentes, concepto y método de la metafísica», en ídem, *Obra filosófica*, op. cit., p. 25.

47 Ibid., p. 30.

rente de ellas, y en virtud de esta diferencia se establece la oposición sujeto-objeto, comunidad en la que el yo se proyecta sobre las cosas. Aun admitiendo los graves riesgos de *subjetivismo* que implica tal proyección, Bofill afirma que ésta, por ser la traducción al nivel cognoscitivo de la *comunidad existencial* que liga al hombre con el objeto, «es necesaria para que la realidad en sí pueda sernos conocida», ya que «sin esta comunidad vitalmente actuada (...) las nociones con que alcanzaríamos a designar al objeto serían puramente nominales».<sup>48</sup>

Esta *percepción del sujeto activo por sí mismo* que hemos caracterizado como uno de los elementos integrantes de la concepción bofilliana de *experiencia*, será designada por nuestro autor con el nombre de «*memoria de sí*» o «*sentimiento*» y, más concretamente, con el de «*sentimiento fundamental*», el cual considerará que constituye el *punto de partida de la metafísica*.

Si bien es el artículo *Para una metafísica del sentimiento* el texto donde aparece más veces mencionado el término *sentimiento*, también encontramos referencias al mismo en otros escritos: Así, en *El corazón, lo más íntimo de la persona*<sup>49</sup> afirma que entre «pensamiento» y «sentimiento» no se da una oposición «contradictoria» (ya que ambos términos no se excluyen mutuamente), sino una oposición «complementaria». En *L'admiration* nos presenta al sentimiento como aquella nueva dimensión del sujeto que actúa como puente entre el conocimiento y la voluntad.<sup>50</sup> Y en este mismo sentido es definido como «acto de la memoria» en *Ontología y libertad*.<sup>51</sup>

En *Note sur la valeur ontologique du sentiment*<sup>52</sup> hallamos una más completa caracterización del contenido de este término. Y así, en un intento por relacionar la estructura tridimensional del ser (*species, modus* y *ordo*) con la estructura del alma según la división tripartita agustiniana de las facultades humanas (*intellectus, memoria* y *voluntas*), nos define el sentimiento no como una categoría particular de los fenómenos psíquicos, sino como el aspecto subjetivo de todo fenómeno psíquico en general, su *esse* o *inexistentia*. Así, el sentimiento se debería definir como el modo en que el ser toma conciencia de sí y se pone a sí mismo como puro sujeto.

Sin embargo, quizás sea en *Para una metafísica del sentimiento* el escrito donde se ofrece una más clara y concisa explicitación de qué entiende Bofill por *sentimiento*: «El yo, principio subjetivamente unificante de la propia vida, se manifiesta, como tal, al nivel de la *mens* (o, en general, de la *psique*) como *sentimiento*: principio indiferenciado de conocimiento y de tendencia, pero al propio tiempo complemento necesario de ambos».<sup>53</sup> Además, este *sentimiento* entendido como «percepción del sujeto por sí mismo como principio de su actividad intencional» no es reducible a la sensibilidad ni a la mera afectividad.<sup>54</sup> Así pues, con la expresión *sentimiento fundamental* (que Bofill adopta de la *Psicología* de A. Rosmini) designa este *sentirse tener alma, vivir y ser*, junto con el *bien-estar* que le acompaña: es el «modo como el sujeto psíquico está presente a modo de principio en el seno de sus relaciones intencionales».<sup>55</sup>

48 Ibid., p. 31.

49 Bofill, J., «El corazón, lo más íntimo de la persona», en *Cristiandad* (Barcelona), 150 (1950), pp. 286-287.

50 Bofill, J., «L'admiration», en ídem, *Obra filosófica*, op. cit., p. 275.

51 Bofill, J., «Ontología y libertad», en ídem, *Obra filosófica*, op. cit., p. 100.

52 Bofill, J., «Note sur la valeur ontologique du sentiment», en ídem, *Obra filosófica*, op. cit., pp. 69-74.

53 Bofill, J., «Para una metafísica del sentimiento», en ídem, *Obra filosófica*, op. cit., p. 133.

54 Cf. Ibid., p. 134.

55 Ibid., p. 133.

Por el *sentimiento* el sujeto adquiere conciencia de su íntimo *esse* personal como estar en el mundo. «Cuando el sujeto se alcance a sí mismo en su *esse* por el sentimiento fundamental, no descubrirá un pretendido *sum* absoluto... sino un modo de ser que es constitutivamente un *co-esse* (...). En el sentimiento que lo asume el *sum* del sujeto está siempre modalizado por una situación».<sup>56</sup> Así pues, el sentimiento («vehículo, en la conciencia, de la subjetividad no objetivada) es al propio tiempo la vía por la cual la realidad nos es dada *quoad esse*, por lo que puede considerarse el *punto de partida* en la constitución de una Metafísica.<sup>57</sup>

Por tanto, este cuarto modo de actividad que integra la experiencia, fruto de la aportación intelectual a la «experiencia interna» y que constituye el conocimiento concomitante del «yo», desempeña, además, una función de apertura metafísica a la realidad en sus estratos más profundos.<sup>58</sup> Esto es así debido a que esta aprehensión del «yo» al hilo del conocimiento de los objetos exteriores implica una capacidad humana de desbordar la limitación sensible, una posibilidad de trascendencia de lo sensible inmediato que sitúa al hombre en el «umbral de la Metafísica».<sup>59</sup>

En definitiva, «este acto íntimo del sujeto que es *existir* en su vertiente natural, es *sentir* en su vertiente intencional».<sup>60</sup> Y esto es lo que denomina *sentimiento fundamental*: «No se pretende *conocer*, ni *reflexionar* sobre los elementos y condiciones del conocer, sino *sentir conocimiento*».<sup>61</sup> Y en este *sentir conocimiento* nos sentimos a nosotros mismos en la plenitud vital del propio ser.

Todo lo ya expuesto nos permite entender y también concluir que, a pesar de que en la interpretación del sentimiento fundamental bofilliano, casi siempre se destaque su dimensión cognoscitiva relativa al autoconocimiento existencial, no es menos cierto que, en cuanto acto de esa facultad general de autopresencia que es la memoria, también incluye una dimensión volitiva o tendencial. Y es precisamente en ese contexto donde cabe situar e interpretar el «amor de sí» como el aspecto complementario de la autoconciencia, y del que conjuntamente también participa el «sentimiento fundamental». El acto de la memoria, en cuanto facultad que vincula la inteligencia y la voluntad, es memoria de sí o autoconciencia existencial en el orden intelectual pero, al mismo tiempo, es «amor de sí» en el orden de la voluntad. La memoria, en cuanto dimensión de lo que es habitual a la mente, incluye la *notitia* y el *amor* que le son consubstanciales. La respectividad de la mente y su amor explican ese «amor de sí» que implica una unidad substancial, no una unión por semejanza o intencional, y constituye la forma y raíz del amor de amistad; es decir, el modelo de amor que el hombre ha de tener para con sus semejantes.<sup>62</sup>

56 Ibid., p. 151.

57 Cf. Ibid., p. 135. Por consiguiente, cuando Bofill habla de la experiencia como fuente o punto de partida de la Metafísica, se está refiriendo, muy especialmente, a este conocimiento intelectual del alma o del «yo» por sí mismo que se da en el acto indirecto de la percepción de un objeto distinto de sí, y al que nuestro autor otorga una función de apertura metafísica a la realidad: «... El conocimiento ontológico del yo y de sus determinaciones actuales (...), asumido como dato primario por el dinamismo nativo de nuestro espíritu, constituye la fuente principal y absolutamente necesaria para la elaboración de una Metafísica» (Bofill, J., «Fuentes, concepto y método de la metafísica», en ídem, *Obra filosófica*, op. cit., p. 38).

58 Esta autopercepción intelectual del «yo» que se da en el origen del saber metafísico y que el propio Bofill denomina «sentimiento», ha llevado a definir su concepción de la metafísica como una «Metafísica del sentimiento».

59 Por otra parte, la doctrina bofilliana acerca del «sentimiento», que guarda una estrecha relación con el *principio de conciencia* balmesiano, se convierte en el nexo de unión entre su teoría del conocimiento y su metafísica.

60 Bofill, J., «Para una metafísica del sentimiento», en ídem, *Obra filosófica*, op. cit., p. 150.

61 Ibid., p. 130.

62 Es una inclinación natural el que cada hombre se ame a sí mismo. Sobre esta inclinación natural de amor a sí mismo se funda el precepto de ley de naturaleza de amor a sí y de amistad. Pero, además, este amor incluso es necesario

En un contexto como el actual, en el que el problema esencial del hombre es que se ha convertido para sí mismo en un problema como consecuencia de su «autodesconocimiento», y en el que el postulado delfico «conócete a ti mismo» expresa una de nuestras más urgentes necesidades, resulta gratificante, aparte de necesario, dirigir nuestros pasos por ese sendero interior que ya había iluminado San Agustín.<sup>63</sup> Si recorremos adecuadamente el camino de la interioridad no quedamos encerrados en la inmanencia, sino que se nos abren las puertas a la trascendencia de nuestra más pura y auténtica realidad. Al emprender ese viaje interior, el itinerario a través de la memoria nos lleva a esa autoconciencia existencial en hábito, a esa «puerta» en la que gnoseología y metafísica se encuentran una a la otra junto con su fundamento, y también descubrimos la fuente de ese «amor de sí» que es parámetro de nuestras relaciones interpersonales. Ciertamente, es sólo una vía o camino y nos lleva sólo hasta el fundamento; pero no por ello deja de ser una buena base para «reconstruir» una *antropología* y también ¿por qué no? una *ética*.

Francisca Tomar Romero  
 Universidad «Francisco de Vitoria»  
 Ctra. M-515, Pozuelo-Majadahonda, Km. 1,800  
 28223 - Pozuelo de Alarcón (Madrid)

---

para que pueda tenerse amistad con el prójimo: «Así como la unidad es principio de unión, así el amor con que uno se ama a sí mismo es forma y raíz de la amistad, pues tenemos amistad con los demás en cuanto que con ellos nos portamos como con nosotros mismos» (Santo Tomás, *Summa Theologiae*, II-II, q. 25, a. 4).

63 «Entra en ti mismo, trasciéndete» (*Confesiones*, VII, 10), puesto que «en el hombre interior habita la verdad» (*De vera religione*, 39,72).