

IGNACIO GUTI ANDREU

**METAFÍSICA
DEL ALMA HUMANA**

Tesis Doctoral dirigida por el Prof. D. Eudaldo Forment

**UNIVERSIDAD CENTRAL DE BARCELONA
ABRIL 1991**

SEGUNDA PARTE

"VIA RESOLUTIONIS": ALMA HUMANA Y SER

CAPTULO I COGNOSCIBILIDAD DEL ALMA

Entramos ya en la metafísica tomista del alma. Presentamos, en primer lugar, la *resolutio* del alma en el acto de ser, a partir de las operaciones vitales del hombre. Ascendiendo de acto en acto, y desde lo más extrínseco a lo más intrínseco, alcanzaremos el acto último y más radical, la perfección más íntimamente poseída por el hombre, raíz y fuente de toda su entidad y operatividad. En segundo lugar, desarrollaremos la *compositio* del alma y del hombre desde su ser. A partir de su estructura más íntima y metafísica, como *ens*, como *habens esse*, daremos razón de su naturaleza, origen y destino¹.

En la filosofía de Santo Tomás, la investigación metafísica del obrar humano nos permite conocer el ser del hombre, porque *agere sequitur esse*. Y de esto se trata, de alcanzar el ser del hombre. No

¹ A. Caturelli procede de un modo análogo. Considera primero el cuerpo, después el alma; pues como él mismo dice, "el análisis filosófico puede permitirse considerar por separado lo que es inseparable en la realidad" (A. CATURELLI, "La antropología y sus problemas en Santo Tomás de Aquino", en *L'uomo*, o.c., p. 35). Por último, estudia el hombre. "Como resultado del análisis anterior, es coherente recomponer la síntesis en la que el hombre consiste" (*Ibid.*, p. 32). Nosotros, considerando las operaciones del alma humana, alcanzamos el *esse* del alma. Iniciamos luego la composición, y caracterizamos al hombre como un ser personal, compuesto de materia y espíritu, creado directamente por Dios para siempre, con el fin de que, libremente, le ame sobre todo.

podemos conformarnos con caracterizar al hombre como un ente dotado de entendimiento y voluntad. Hay que llegar a su ser. Por esta razón nos parece también insuficiente la caracterización del hombre como animal racional. Las operaciones, en efecto, nos remiten a unas facultades y éstas a un principio, el alma. Pero la forma que es el alma es lo que es y actúa del modo que actúa por su acto de ser, el cual constituye al alma, a su operatividad y a su actividad en virtud de su misma fuerza constituyente de ser: perfección originaria y fundante de toda perfección, acto de todo acto y, por lo mismo, perfección de toda perfección. En consecuencia, la determinación de la verdad del alma, y *a fortiori* del hombre, ha de hallarse en la determinación del ser del alma. La *reductio ad fundamentum* culminará en la afirmación del alma humana como *habens esse per se et in se*. Sólo esta caracterización última y radical en términos de ser, que asume pero trasciende la definición aristotélica del alma como forma del cuerpo, dará respuesta a muchas de las dificultades que se presentan en torno al hombre y al alma humana.

El hombre, al ejercer su actividad espiritual, se percibe íntimamente en su ser, percibe que tiene ser. Nada más cierto que esta experiencia inmediata que el hombre tiene de su espíritu. Nada más evidente que la existencia de la propia alma. Es cierto que en filosofía el problema del alma se ha revelado siempre como uno de los más complejos. El mismo Santo Tomás reconoce que el conocimiento del alma presenta una gran dificultad, que se llega a él después de mucho estudio, y que requiere una investigación diligente y sutil. Pero el esfuerzo siempre constante por desvelar la naturaleza del alma no se explica sin admitir una evidencia inicial y siempre presente.

Santo Tomás sitúa esta evidencia inicial en la certeza de que el alma existe, en la certeza que cada uno posee de la existencia de la propia alma al percibir los actos del alma; en cambio, encuentra dificultad en la determinación de su naturaleza o esencia². Uno percibe que tiene alma, que vive y que es, al percibir que siente, que entiende y

² SANTO TOMÁS, *De Ver.*, q. 10, a. 9c: "Multi enim sciunt se habere animam qui nesciunt quid est anima".

que realiza las demás operaciones vitales³. En la percepción del acto hay una copercepción de la existencia del alma⁴. Y no hay conocimiento más cierto que éste. La ciencia acerca del alma es totalmente cierta porque cada uno experimenta en sí mismo que tiene alma, y que posee como suyos los actos del alma. Sin embargo, saber qué es el alma es muy difícil⁵. Es el tema de la *duplex cognitio*, que trataremos en este capítulo.

Recurso a la experiencia

Las ciencias naturales y toda metafísica de lo sensible se basan en la experiencia *externa* de las cosas sensibles. El *ens*, primero en el orden de lo sensible, constituye el principio *quoad nos* constituyente de todos nuestros conocimientos posteriores. El contacto con el ser del ente nos llega por los sentidos. Todo el saber humano toma su origen de la

³ ID., *De Ver.*, q. 10, a. 8c: "In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire et intelligere et alia huiusmodi vitae opera exercere".

⁴ ID., *De Ver.*, q. 10, a. 9c: "Unde perceptis actibus animae, percipitur inesse principium talium actuum, utpote motus et sensus; non tamen ex hoc natura animae scitur".

⁵ ID., *De Ver.*, q. 10, a. 8 ad8: "Secundum hoc scientia de anima est certissima, quod unusquisque in seipso experitur se animam habere, et actus animae sibi inesse; sed cognoscere quid sit anima, difficillimum est"; *In I De Anima*, lect.1, n. 6: "Haec autem scientia, scilicet de anima, utrumque habet: quia et certa est, hoc enim quilibet experitur in seipso, quod scilicet habeat animam, et quod anima vivificet...". B. Mathonat ha llamado la atención sobre este último texto, cuya lectura no deja de causarnos cierta sorpresa. Cada uno experimenta que tiene alma, pero ¿realmente existe el alma?, y, sobre todo, ¿tan evidente se nos muestra su existencia que no se puede poner en duda? Entonces, ¿por qué tantos hombres la admiten sólo por fe, y otros incluso la niegan? Quizá porque creen que el único acceso a la verdad proviene de la ciencia. Pero las ciencias experimentales, con su recurso a la experiencia externa, no pueden alcanzarla. Es necesario, dice B. Mathonat, recuperar la experiencia interna. Cada uno de nosotros tiene experiencia de sus actos vitales: experimentamos que vemos colores, que deseamos ciertos placeres, que entendemos situaciones y problemas concretos, que queremos a una persona. A través de la experiencia de nuestros actos vitales, advertimos que éstos brotan de nosotros, que nosotros los producimos. Captamos, además, que los actos vitales no los producimos sólo en virtud de nuestro cuerpo. No nos movemos sólo por nuestros pies, ni hablamos sólo por nuestra boca, independientemente de la vida de todo el cuerpo. La organización misma del cuerpo que experimentamos al producir uno solo de nuestros actos vitales nos basta para advertir, aunque sólo sea de manera confusa pero cierta, que ningún órgano del cuerpo es el solo responsable de la vida de todo el cuerpo. La experiencia de la vida nos lleva a admitir un principio que da vida al cuerpo, y que da razón de la unidad de las funciones de la vida. No apoyarse en esta experiencia interna por miedo de subjetivismo o antropomorfismo es ignorar la vida como tal (Cfr. B. MATHONAT, "La connaissance scientifique du vivant et l'expérience interne", en *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, o.c., pp. 565 y ss.).

experiencia. Las ciencias particulares se suelen apoyar en una experiencia restringida y particularizada, desarrollada metódicamente con vistas a un fin determinado dentro del objeto de la ciencia en cuestión. Con frecuencia, acuden también a la experimentación, a la producción más o menos artificial de hechos en condiciones favorables para su observación.

La metafísica, en cambio, se apoya en la experiencia común, en esa experiencia que es patrimonio de todos los hombres, que es más íntegra y totalizante que la particular, y más cercana al ser, porque posee la riqueza superior de la memoria y la cogitativa, permitiendo de este modo "leer dentro" de las cosas, y captar su esencia y su ser. Descender a los límites fenoménicos extremos, tan propio de la ciencia gracias a los instrumentos de observación, nos aleja del ser más que acercarnos a él. Las intimidades fenoménicas no son las intimidades del ser, ni pueden manifestarlo. Se requiere más bien una visión integradora y de conjunto, para la que resulta suficiente la experiencia ordinaria. La metafísica se basa en la experiencia ordinaria porque su método es la *separatio in esse* (la experimentación científica se vincula más bien a la abstracción), y porque su objeto es el ser de todo lo que es.

Ahora bien, en toda metafísica de lo sensible, la vía resolutoria desde lo primero *quoad nos* hacia lo primero *quoad se* sólo es posible gracias a una continuidad entre inteligencia y sensibilidad que permita la emergencia de la esencia y del ser de un ente a partir de un conocimiento experiencial convenientemente preparado. Sin esta continuidad, la experiencia se reduce a un procedimiento ciego de recolección de datos y de observaciones sin inteligencia, y la razón queda privada de su contacto con el ser, que le viene de la experiencia. La auténtica experiencia del hombre se basa en la continuidad entre inteligencia y sensibilidad, consecuencia en el orden operativo de la naturaleza del alma espiritual como forma del cuerpo. El proceso de ahondamiento desde el conocimiento sensitivo más exterior hasta la lectura interior (*intus legere*) de la esencia -de la fugacidad de las sensaciones exteriores a la estabilidad de la memoria, de la diversidad de recuerdos a la unidad de una experiencia, de la variedad de experiencias a la presencia común de una misma esencia-, requiere una

potencia sensitiva discursiva o comparativa que, después de integrar los múltiples actos de la percepción, juzgue de ellos o los estime.

Esta facultad es la cogitativa, que hace de intermediario entre la experiencia directa sensible de lo singular y la aprehensión de lo universal. La formación e integración de las experiencias se realiza en el hombre como un auténtico aprendizaje inteligente. Los procesos de relacionar y componer experiencias son en sí mismos una delicada actividad inteligente. Esto supone que la cogitativa esté íntimamente penetrada por la inteligencia, y es racional por participación. Por medio de ella toda la sensibilidad y afectividad del hombre es específicamente humana, y no meramente animal. A la cogitativa (*ratio particularis*) competen las siguientes funciones: aprehender los contenidos de valor (*intentiones insensatae*); juzgar de los sensibles comunes y de los propios; preparar la imagen (*phantasma*) de donde el intelecto abstraerá la esencia; percibir en concreto las nociones ontológicas fundamentales (realidad, substancia, causa, relación y los otros predicamentos) que el intelecto aferra después en su universalidad⁶.

La actividad de la cogitativa no termina en la experiencia, sino en aquella preparación de muchas experiencias que permite descubrir una naturaleza universal. El intelecto humano abstrae de la experiencia ese contenido universal e inteligible, e inmediatamente vuelve sobre la experiencia para contemplar lo universal realizándose en este singular concreto. "El objeto propio del entendimiento humano, que está unido a un cuerpo, es la quiddidad o naturaleza existente en la materia corporal, y mediante la naturaleza de las cosas visibles alcanza también algún conocimiento de las invisibles. Ahora bien, es esencial a la naturaleza visible que exista en algún individuo, que no es sin materia corpórea, como es esencial a la naturaleza de la piedra que sea en esta piedra, y a la del caballo que sea en este caballo, y así de otros. Por tanto, no se puede conocer verdadera y completamente la naturaleza de la piedra o la de cualquier otra cosa material si no se la conoce como existiendo en particular. Pero lo particular lo percibimos por los

⁶ Para un estudio más amplio de la cogitativa, cfr. C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, o.c., pp. 191-238; A. LOBATO, "La cogitativa en la antropología de Santo Tomás de Aquino", en *Journal philosophique*, 3(1985), pp. 117-138; S. BABOLIN, "La cogitativa di S. Tommaso", en *L'uomo*, o.c., pp. 363-367.

sentidos y por la imaginación. Por consiguiente, para que el entendimiento entienda en acto su objeto propio, es necesario que se convierta a las imágenes de la fantasía, a fin de descubrir la naturaleza universal existiendo en particular"⁷. El conocimiento real de las esencias corpóreas, mediante la conversión a la imagen, es, pues, el momento constituyente del proceso de abstracción propio del intelecto humano.

Esta vuelta *-la conversio ad phantasmata-* consiste en la continuación del intelecto en la cogitativa y, por medio de ella, en toda la sensibilidad: "La potencia cogitativa sobre los singulares se llama intelecto, en cuanto le corresponde dar un juicio absoluto acerca de los singulares"⁸. La cogitativa *-intelecto del singular-* es, por tanto, la facultad que nos hace entender el universal realizado en el singular, y por eso puede afirmarse que "el sentido en cierto modo versa también sobre el mismo universal. Pues conoce a Calias no sólo en cuanto Calias, sino también en cuanto es este hombre concreto, y similarmente a Sócrates en cuanto es este hombre (...) Si el sentido aprehendiera sólo lo propio de la particularidad, y de ningún modo aprehendiera con ello la naturaleza universal en el particular, no sería posible que la aprehensión del sentido causara en nosotros un conocimiento universal"⁹. Efectivamente, si los sentidos sólo reconocieran los fenómenos pasajeros y contingentes, no sería posible

⁷ SANTO TOMAS, *S.Th.*, I, q. 84, a. 7c: "Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem huius naturae est, quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali: sicut de ratione naturae lapidis est quod sit in hoc lapide, et de ratione naturae equi quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem: et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem".

⁸ ID., *In VI Ethic.*, lect. 9, n. 1255: "Circa singularia vis cogitativa vocatur intellectus secundum quod habet absolutum iudicium de singularibus".

⁹ ID., *In II Anal. Post.*, lect. 20, n. 595: "Manifestum est enim quod singulare sentitur proprie et per se, sed tamen sensus est quodammodo etiam ipsius universalis. Cognoscit enim Calliam non solum in quantum est Callias, sed etiam in quantum est hic homo, et similiter Socratem in quantum est hic homo (...) Si autem ita esset quod sensus apprehenderet solum id quod est particularitatis, et nullo modo cum hoc apprehenderet universalem naturam in particulari, non esset possibile quod ex apprehensione sensus causaretur in nobis cognitio universalis".

pasar legítimamente de lo singular a lo universal, y entonces el objeto de la inteligencia quedaría reducido a una idea abstracta desconectada del ser del ente, que sólo puede venir por experiencia.

El análisis de las palabras con que Santo Tomás define la *conversio ad phantasmata* nos puede llevar a comprender la relación entre el entendimiento y el ente material singular. Dice Santo Tomás: "La mente conoce el singular por cierta reflexión en cuanto, al conocer su objeto, que es la naturaleza universal, vuelve sobre su acto, y ulteriormente a la especie, que es principio de su acto, y ulteriormente a la imagen de la que la especie ha sido abstraída; y así tiene algún conocimiento del singular"¹⁰. El texto sería ininteligible si la reflexión se quisiera interpretar como un discurso conceptual, o como cierto movimiento de la atención objetiva de nuestra facultad intelectual a distintos y sucesivos objetos, que se alcanzasen a partir del primeramente captado como entendido, que es la naturaleza de la cosa.

Dice Canals: "La cierta reflexión en que consiste la conversión a la imagen no es, pues, algo realizado en la vertiente objetiva y por vía conceptual, sino como un retorno al centro del que emana el acto de intelección objetiva. Al pensar algo, el hombre se percibe pensante y existente. Esta percepción, por el entendimiento, de la propia mente en acto de pensar acompaña, *exercite*, a todo acto intelectual"¹¹. Y cuando se refiere a una ulterior vuelta a la especie y, ulteriormente a la imagen, se comprende que "no habla Santo Tomás de un movimiento sucesivo racional en la línea intencional objetiva, sino de aspectos de la profundización en la conciencia, desde los elementos objetivos de la intelección directa ("el acto es más próximo al objeto que la especie") a los principios subjetivos vitalmente concretos de los que emana la aprehensión intencional en el verbo mental, principios inherentes al hombre en acto de entender y consciente de sí mismo 'según que tiene ser en tal individuo'"¹².

¹⁰ ID., *De Ver.*, q. 10, a. 5c: "Sic mens singulare cognoscit per quamdam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo obiectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in speciem quae est actus sui principium, et ulterius in phantasma a quo species est abstracta; et sic aliquam cognitionem de singulari accipit".

¹¹ F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona 1987, p. 117.

¹² *Ibid.*, p. 118.

Por lo tanto, la intelección del singular es el objeto propio de la cogitativa, y los singulares tienen razón nada menos que de principios primeros de la ciencia, no en cuanto sentidos, sino precisamente en cuanto entendidos por medio de la cogitativa. El singular es principio y término de la ciencia; el universal es sólo un momento de tránsito, separado del ente singular por abstracción nocional, pero devuelto al singular en la conversión del intelecto a la experiencia. Así, vamos captando poco a poco el ente singular en su desbordante riqueza. Y si el singular tiene valor de principio, es en virtud de su acto de ser participado por la esencia, del que los accidentes constituyen su eficaz expresión.

Ahora bien, la necesidad de la abstracción y de la conversión a la imagen se da, fundamentalmente, en las ciencias naturales y en toda metafísica de lo sensible, que se basan en la experiencia *externa* de las cosas sensibles. Pero una metafísica del alma y del hombre, se debe apoyar más bien en la experiencia *interna*, pues la vida espiritual no puede observarse *per se* sensiblemente¹³. Esta experiencia será distinta de la anterior, pues en ella no hay ya abstracción y conversión a la

¹³ M. A. Krapiec ha señalado con acierto que el método usado por Santo Tomás se puede expresar por el movimiento *de los hechos, a su explicación y teoría*. Al investigar el tema del hombre y del alma, Santo Tomás describe "hechos humanos" importantes, como la actividad cognoscitiva, tanto sensible como intelectual, las pasiones, la actividad volitiva. Teniendo presentes estas descripciones, Santo Tomás intentará explicar por qué se dan estos hechos, y por qué son del modo que son. Sigue la concepción platónico-aristotélica del conocimiento científico, preguntándose por la causa de los hechos. Por eso empieza siempre sobre la base firme de unos hechos incuestionables, que todos pueden aceptar. Se apoya en la experiencia común y ordinaria, pero extiende la concepción tradicional de experiencia. Si para Aristóteles la experiencia se refería fundamentalmente a la presencia en el conocimiento sensorial del mundo exterior, Santo Tomás extenderá el concepto de experiencia a la experiencia *interna*, a la experiencia cognoscitiva psíquica de cada uno. *Experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit, ipse idem homo est qui percipit se intelligere et sentire*. Santo Tomás gusta de estas experiencias inmediatas e indubitables de uno mismo, accesibles a cada hombre y presentes en cada acto humano. En cada uno de sus actos, al entender o sentir o querer, el hombre llega a saberse como el sujeto de los actos que realiza. El hombre, constantemente, tiene experiencia de que "él" existe, aunque al mismo tiempo no sepa qué es él. Para saber qué es él, necesita analizar los actos que brotan desde él (Cfr. M. A. KRAPIEC, "The human soul: The approach of St. Thomas and some contemporary thinkers", en *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, o.c., pp. 469; 478-479. Véase también del mismo autor, "Moi-homme. Lineaments d'une anthropologie philosophique", en *L'uomo*, o.c., pp. 107-119, donde lleva a cabo un análisis fenomenológico de la experiencia del yo, y la fundamentación de esa experiencia en la metafísica tomista).

imagen, sino *percepción* de la vida espiritual, de sus actos, de sus intenciones y pensamientos, etc., y, por consiguiente, percepción de la misma substancia espiritual del alma. Se trata de una auténtica percepción positiva de lo espiritual. Veamos ahora la naturaleza de esta percepción.

"Duplex cognitio"

La posición tomista acerca de la percepción de lo espiritual se desarrolla a través de la tensión de dos principios, aristotélico el uno, agustiniano el otro¹⁴. Para el Filósofo, el entendimiento se conoce a sí mismo como conoce las cosas inteligibles. El primer objeto del entendimiento no será, pues, su propia esencia sino los inteligibles en los cuales y por los cuales ésta se actualiza. Pero a continuación parece afirmar implícitamente que mientras las cosas materiales no son inmediatamente inteligibles, sino que para ser aprehendidas tienen necesidad de la mediación de la especie intencional, el entendimiento, siendo espiritual, no está sujeto a esta mediación. "El entendimiento es inteligible del mismo modo que las demás cosas inteligibles. Porque en los cognoscentes que son sin materia, el que entiende y lo que entiende son una misma cosa, pues lo mismo es la ciencia teórica y lo que ella comprende"¹⁵.

San Agustín, considerando el problema en un momento anterior y más íntimo, dirá que el alma, siendo espiritual, no puede conocerse a sí misma más que por sí misma. "La mente, de la misma manera que recoge las noticias de las cosas corporales a través de los sentidos del cuerpo, de la misma manera recoge las de las incorpóreas por sí misma. Por lo tanto, el alma se conoce a sí misma por sí misma, ya que es incorpórea"¹⁶. ¿Cómo entender la expresión agustiniana *mens seipsam per seipsam novit*?

¹⁴ Seguiremos como trasfondo de nuestra exposición el comentario al *De Veritate* (q. 10, a. 8) que se encuentra en, C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, o.c., pp. 343-359.

¹⁵ ARISTOTELES, *D: Anima*, III, 4, 430a 2-4.

¹⁶ SAN AGUSTIN, *De Trinitate*, lib. IX, c. III, n. 3: "Mens ergo ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum per semetipsam. Ergo et semetipsam per seipsam novit, quoniam est incorporea".

Para Santo Tomás, el *per seipsam* puede entenderse de dos modos: puede expresar que lo que se conoce del alma es su esencia, y no únicamente los accidentes; y puede expresar también, no ya el objeto, sino el modo del conocer, de manera que el alma se conozca a sí misma sin otra mediación que la revele a sí misma que ella misma. Santo Tomás admite que el alma conoce *semetipsam per seipsam* en el primer sentido, lo niega explícitamente en el segundo¹⁷. La misma esencia del alma intelectual no es el principio interno de su propia intelección. No es aquello por lo que el alma se entiende a sí misma en su esencia. Si así fuese, la esencia del alma sería lo primeramente conocido por el hombre y el principio de conocimiento de todo lo otro que él, lo que es evidentemente falso.

Escribe Santo Tomás: "No se puede decir que el alma por sí misma de sí misma entienda qué es (*quid est*). Porque una potencia cognoscitiva se hace actualmente cognoscente cuando está en ella aquello por lo que conoce. Y si eso está en ella en potencia, conocerá en potencia; si está en acto, conocerá en acto; si está en una situación intermedia, conocerá habitualmente. Pero el alma con respecto a sí misma está siempre en acto y nunca en potencia o habitualmente. Luego si el alma conociese por sí misma lo que ella misma es, siempre conocería de sí misma qué es, lo que es evidentemente falso (...) Por otra parte, en todos los órdenes, lo que es por sí es anterior a lo que es por otro, y además es su principio. Luego lo que es conocido por sí es previamente conocido a todo lo que se conoce por otro, y es además principio de ese otro conocimiento; como las proposiciones primeras con respecto a las conclusiones. Según esto, si el alma por sí misma conociese de sí misma qué es, eso sería conocido por sí, y por consiguiente, lo primeramente conocido y el principio de todo otro conocimiento. Pero esto es claramente falso, pues la ciencia no

¹⁷ SANTO TOMAS, *De Ver.*, q. 10, a. 8c: "Cum quaeritur utrum aliquid per essentiam suam cognoscatur, quaestio ista dupliciter potest intelligi. Uno modo ut per hoc quod dicitur, per essentiam suam, referatur ad ipsam rem cognitam, ut illud intelligatur per essentiam cognosci cuius essentia cognoscitur; illud autem non, cuius essentia non cognoscitur, sed accidentia quaedam eius. Alio modo ut referatur ad id quo cognoscitur; et sic intelligitur aliquid per essentiam suam cognosci, quia ipsa essentia est quo cognoscitur. Et hoc modo ad praesens quaeritur, utrum anima per essentiam suam intelligat se".

presupone qué es el alma como algo ya conocido, sino que se propone averiguarlo mediante otras cosas. Luego el alma no conoce por sí misma de sí misma qué es (...) Por consiguiente, según el sentir de San Agustín, lo que nuestra mente conoce de sí misma por sí misma es sólo que es (*quod est*). Porque, al percibir que obra, percibe que es; pero el alma obra por sí misma; luego por sí misma conoce de sí misma que es"¹⁸.

En definitiva, el conocimiento que el alma puede tener de sí misma es *condicionado*, tanto para la presencialidad existencial, cuanto para la comprensión esencial; sin embargo, el condicionamiento de que se trata es característico y peculiar. El hombre va sobre todo al mundo, pero para volver sobre sí mismo.

Habiendo dejado claro en qué sentido se afirma que el alma no se conoce por su esencia (*per essentiam*), la postura tomista se articula en dos partes: el conocimiento de la existencia (*an sit*) y el conocimiento de la esencia (*quid sit*). Cada uno puede tener del alma un doble conocimiento¹⁹. Uno, por el que el alma de cada uno se conoce sólo en cuanto a lo que le es propio; otro, por el que se conoce el alma en cuanto a lo que es común a todas las almas. Este conocimiento común que se tiene de toda alma es aquel por el que se conoce su naturaleza; pero el conocimiento que uno tiene del alma en cuanto a lo que es

¹⁸ ID., C.G. III, c. 46: "Impossibile est autem dici quod per seipsam intelligat de se *quid est*. Per hoc enim fit potentia cognoscitiva actu cognoscens, quod est in ea id quo cognoscitur. Et si quidem sit in ea in potentia, cognoscit in potentia; si autem in actu, cognoscit actu; si autem medio modo, cognoscit habitu. Ipsa autem anima semper sibi adest actu, et nunquam in potentia vel in habitu tantum. Si igitur per seipsam anima seipsam cognoscit quid est, semper actu intelliget de se quid est. Quod patet esse falsum (...) Amplius. In quolibet ordine, quod est per se est prius eo quod est per aliud, et principium eius. Quod ergo est per se notum, est prius notum omnibus quae per aliud cognoscuntur, et principium cognoscendi ea: sicut primae propositiones conclusionibus. Si igitur anima per seipsam de se cognoscit quid est, hoc erit per se notum, et per consequens primo notum et principium cognoscendi alia. Hoc autem patet esse falsum: nam quid est anima non supponitur in scientia quasi notum, sed proponitur ex aliis quaerendum. Non igitur anima de seipsa cognoscit quid est per seipsam (...) Sic igitur, secundum intentionem Augustini, mens nostra per seipsam novit seipsam in quantum de se cognoscit *quod est*. Ex hoc enim ipso quod percipit se agere, percipit se esse; agit autem per seipsam, unde per seipsam de se cognoscit quod est".

¹⁹ Es mérito de la Escuela Tomista de Barcelona haber advertido la importancia y significación de este *duplex cognitio*. Entre otros muchos lugares, podemos destacar: J. BOFILL, *Obra filosófica*, o.c., p. 107-136; F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, o.c., pp. 93-100; E. FORMENT, *Introducción a la metafísica*, o.c., pp. 40-50.

propio de sí mismo, es el conocimiento del alma en cuanto tiene ser en tal individuo. Luego por este conocimiento se conoce si el alma es, como cuando alguien percibe que tiene alma. Por el otro conocimiento se sabe qué es el alma y cuáles son sus accidentes propios²⁰.

a) *Conocimiento existencial*

El primero es un conocimiento por el que el alma de cada uno se conoce sólo en cuanto a lo que le es propio como individuo, y no consiste todavía en la captación de la esencia, objetiva y universalmente enunciable de la mente o alma intelectual, sino en el conocimiento del alma según que tiene ser en tal individuo. Percepción íntima que cada uno tiene de sí en el acto de pensar. Al ejercer la actividad intelectual, el hombre se percibe en su ser, percibe que es. Este conocimiento existencial en concreto puede ser habitual y actual. El habitual no es propiamente conocimiento sino sólo el fundamento del mismo; el actual es propiamente conocimiento, más aún, percepción, o sea, aprehensión experimental que el alma tiene de sí. Respecto al conocimiento habitual, el alma se ve a sí misma por su esencia; es decir, porque su esencia le está presente, es capaz de pasar al acto del conocimiento de sí misma; como uno, por el hecho de tener el hábito de alguna ciencia, por la misma presencia del hábito puede percibir aquellas cosas que corresponden a dicho hábito. En cambio, para que el alma perciba que es y atienda a lo que se realiza en sí misma, no se precisa hábito alguno; basta la sola presencia del alma, que está presente a la mente, pues del alma proceden y en ella se desarrollan los actos en la que es percibida actualmente²¹.

²⁰ SANTO TOMAS, *De Ver.*, q. 10, a. 8c: "Ad cuius rei evidentiam notandum est, quod de anima duplex cognitio haberi potest ab unoquoque, ut Augustinus dicit in IX de Trin. Una quidem, qua unuscuiusque anima se tantum cognoscit quantum ad id quod est ei proprium; et alia qua cognoscitur anima quantum ad id quod omnibus animabus est commune. Illa enim 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 habet esse 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".

²¹ ID, *De Ver.*, q. 10, a. 8c: "Sed quantum ad cognitionem habitualement, sic dico, quod anima per essentiam suam se videt, id est ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc quod habet alicuius scientiae habitum, ex ipsa praesentia habitus, est potens percipere illa quae subsunt

Por lo tanto, el alma sí *semetipsam per seipsam novit* en cuanto que es en ella donde se originan los actos del conocer en los que actualiza a la vez los objetos y a sí misma. Es el momento agustiniano.

En relación al conocimiento actual, esto es, aquél por el que uno considera tener alma en acto, hay que afirmar que el alma se conoce por sus actos. Uno percibe que tiene alma, que vive y que es, precisamente porque percibe que siente y entiende y ejercita otras operaciones vitales. Por eso dice Aristóteles que sentimos porque sentimos, y entendemos porque entendemos, y porque sentimos esto, entendemos que somos. Pero nadie percibe que entiende sino porque entiende algo; pues entender algo es anterior a entender que uno entiende. Por eso, el alma llega a percibir actualmente que es, por el hecho de entender o sentir²². Que el alma advierta que existe, por sus actos, puesto que primero es entender algo que entender que uno entiende, es una cuestión que no interesa a San Agustín, porque lo que él intenta fundamentalmente es encontrar de qué modo el alma humana puede ser imagen de la Trinidad. Sin embargo, para Santo Tomás, que sostiene con Aristóteles que el alma es forma substancial del cuerpo, la precisión tiene un valor experimental y teórico de primer orden. Es el momento aristotélico.

En resumen: respecto a la existencia del alma, tenemos conocimiento sólo y en cuanto realizamos uno u otro de los actos conscientes de nuestra vida. Además, en este conocimiento, el alma está presente en su carácter concreto. Se trata de una percepción o, quizá mejor, de una *copercepción*; percepción de los actos, co-

illi habitui. 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: ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur".

²² ID *De Ver.*, q. 10, a. 8c: "Quantum igitur ad actuale cognitionem, qua aliquis considerat se in actu animam habere, sic dico, quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia huiusmodi vitae opera exercere; unde dicit Philosophus in IX Ethicorum: Sentimus autem quoniam sentimus; et intelligimus quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus. Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit: quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit".

percepción de los principios en acto y, consecuentemente, del alma. "La percepción, entonces, que el alma tiene de sí misma a través de sus actos constituye una fuente de contenidos originales, los contenidos de la vida espiritual (...) El lockiano *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* no vale en el Tomismo más que para los objetos que dan conocimiento de sí a través de especies sacadas de los fantasmas, como son las esencias de las cosas materiales. El conocimiento de la realidad espiritual tiene un punto de partida propio y nuevo, aunque tenga lugar en continuidad y también en dependencia del otro conocimiento, puesto que se dan auténticas percepciones de la realidad espiritual"²³.

Ahora bien, para esta percepción del espíritu, para este conocimiento singular e íntimo a cada uno, basta la presencia del alma a sí misma en su esencia entitativa. Porque si bien sólo se da en acto al pensar en acto, con anterioridad a la adquisición receptiva de cualquier dato sensible requerido para el inicio de todo conocimiento, el alma misma intelectual es, en su misma substancia, el principio intrínseco y habitual de aquella conciencia singular, que ejercita al estar en acto de pensar, en virtud de su presencia íntima y no por la recepción de ningún dato sobrevenido al entendimiento mismo. "Nuestro entendimiento no puede entender nada en acto antes de abstraer de las imágenes; ni siquiera puede tener noticia habitual de las otras cosas distintas de sí mismo, a saber, las que no existen en él mismo, antes de la dicha abstracción, porque las especies de los otros inteligibles no le son innatas; pero su esencia le es innata, de modo que no le es necesario adquirirla de las imágenes (...) y por eso la mente, antes de que abstraiga de las imágenes, tiene conocimiento habitual de sí misma, por el que puede percibir que existe"²⁴.

²³ C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, o.c., p. 352.

²⁴ SANTO TOMAS, *De Ver.*, q. 10, a. 8 ad1: "Intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam a phantasmatis abstrahat; nec etiam potest habere habitualement notitiam aliorum a se, quae scilicet in ipso non sunt, ante abstractionem praedictam, eo quod species aliorum intelligibilium non sunt ei innatae; sed essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatis acquirere (...) Et ideo mens, antequam a phantasmatis abstrahat, sui notitiam habitualement habet, qua possit percipere se esse".

"Nuestra mente -afirma F. Canals, comentando este texto- se encuentra últimamente dispuesta para poseerse conscientemente en su ser, con anterioridad a la recepción sensible y a la iluminación de las imágenes; la actuación de este "hábito", de esta disposición última de su capacidad de autopercepción según su ser, exige la actuación de sus operaciones conscientes y por lo mismo la intelección objetiva de la esencia abstraída de las cosas materiales; pero tal intelección no podría considerarse como si *viniese a constituir* aquella estructura de presencia íntima que define la espiritualidad de la mente como tal"²⁵. Así, en orden a la inmenata disposición de su mente a la percepción existencial de sí mismo, su esencia le es innata y de ella emanan los actos en los que se percibe inmediatamente en su ser.

b) *Conocimiento esencial*

El conocimiento de la esencia de algo puede ser inicialmente confuso, y terminativamente distinto. El primero dice relación a la aprehensión primordial de una esencia; el segundo es propio de un tratamiento técnico según juicios.

En cuanto a la aprehensión, la naturaleza del alma es conocida por medio de especies que abstraemos de los sentidos. El alma humana ocupa el último lugar en el género de lo intelectual, del mismo modo que la materia en el género de lo sensible. Luego de la misma manera que la materia es en potencia respecto a todas las formas sensibles, y no es conocida sino en cuanto receptiva de tales formas, así el alma sólo es inteligible por las formas inteligibles. Por lo tanto, nuestro entendimiento no puede conocerse a sí mismo de tal manera que se aprehenda inmediatamente a sí mismo, sino que, aprehendiendo otras cosas, deviene entonces a su conocimiento. Esto se pone de manifiesto atendiendo a cómo han investigado los filósofos la naturaleza del alma. En cuanto el alma conoce las naturalezas universales de las cosas, percibe que la especie por la que entendemos es inmaterial, pues de otro modo sería individuada, y así no conduciría al conocimiento de

²⁵ F. CANALS, *Cuestiones de fundamentación*, Ediciones Universidad de Barcelona, Barcelona 1981, p. 125.

lo universal. Y porque la especie inteligible es inmaterial, los filósofos entendieron que el intelecto es una cierta cosa independiente de la materia; y de aquí pasaron a conocer otras propiedades de la potencia intelectual²⁶.

Aquí se delinea el itinerario para el conocimiento del alma. Las etapas son las siguientes: *percepción inmediata* de la inmaterialidad de la especie inteligible y del acto de entender; *conclusión por argumentación* de la espiritualidad (independencia de la materia en el ser) del principio próximo, que es el entendimiento, y del principio remoto, que es el alma.

Si bien el alma conoce de sí misma por sí misma que es, no conoce de sí misma por sí misma qué es. Siguiendo la tradición aristotélica, Santo Tomás sostiene que el hombre alcanza a entender lo que es el alma intelectual por medio de una argumentación que procederá, desde la intelección de la esencia de los objetos inteligibles concebidos, hacia la naturaleza del acto mismo de entender, a partir de la cual será posible esclarecer la naturaleza de la facultad intelectual y, consiguientemente, la del alma como sujeto de esta facultad. Si bien la esencia del alma humana se conoce por las especies que se han abstraído de las cosas sensibles, hay que precisar que esto no significa que la especie sea una semejanza del alma, sino que, considerando la naturaleza misma de la especie abstraída de las cosas sensibles,

²⁶ SANTO TOMAS, *De Ver.*, q. 10, a. 8c: "Si igitur consideretur quantum ad apprehensionem, sic dico, quod natura animae cognoscitur per species quas a sensibus abstrahimus. Anima enim nostra in genere intellectualium tenet ultimum locum, sicut materia prima in genere sensibilibus, ut patet per Commentatorem. Sicut enim materia prima est in potentia ad omnes formas sensibiles, ita intellectus noster possibilis ad omnes formas intelligibiles; unde in ordine intelligibilium est sicut potentia pura, ut materia in ordine sensibilibus. Et ideo, sicut materia non est sensibilis nisi per formam supervenientem, ita intellectus possibilis non est intelligibilis nisi per speciem superinductam. Unde mens nostra non potest seipsam intelligere ita quod seipsam immediate apprehendat; sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem; sicut et natura materiae primae cognoscitur ex hoc ipso quod est talium formarum receptiva. Quod patet intuendo modum quo philosophi naturam animae investigaverunt. Ex hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, percipit quod species qua intelligimus, est immaterialis; alias esset individuata, et sic non duceret in cognitionem universalis. Ex hoc autem quod species intelligibilis est immaterialis, intellexerunt quod intellectus est res quaedam independens a materia; et ex hoc ad alias proprietates intellectivae potentiae cognoscendas processerunt".

alcanzamos la naturaleza del alma en la que la especie se recibe²⁷. "Las esencias abstraídas de las cosas sensibles -dice Forment- no pueden por sí mismas dar base para el conocimiento de lo espiritual"²⁸. Sólo la experiencia íntima de nuestra actividad espiritual inmanente constituye el único punto de partida para alcanzar la naturaleza y el ser del alma humana. El alma humana se entiende a sí misma por su propio acto de entender, que es acto propio del alma misma, y que revela perfectamente sus facultades y su naturaleza.

Al entender o sentir algo, percibimos que entendemos o sentimos. Y al percibir que entendemos o sentimos, percibimos que tenemos alma²⁹. Además, al entender algo, percibimos que la especie inteligible es inmaterial, concluyendo por argumentación que el alma humana es espiritual. Hemos dicho que al entender algo, percibimos que entendemos. Y percibiendo que entendemos, copercibimos que tenemos alma, que el alma existe. Ahora bien -esto es capital para la investigación que intentamos llevar a cabo-, esta existencia percibida en la experiencia interna, es algo más que la *mera existencia*, porque percibimos la presencia del alma en cuanto principio fundante de operaciones vitales. En la percepción de la existencia, percibimos también -quizá aún de un modo confuso, pero no incierto o dudoso- la

²⁷ ID., *De Ver.*, q. 10, a. 8 ad9 s.c: "Anima non cognoscitur per speciem a sensibus abstractam, quasi intelligatur species illa esse animae similitudo; sed quia naturam speciei considerando, quae a sensibilibus abstrahitur, invenitur natura animae in qua huiusmodi species recipitur, sicut ex forma cognoscitur materia".

²⁸ E. FORMENT, *Introducción a la metafísica*, o.c., p. 49.

²⁹ Descartes, con su *cogito*, reduce la experiencia interna a la experiencia de la autoconciencia, al percibirse como un *sujeto pensante*, esto es, como un sujeto que *piensa* que vive, y siente, y entiende, y quiere. Lo importante no será la experiencia del sentir, del entender, o del querer, ni tampoco la de un sujeto que se percibe él mismo sentiente e inteligente, sino la experiencia de un *sujeto consciente* de todos esos actos vitales. Limitando la experiencia interna al estudio de lo que acontece en la conciencia, sólo podemos alcanzarnos como sujetos conscientes, independientemente de aquello de lo que somos conscientes (esto es, que crecemos, y nos movemos, y sentimos, y entendemos). Nos cerramos, de este modo, a toda certeza de un orden objetivo, a la certeza del vivir, y al hecho de tener un alma. No se trata de "resolver" los actos vitales en la experiencia de un sujeto capaz de *pensarlos* como actos vitales, sin poder dar a este principio una existencia que no sea la del "yo pienso". Se trata, por el contrario, de poner como punto de partida del estudio del alma la certeza de la existencia del principio de operaciones vitales; es decir, el alma (Cfr. B. MATHONAT, "La connaissance scientifique du vivant et l'expérience interne", en *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, o.c., pp. 573-574). Frente a la resolución del alma en el *acto de pensar* iniciada formalmente con Descartes, nosotros, siguiendo a Santo Tomás, queremos llevar a cabo la resolución del alma en el *acto de ser*.

"consistencia" del alma humana, la plenitud entitativa de un principio del que brota *ex plenitudine* toda la operatividad humana. La percepción existencial es el inicio de la *reductio ad esse* que caracteriza la *via resolutionis*.

Esta es la articularción del *duplex cognitio*. Por eso, se ha podido decir, con razón, que el conocimiento existencial fundamenta el conocimiento esencial. "Este conocimiento inmediato y existencial del alma fundamenta el conocimiento de la esencia de la misma. Por consiguiente, la intelección de la esencia del alma no excluye de ninguna manera la experiencia inmediata del espíritu humano; por el contrario, supone que esta última es su punto de partida. Es más, si el hombre no conociese por sí mismo en su mente lo que es el ser espiritual no podría racionalmente, ni tampoco por la fe, tener noticia de alguna manera de lo suprasensible, ni de lo divino"³⁰. Es el momento aristotélico.

Por último, Santo Tomás se refiere al conocimiento esencial del alma en cuanto al *juicio*. De forma paralela a la certeza que tenemos de la existencia del alma y de su actuar, por experiencia inmediata, tenemos la dificultad de determinar su íntima esencia: por eso, se exige una investigación cuidadosa y sutil. La noción científica y exhaustiva del alma se elabora a través de un delicado trabajo de argumentaciones, como ya se ha dicho, en el que tienen una función primaria de base los primeros principios *per se nota*. Estos primeros principios son la participación que nosotros tenemos de la primera e inviolable verdad, a partir de la que todo conocimiento ha de ser verdadero. En este punto se sitúa el momento agustiniano en el conocimiento esencial del alma humana. Tenemos conocimiento del alma en cuanto entrevemos la verdad última, desde la que definimos perfectamente, en cuanto es posible, no lo que es la mente de cada hombre, sino lo que debe ser en las razones eternas. Sin embargo, esta verdad inviolable está impresa a nuestra mente en cuanto que algunas cosas las conocemos naturalmente como evidentes *per se*. Son los primeros principios,

³⁰ E. FORMENT, *Introducción a la metafísica*, o.c., p. 49.

participación en nosotros de esa Verdad última, desde los que juzgamos de todo lo demás que examinamos³¹.

c) *Formas de percepción intelectual*

Santo Tomás ha sabido complementar admirablemente el momento agustiniano y el aristotélico, tanto respecto al conocimiento existencial como al esencial del alma humana. Resumiendo, tanto el conocimiento del *an est*, como del *quid est*, que el alma puede tener de sí misma, están mediados o condicionados: el conocimiento del *an est*, por los actos de conocimiento; el del *quid est*, por el conocimiento de la especie inteligible. Es el alma misma la que nos proporciona los medios para conocerla, tanto respecto a su existencia como a su esencia. No es la realidad material la que nos da noticia del alma, sino la misma alma, mediante sus *actos* (conocimiento existencial), y mediante la *especie* (conocimiento esencial). En este sentido se puede afirmar, pues, que el alma se conoce a sí misma por sí misma. En cambio, con el conocimiento de Dios no sucede lo mismo. No es Dios mismo, sino sus criaturas, las que nos dan noticia de Dios.

Veamos ahora las distintas formas de percepción intelectual que se han ido presentando.

a) Hay una percepción inmediata, aunque secundaria, de los actos de conocimiento y amor. Ya San Agustín había afirmado, contra los Académicos, *intelligo me intelligere*, con una certeza absoluta frente a toda duda radical. "Esta conciencia inmediata y personal, y por tanto íntimamente vivida, es reivindicada por Santo Tomás como argumento fundamental contra la aniquilación averroísta del alma y del entendimiento individual. El *hic homo intelligit* es para el Doctor

³¹ SANTO TOMÁS, *De Ver.*, q. 10, a. 8c. "Si vero consideratur cognitio quam de natura animae habemus quantum ad iudicium quo sentimus ita esse, ut deductione praedicta apprehendimus; sic notitia animae habetur in quantum intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte quantum possumus definimus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat, ut Augustinus dicit lib. IX de Trinitate: hanc autem inviolabilem veritatem in sui similitudine, quae est menti nostrae impressa (cognoscimus), in quantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota, ad quae omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus iudicantes".

Angélico un hecho tan evidente que no admite discusión, sino que constituye un punto de referencia obligado para toda teoría de la personalidad³².

También en la percepción de lo espiritual entran los actos de la voluntad. No obstante, para Santo Tomás, la percepción de las situaciones afectivas es menos inmediata que la de los actos de conocimiento, porque la facultad cognoscitiva realiza la más perfecta inmanencia ya que es principio tanto del acto, como del conocimiento del acto; sin embargo, la voluntad es únicamente principio del acto, no de su conocimiento. "En el ámbito de la percepción inteligible de lo espiritual entran también los actos y los hábitos de la voluntad. San Agustín había dicho: *Intelligo me velle*, y el Filósofo había afirmado que el apetito racional queda inmanente a la razón. Pero todo lo que queda inmanente de modo inteligible en el cognoscente es necesario que sea también conocido. Y respecto al acto de voluntad, el Angélico admite una percepción de su presencia y un conocimiento de la naturaleza del acto y de la naturaleza del principio que es el hábito o la potencia. Maine de Biran había visto en la percepción del esfuerzo voluntario el "hecho primitivo": en realidad la percepción de las situaciones afectivas es, según Santo Tomás, menos inmediata que la de los actos de conocimiento, por la razón evidente de que la facultad cognoscitiva realiza la más perfecta inmanencia, ya que es principio tanto del acto, como del conocimiento del acto; en cambio, la voluntad es sólo principio del acto, no de su conocimiento"³³.

Se trata de una percepción inmediata pero *secundaria* porque el objeto propio e inmediato del entendimiento humano es la esencia de las cosas materiales; y es en tanto que están implicados en esta aprehensión, como son percibidos no sólo los actos sino también los hábitos, las facultades y el alma misma. Los actos constituyen, pues, el objeto secundario, pero siempre inmediato de la percepción intelectual. Los hábitos, las facultades y el alma misma serán también objeto - secundario- de percepción intelectual, pero condicionado por los actos.

³² C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, o.c., p. 352.

³³ ID., "Cosienza e autocosienza dell'anima", en *Doctor Communis* (1958), p. 116

b) Santo Tomás parece afirmar también una percepción propia de la inmaterialidad de la especie inteligible, que es el punto de partida para nuestro conocimiento positivo de lo espiritual. *Ex hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, percipit quod species qua intelligimus est immaterialis*. Esta percepción constituirá el origen para nuestra concepción de lo suprasensible, de Dios y de las substancias separadas. Señala Santo Tomás que si conocemos de las substancias separadas que son intelectuales, bien sea por demostración o bien por la fe, de ninguna de las dos maneras podríamos tener este conocimiento si nuestra alma no pudiera conocer por sí misma lo que es el ser intelectual. Por eso, es preciso servirse de la ciencia del entendimiento del alma como principio para conocer todo cuanto conocemos de las substancias separadas³⁴.

Ciertamente, el objeto propio y adecuado de nuestro entendimiento son las esencias de las cosas materiales, pero lo cierto es que sabemos bien poco respecto a la constitución profunda de estas esencias. Muy distinta, en cambio, es nuestra situación respecto al conocimiento de nuestra alma. De ella conocemos experimentalmente la operación más propia y más profunda que revela perfectamente su naturaleza y a partir de la cual podemos argumentar de modo

³⁴ SANTO TOMÁS, C.G., III, c. 46: "Cum enim de substantiis separatis hoc quod sint intellectuales quaedam substantiae cognoscamus, vel per demonstrationem vel per fidem, neutro modo hanc cognitionem accipere possemus, nisi hoc ipsum quod est esse intellectuale, anima nostra ex seipsa cognosceret. Unde et scientia de intellectu animae oportet uti ut principio ad omnia quae de substantiis separatis cognoscimus"; S.Th., I, q. 88, a. 1, ad1: "Ex illa auctoritate Augustini haberi potest quod illud quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipit, per seipsam cognoscere possit. Et hoc adeo verum est, ut etiam apud Philosophum dicatur quod scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas. Per hoc enim quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere; non quod simpliciter et perfecte eas cognoscat cognoscendo seipsam". Como muy bien dice C. Cardona, "es indudable que este mejor conocimiento del hombre -de este grado de la participación del ser que es el hombre- se proyecta inmediatamente en nuestro mejor conocimiento natural de Dios: si no supiéramos -por lo que el alma sabe de sí misma- lo que es el ser espiritual, no podríamos referirlo a Dios, a quien eminentemente conviene, y no podríamos por tanto concebir a Dios como Principio Personal de quien todo procede, ni concebir su sabiduría y su amor libre con que nos ha creado, y de algún modo la pureza absoluta de su Acto, de su Ser" (C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, o.c., pp. 84-85). ¿De la criaturas al alma, y del alma a Dios? No. De las criaturas a Dios, y el alma, una más -si bien privilegiada- entre las criaturas. El conocimiento propio de lo que es ser espíritu nos permite un mejor conocimiento natural de Dios, pero ya gracias a las criaturas inferiores al hombre conocemos que Dios existe, y conocemos también algunos de los atributos divinos.

apodíctico sus propiedades fundamentales: la libertad, la espiritualidad, la inmortalidad. Como dice Santo Tomás, *anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius eius, perfecte demonstrans virtutem eius et naturam*, el alma humana se entiende a sí misma por su entender, que es acto propio de ella, y que muestra perfectamente su virtud y su naturaleza³⁵.

Santo Tomás presenta la misma doctrina del "doble conocimiento" en la *Suma Teológica* (I, q. 87, a. 1). Nos servirá para concluir este apartado acerca de la cognoscibilidad del alma humana. "No por su esencia, sino por su acto se conoce nuestro entendimiento; y esto de dos maneras: de un modo particularmente, según que Sócrates o Platón percibe que tiene alma intelectual por cuanto percibe que él entiende. De otro modo universalmente, según que consideramos la naturaleza de la mente a partir del acto del entendimiento (...) No obstante, hay diferencia entre estos dos tipos de conocimiento. Para obtener el primero, basta la misma presencia del alma, que es principio del acto por el cual se conoce a sí misma, y por ello se dice que se conoce por su presencia. Para adquirir, en cambio, el segundo conocimiento, no basta su presencia, sino que se requiere una investigación diligente y sutil. Esto explica que muchos ignoren la naturaleza del alma, y que muchos también se hayan equivocado respecto a ella"³⁶.

Esta percepción íntima e inmediata del ser del alma, de que el alma es, no supone aún un conocimiento distinto del *actus essendi* propio del alma, pero ciertamente hemos traspasado el umbral de la *reductio ad fundamentum* que nos proponemos. Es necesario "resolver" el *esse* fenomenológico que expresa ya algo más que la

³⁵ ID., *S.Th.*, I, q. 88, a. 2, ad3.

³⁶ ID., *S.Th.*, I, q. 87, a. 1c: "Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster; et hoc dupliciter: Uno quidem modo particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus (...) Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam 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. Unde et multi naturam animae ignorant, et multi etiam circa naturam animae erraverunt".

mera presencia del alma- en el *esse ut actus*. Por eso, nuestra investigación metafísica debe proseguir, y preguntarnos por el ser mismo del alma humana, por su consistencia y perfección, recurriendo para ello a las operaciones que brotan desde ella. Antes de iniciar la *resolutio* tomista del alma en el acto de ser, atenderemos, aunque sólo sea brevemente, al proceso resolutorio del hombre en el alma *ut forma*, característico de la metafísica aristotélica.

CAPITULO II

SUBSTANCIA ESPIRITUAL

Alma y vida

En los inicios de la reflexión acerca del alma, los primeros filósofos, partiendo de la experiencia más sencilla y ordinaria, descubrieron unos entes, los vivientes, que se distinguen claramente del resto por sus operaciones o 'movimientos', y entendieron por alma el primer principio de operaciones vitales. *Hay un primer momento resolutorio del hombre -en cuanto viviente- en el alma.* Y es la actividad propia del hombre la que nos permite alcanzar el alma y su naturaleza. No olvidemos el orden de nuestra investigación: "Es preciso que en el conocimiento del alma procedamos a partir de aquellas cosas que son más extrínsecas, de las cuales se abstraen las especies inteligibles por las que el intelecto se entiende a sí mismo; esto es, que por los objetos conozcamos los actos, por los actos las potencias, y por las potencias la esencia del alma"¹. Puesta el alma como primer

¹ SANTO TOMAS, *In II de Anima*, lect. 6, n. 308: "Oportet quod in cognitionem animae procedamus ab his quae sunt magis extrinseca, a quibus abstrahuntur species intelligibiles, per quas intellectus intelligit seipsum: ut scilicet per obiecta cognoscamus actus, et per actus potencias, et per potencias essentiam animae". Método -aprecia Y. Cattin- que manifiesta a la vez un profundo respeto al hombre, y una gran humildad intelectual. Permite todas las aproximaciones a la esencia del hombre, y funda su

principio de operaciones vitales, los primeros filósofos se apoyaron en estas operaciones que nos la manifiestan, para determinar así qué es el alma.

"El principio de nuestra cuestión o investigación es considerar todas aquellas cosas que por naturaleza pertenecen al alma. Acerca de esto se ha de saber que cuando encontramos alguna cosa que se diferencia por algo manifiesto y por algo no manifiesto, es bien cierto que alcanzamos el conocimiento de aquello que no es manifiesto a través de aquello que es manifiesto. De este modo procedieron los filósofos para descubrir la naturaleza del alma. En efecto, los entes animados se diferencian de los inanimados en esto, que los animados poseen alma mientras que los inanimados, no. Pero, porque la naturaleza del alma no era manifiesta y no podía ser investigada sino a través de algunas cosas manifiestas, por las que se diferencian los entes animados de los inanimados, descubrieron aquellas cosas y en base a ellas intentaron alcanzar el conocimiento de la naturaleza del alma.

Ahora bien, aquellas cosas manifiestas por las que los entes animados se diferencian de los inanimados son dos, a saber, el sentir y el moverse. Pues los entes animados parecen diferenciarse de los inanimados máximamente por el movimiento, esto es, en cuanto que se mueven a sí mismos, y por el sentido o conocimiento. Por eso creían que, una vez comprendidos los principios de estas dos cosas, sabrían qué es el alma. Entonces, se esforzaron por saber la causa del movimiento y del sentido para comprender la naturaleza del alma, pues creían que lo que es la causa del movimiento y del sentido era el alma. Y en esto convenían todos los filósofos antiguos, aunque se dividieran en opiniones diversas al respecto, pues algunos intentaron

validez. Además, este método se revela como infinitamente respetuoso de la profundidad y del misterio del encuentro con el otro. No hay una revelación inmediata de los demás que nos permuta de una vez por todas conocerles perfectamente. Santo Tomás subraya que el conocimiento del hombre es siempre una tarea larga y difícil, sin duda interminable (Cfr. Y. CATTIN, "De l'homme humain. La question de l'homme dans la pensée de Thomas d'Aquin", en *Revue de théologie et de philosophie*, 121 (1989), p. 6).

alcanzar el conocimiento del alma a través del movimiento, y otros, por el sentido"².

Encontramos, pues, un proceso resolutorio para alcanzar la naturaleza del alma. El método de investigación de estos primeros filósofos pone de relieve dos aspectos importantes de la *via resolutionis*: a) a partir de las operaciones vitales -que son lo más inteligible *quoad nos*, aunque lo menos inteligible *quoad se-*, nos remontamos hacia el principio y causa de tales operaciones; b) los accidentes -en nuestro caso las operaciones vitales, que son acto segundo- son expresión eficaz del modo de ser del principio del que emanan y, por tanto, un punto de partida sólido para el ascenso resolutorio. Esto supone, a su vez, concebir el accidente en y desde su acto, es decir, como derivando de una perfección originaria, raíz y fuente de actualidad, inteligibilidad y unidad en el viviente.

Por tanto, la experiencia más sencilla y espontánea nos muestra unos entes -y nosotros entre ellos- que se distinguen del resto porque se mueven por sí mismos, porque se impulsan a sí mismos a obrar: son los vivientes, cuyo modo de ser llamamos vivir³. El hombre, en su experiencia más ordinaria, sabe descubrir la "originalidad" de la vida.

² ID., *In I de Anima*, lect. 3, n. 32: "Principium nostrae quaestionis, idest inquisitionis, est apponere omnia quae secundum naturam videntur inesse animae. Circa quod sciendum est, quod quando invenimus aliqua differre secundum aliquid manifestum, et secundum aliud immanifestum, certum est quod per id quod est manifestum, venimus in notitiam illius quod est immanifestum. Et hunc modum tenuerunt philosophi ad inveniendum naturam de anima. Animata enim ab inanimatis differunt, per hoc quod animata habent animam, inanimata vero non. Sed quia natura animae erat immanifesta, et non poterat investigari nisi per aliqua manifesta, in quibus differunt animata ab inanimatis, invenerunt illa, et secundum illa conati sunt devenire in cognitionem naturae animae. Illa autem manifesta in quibus animata differunt ab inanimatis, sunt duo, scilicet, sentire et moveri. Nam animata videntur differre ab inanimatis maxime motu, ut scilicet moveant seipsa, et sensu seu cognitione. Unde credebant quod quando scirent principia istorum duorum, scirent quid est anima. Unde laboraverunt causam motus et sensus scire, ut per hoc scirent naturam animae: et credebant quod id quod est causa motus et sensus, esset anima: et in hoc omnes antiqui philosophi conveniebant. Sed ex hoc antiqui in diversas opiniones divisi sunt. Nam antiqui conati sunt devenire in cognitionem animae per motum, aliqui vero per sensum".

³ ID., *S.Th.*, I, q. 18, a. 1c: "Illa proprie sunt viventia, quae seipsa secundum aliquam speciem motus movent; sive accipiatur motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, idest existentis in potentia; sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur actus perfecti, prout intelligere et sentire dicitur moveri. Ut sic viventia dicantur quaecumque se agunt ad motum vel operationem aliquam: ea vero in quorum natura non est ut se agant ad aliquem motum vel operationem, viventia dici non possunt, nisi per aliquam similitudinem".

Apenas nos damos cuenta de que algo se mueve por sí mismo, con ciertas formas de espontaneidad⁴, percibimos la vida, y así percibimos el alma. No obstante las dificultades concretas para apreciar la vida en casos complejos y para explicar filosóficamente en qué consiste esa apreciación, la experiencia natural del hombre ante la vida conserva su validez y en el fondo es irremplazable. La misma biología, aunque se ocupe metodológicamente sólo de los elementos materiales constitutivos de los fenómenos vitales, no tiene pleno sentido si no se entiende a la luz de la percepción natural de lo que es un viviente⁴. La metafísica del alma se apoya en el hecho incuestionable y originario de la vida.

Y por alma todos entienden el primer principio de vida en los vivientes⁵. Alma traduce el término latino *anima*, que indica aquello que anima, que vivifica a un cuerpo. Los cuerpos se llaman, por tanto, animados y vivos a causa del alma, y no por ser cuerpos; de lo contrario, todo cuerpo sería vivo, y en cambio no lo es. El alma es, por consiguiente, lo que da al viviente la naturaleza de ser tal y de obrar en consecuencia: es el primer principio intrínseco que especifica al cuerpo dándole vida y moviéndolo a realizar operaciones vitales. Ahora bien, a partir de nuestra experiencia sensible, llamamos forma al primer principio intrínseco de ser (y, por consiguiente, de obrar) de un sujeto (material). Luego el alma en cuanto principio y causa de vida es forma de un cuerpo, porque vivir es ser para los vivientes: el viviente es viviendo⁶. La argumentación es, pues, la siguiente: la forma es aquello

⁴ Cfr. J. J. SANGUINETI, "La vida corpórea en Tomás de Aquino", en *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, o.c., p. 391.

⁵ SANTO TOMAS, *S. Th.*, I, q. 75, a. 1c: "Ad inquirendum de natura animae oportet praesupponere quod anima dicitur esse primum principium vitae in his quae apud nos vivunt: "animata" enim viventia dicimus, res vero "inanimatas" vita carentes". Reconocer que algo está vivo implica captar su alma: no su alma como si fuera una entidad misteriosa y oculta, sino como principio animador de una materia. En sus *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein señala también esa estrecha relación entre alma y vida: "Cuando se ve el comportamiento de un ser viviente, se ve su alma". Y también: "Mi actitud en relación a un hombre es una actitud en relación a su alma" (textos citados por J. J. SANGUINETI, "La vida corpórea en Tomás de Aquino", en *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, o.c., p. 392).

⁶ ID., *De Anima*, q. un., a. 14, ad8: "Anima dicitur forma corporis in quantum est causa vitae. sicut forma est principium essendi: vivere enim viventibus est esse"; C.G., II, c. 59, n. 1364: "Id quo aliquid operatur, oportet esse formam eius: nihil enim agit nisi secundum quod est actu; actu autem non est aliquid nisi per id quod est forma eius; unde et Aristoteles probat animam esse formam, per hoc quod animal per animam vivit et

por lo que el sujeto material es. El alma es aquello por lo que el cuerpo vive. Pero vivir es ser para los vivientes (*vivere viventibus est ipsum esse eius*). Luego el alma es aquello por lo que el cuerpo es. Por consiguiente, el alma es la forma del cuerpo.

Es importante trascender la aparente formalidad de estas expresiones y descubrir el *acto* que conceptos como ser o vida expresan. La reflexión metafísica atiende a actos, y no a conceptos. Vivir expresa una cierta plenitud de ser, un acto poseído íntimamente por el viviente y que es fuente de sus diversas operaciones vitales⁷. Y hablar del alma será hablar de un *acto* del cuerpo viviente, precisamente en virtud de ese acto de vivir que el alma posee y da al cuerpo. Porque el alma es principio de ese acto que llamamos vivir, será, por lo mismo, acto o forma del cuerpo viviente. Y, en cuanto forma del cuerpo, toda alma es *incorpórea*, es decir, no es un cuerpo, sino acto de un cuerpo⁸.

sentit. Homo autem intelligit, et non nisi per intellectum: unde et Aristoteles, inquirens de principio quo intelligimus, tradit nobis naturam intellectus possibilis. Oportet igitur intellectum possibilem formaliter uniri nobis, et non solum per suum obiectum".

⁷ Al preguntarse por el significado del acto de *vivir*, J. J. Sanguinetti señala cuatro aspectos: a) Vivir se atribuye al viviente. Aunque vivir se puede entender operativamente para indicar las operaciones vitales más importantes, la vida se atribuye al cuerpo orgánico en su totalidad y en cualquiera de sus partes y, por tanto, se dice primordialmente del individuo viviente; b) Causalmente, vivir se dice del viviente *porque* puede obrar por sí mismo (capacidad), y *porque* tiene un principio actual de ese poder obrar por sí mismo (alma); c) Vivir significa el acto de ser de una naturaleza a la que compete el obrar por sí misma. Aunque el acto de vivir esté sustentado por una serie de funciones, no se reduce a ninguna de ellas ni tampoco a su conjunto. Vivir es un acto en cierto modo simple, unitario, ejercido por el individuo viviente. El acto de vivir tiene que ver con la substancia misma del individuo vivo. El atributo vivir no está en la línea de una predicación de la esencia respecto de un sujeto; d) El acto de vivir es el ser de una substancia animada. Vivir significa la actualidad de una naturaleza, el *ser* que compete a esa naturaleza en el individuo. Podemos ahora establecer mejor la relación entre el vivir y el alma. Tanto el vivir como el alma son actos, pero vivir incluye en su significado no sólo el alma sino el acto de ser del viviente animado. Y precisamente por esto, el acto de "estar viviendo" es como un resultado de la presencia del alma, porque el ser, en la metafísica tomista, es el acto participado por la esencia y, por consiguiente, poseído por el ente en virtud de sus principios esenciales (Cfr. J. J. SANGUINETI, "La vida corpórea en Tomás de Aquino", en *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, o.c., pp. 398-400).

⁸ SANTO TOMAS, *S.Th.*, I, q. 75, a. 1c: "Manifestum est enim quod esse principium vitae, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus: alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitae. Convenit igitur alicui corpori quod sit vivens, vel etiam principium vitae, per hoc quod est tale corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio quod dicitur actus eius. Anima igitur, quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus".

La resolución del hombre en su alma se apoya, pues, en el *vivir*⁹. Pero en la metafísica de Santo Tomás el *vivir* se resuelve en el *ser*. Por eso, la metafísica del hombre no se puede detener aquí. El estudio del hombre no se puede plantear bajo la única perspectiva del alma. Es necesario resolver el alma en el *ens*, y entenderla como *potentia essendi*.

En suma: llamamos alma al primer principio por el que el cuerpo es viviente y realiza operaciones vitales. Es *forma* en cuanto da el *ser* y la especie al cuerpo. Y porque es forma que da el *ser* al cuerpo, el alma es también *motor* o principio de sus operaciones vitales, pues el obrar sigue al *ser*¹⁰. Como motor mueve; como forma organiza la materia y así da razón de las operaciones y de los órganos o estructura orgánica material. Toda forma es motor, pero no todo motor es forma, pues la forma es un principio intrínseco de la cosa, y el motor no necesariamente.

* * *

⁹ Respecto a esta *resolutio* del hombre en su alma, Y. Cattin advierte que cuando Santo Tomás inicia su tratado "Sobre el hombre" (*S. Th.*, I, q. 75), su pregunta *Quid sit homo* se transforma en seguida en la pregunta *Quid sit anima*. En el prólogo explica que el teólogo debe considerar la naturaleza del hombre a partir de su alma, no a partir de su cuerpo. El cuerpo sólo le interesa en relación al alma. *Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam*. Este texto habla, en efecto, del teólogo y de la teología, pero esto no significa -dirá Y. Cattin- que la filosofía adopte otro punto de vista, y proceda de otro modo. Aristóteles ya había operado la misma *reductio* del hombre al alma. Al hablar aquí de teología, Santo Tomás entiende que los puntos de vista de la teología y de la filosofía son idénticos, y lo que intenta expresar es la oposición de este punto de vista idéntico, al que se usa en los tratados "biológicos" y "científicos" (Cfr. Y. CATTIN, "De l'homme humain. La question de l'homme dans la pensée de Thomas d'Aquin", en *Revue de Théologie et de philosophie*, 121 (1989), p. 3). Santo Tomás intenta subrayar, en definitiva, la diferencia entre el método metafísico y el de las ciencias particulares.

¹⁰ Como señala G. P. Blanco, Santo Tomás niega que el esquema motor-móvil pueda explicar la estructura constitutiva del viviente, pero afirma que dicho esquema sirve para pensar el aspecto operativo del viviente, el aspecto motor. Puede así asumir ciertas fórmulas agustinianas, como por ejemplo la expresión de que el alma *administra al cuerpo*. "En este sentido, nos dirá G. P. Blanco, la corporeidad viviente en cuanto instrumento de la acción del alma motor, puede ser llamada *instrumentum coniunctum* (...) Decir que el cuerpo es *instrumentum coniunctum* no implica que pensemos esta afirmación con nuestra mentalidad técnica, en la cual el instrumento es ante todo el instrumento *separatum*. En este sentido somos víctimas del error que denunció Scheler en las últimas páginas de *El resentimiento en la moral*, cuando censura el pensar el cuerpo orgánico, la vida orgánica conforme al modelo mecanicista del rendimiento, cuando precisamente es lo contrario lo que corresponde: el instrumento artificial es prolongación del *instrumentum coniunctum* natural, que es la corporeidad orgánica (G. P. BLANCO, "El estudio del alma", en *Sapientia* 33 (1978), p. 262).

Como dice Fabro¹¹, Aristóteles, al describir la relación entre alma y cuerpo como relación de acto y potencia, y precisamente como relación de forma y materia, estaba poniendo en marcha la consideración metafísica del alma. Este autor destaca cuatro puntos fundamentales en la caracterización aristotélica del alma.

1.- El alma es acto (*entelequia*) primero de la vida orgánica y, por tanto, no es coextensiva al ser ni a la vida: existen formas de ser inferiores al alma, el mundo inorgánico; y por otra parte, la vida de las sustancias espirituales está por encima del alma, que es principio de vida en los cuerpos¹².

2.- El alma es sustancia, no en el sentido platónico de subsistencia suficiente y semoviente, sino en el nuevo concepto de naturaleza. La naturaleza es síntesis (sínolo) de materia y forma y, en los vivientes, de un cuerpo debidamente proporcionado y de su alma. La sustancia es el sínolo mismo, el viviente entero; puesto que el sínolo comporta la unión de los principios constitutivos, éstos no podrían otorgarle la dignidad y la consistencia de sustancia si no perteneciesen al orden substancial. Alma y cuerpo son sustancias de alguna manera incompletas en cualidad de principios¹³.

¹¹ Cfr. C. FABRO, *Introducción al problema del hombre*, Rialp, Madrid 1982, pp. 153-154; 210-212.

¹² Santo Tomás estima que el término "alma" es común a las diferentes variedades de almas de manera unívoca. Esta definición común (*ratio communis*) conviene a todas las especies de alma, pero no es la razón propia de ninguna de ellas. El interés de buscar esta definición común se debe a que el género es un principio de conocimiento de las especies, y entra en su definición. Debemos comenzar por lo que es común, pero no podemos contentarnos con ello, porque nuestro objetivo es descubrir lo que es específico en el mundo natural (Cfr. R. Mc Inerney, "Le terme "ame", est-il équivoque ou univoque? Note sur l'interprétation thomiste de De Anima, 414b 20-32, en *Revue philosophique de Louvain*, 58 (1960), pp. 481-504).

¹³ Para Aristóteles -escribe B. C. Bazán- el alma no es una sustancia en el sentido de sujeto subsistente. Lo es sólo en tanto que *principio* de la sustancia, en tanto que forma substancial. Quiere esto decir que el alma es el principio determinante, la perfección primera (éste es el sentido de "entelequia") que, unida al principio determinable (la materia) constituye el ser verdaderamente existente, la sustancia en la acepción primera del término. La unidad del hombre como ser vivo queda así plenamente garantizada, porque la unión del alma y del cuerpo -entendidos como co-principios actual y potencial- no comporta sino un solo acto de ser" (B. C. BAZAN, "La corporalité selon Saint Thomas", en *Revue philosophique de Louvain*, 81 (1983), pp. 369-370. Cfr. También J. E. BOLZAN, "Hilemorfismo y corporalidad", en *Sapientia*, 40 (1985), pp. 25-32).

3.- El alma es substancia simple: propiedad que pertenece a toda forma substancial que es acto primero de un cuerpo: si el alma estuviese compuesta en sí misma, sería acto primero de una materia anterior al cuerpo, y quedaría comprometida la unidad substancial del viviente.

4.- El alma es substancia incorpórea: se debe llamar corpórea a la substancia completa, y no al principio que da al cuerpo la especie, el ser y la unidad. El alma podrá llamarse material cuando en su obrar esté ligada inseparablemente a la materia, pero no corpórea. Siendo incorpórea, es de por sí inextensa. De este modo, la noción de lo incorpóreo daba un buen paso adelante, porque el alma ya no era definida en función de la sutileza física de una determinada naturaleza (presocráticos), ni como compuesto de naturalezas contrarias (Platón), sino como acto y forma de un cuerpo que en relación con ella es potencia en el ser e instrumento en el obrar. Además, en el hombre la parte superior, que es principio intelectual, es algo divino y viene de fuera. Sin embargo, Aristóteles no precisó suficientemente la naturaleza de esta alma intelectual, ni aclaró sus relaciones con el cuerpo y con las actividades inferiores. Esta imprecisión en la determinación del nous será el origen de la objeción principal que muchos dirigirán a la concepción aristotélica. Si el alma se define como acto primero del cuerpo, se la reduce a una modificación y cualidad del cuerpo, y sujeta a sus vicisitudes, comprometiendo así su espiritualidad e inmortalidad. Esta fue la preocupación unánime de los Padres griegos, y que les llevaría a aceptar la antropología platónica.

Alma y acto de ser

La argumentación resolutoria del alma en su acto de ser la encontramos magistralmente expuesta en la Cuestión Disputada *De Anima* (a. 1). "Respecto al alma humana hemos de tener en cuenta además que no sólo recibe las especies inteligibles sin materia y sin las condiciones de la materia, sino que, además, en su operación propia de entender no participa órgano corporal alguno: no hay un órgano para entender, al modo como el ojo es el órgano para ver. Por tanto, el alma intelectual actúa por sí misma en cuanto tiene una operación propia en la que no participa el cuerpo. Pero como cada cosa actúa según es en acto, el alma intelectual tendrá el ser por sí absoluto, independiente del cuerpo (*esse per se absolutum non dependens a corpore*). En cambio, las formas que tienen ser dependiendo de una materia o sujeto no actúan por sí mismas: no actúa el calor, sino lo que está caliente. Esta es la razón por la que filósofos posteriores juzgaron que la parte intelectual del alma es algo subsistente por sí misma"¹⁴.

Esta argumentación se apoya en dos puntos: a) el alma intelectual tiene una operación en la que no participa el cuerpo, o lo que es lo mismo, el alma tiene una operación que no se ejerce por medio de un órgano corpóreo; b) el obrar sigue al ser, y el modo de obrar, al modo de ser. Ahora bien, el actuar propiamente humano se entreteje de conocimiento y amor. De ahí que el entender o el querer sean los dos posibles actos a partir de los cuales es posible llevar a cabo una resolución que, avanzando de acto en acto, nos lleve al ser del hombre. Santo Tomás preferirá siempre partir del acto de entender.

¹⁴ SANTO TOMAS, *De Anima*, q. un., a. 1c: "Sed adhuc aliquid amplius proprie in anima rationali considerari oportet: quia non solum absque materia et conditionibus materiae species intelligibiles recipit, sed nec etiam in eius propria operatione possibile est communicare aliquod organum corporale; ut sic aliquod corporeum sit organum intelligendi, sicut oculus est organum videndi: ut probatur in III de Anima. Et sic oportet quod anima intellectiva per se agat, utpote propriam operationem habens absque corporis communionem. . . quia unumquodque agit secundum quod est actu, oportet quod anima intellectiva habe. . . esse per se absolutum non dependens a corpore. Formae enim quae habent esse dependens a materia vel subiecto, non habent per se operationem: non enim calor agit, sed calidum. Et propter hoc posteriores philosophi iudicaverunt partem animae intellectivam esse aliquid per se subsistens".

Es indudable que la clave última de esta argumentación estriba en que *similiter unumquodque habet esse et operationem*, del mismo modo se tiene el ser y la operación¹⁵. En cuanto dotado de una operación que por sí trasciende el cuerpo, el principio intelectual es algo subsistente por sí mismo, y le compete directamente el acto de ser (y no en común en el compuesto, como es el caso de las formas materiales en las sustancias corpóreas). Entender es una operación propia del principio intelectual, una actividad suya en la que no participa el cuerpo. Luego ese actuar propio exigirá un ser propio. El principio por el que el hombre entiende será propietario de su ser, tendrá un ser *suyo*, no dependiendo del cuerpo; es decir, será una sustancia espiritual¹⁶.

Por tanto, para entender la investigación metafísica acerca del alma intelectual *ut ens*, es necesario comprender el hondo sentido del clásico aforismo *operari sequitur esse*. Este principio metafísico se esclarece desde una comprensión del ser como acto de todos los actos, y perfección de todas las perfecciones.

"Operari sequitur esse"

En una primera aproximación, este principio expresa esa firme convicción que todos tenemos de que el ente manifiesta su ser en su actuar y, consiguientemente, su modo de ser en su modo de actuar. La naturaleza se muestra sin engaño. Por esta razón ya los primeros filósofos intentaron alcanzar el conocimiento de la naturaleza del alma esforzándose por comprender aquellas *manifestaciones* propias de los vivientes, de los "animados". En efecto, estaban persuadidos de que la causa de tales operaciones sólo podía ser el alma. Este principio que ahora consideraremos es fundamental, y está presente en toda consideración metafísica del alma humana. Veamos su profunda significación metafísica.

¹⁵ ID., *S.Th.*, I, q. 75, a. 3c.

¹⁶ Sobre el uso de "espiritual" en Santo Tomás, cfr. J. P. TOKRELL, "Spiritualitas chez S. Thomas d'Aquin. Contribution a l'histoire d'un mot", en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 73 (1989), pp. 575-584.

Obrar sigue al ser. Esta clásica afirmación alcanza su pleno sentido desde una comprensión del ser como *co*principio metafísico intrínseco del ente, acto de todo acto y perfección originaria y fundante de toda perfección y, por lo mismo, activo y operante de suyo.

El acto en cuanto tal es comunicativo de sí. "El acto es por naturaleza comunicativo, y todo operante obra en la medida en que es en acto. El obrar sigue al ser, no porque pertenezca esencialmente a la actualidad del ente la dualidad de lo entitativo y lo operativo, sino precisamente porque es el acto el que por sí exige la comunicación de sí mismo en que toda operación consiste"¹⁷. El acto no es perfección cerrada sino naturalmente expansiva. Es propio de la naturaleza de cualquier acto comunicarse tanto como sea posible. De donde todo agente obra en cuanto es en acto. Obrar no es otra cosa que comunicar aquello por lo que el agente es en acto, en cuanto sea posible¹⁸. *Omne agens agit in quantum actu est*. Principio metafísico que expresa la naturaleza misma del acto. La acción *radicaliter* es acto. Obrar, que no es otra cosa que hacer algo en acto, es por sí propio del acto en cuanto acto¹⁹. El acto es principio de la acción²⁰.

¹⁷ F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, o.c., p. 696.

¹⁸ SANTO TOMAS., *De Pot.*, q. 2, a. 1c: "Natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile"; *In I Sent.*, d. 4, q. 1, a. 1: "Communicatio enim consequitur rationem actus: unde omnis forma, quantum est de se, comunicabilis est". A propósito de esto, escribe F. Canals: "El ser, acto y perfección, y no operación por la que un ente se realizase, es, pues, por su naturaleza perfectivo y comunicativo, es decir, operativo (...) La adecuada expresión de la excelencia e infinitud de la más elevada de las operaciones vitales nos lleva, no a definir el ser desde la operación, sino por el contrario, a definir la perfección más alta del obrar inmanente desde el ser. La operación perfecta es de suyo "ser", porque el ser mismo es acto consistente en sí, íntimamente substantivo y por ello operante" (F. CANALS, *Cuestiones de fundamentación*, o.c., p. 127). Esta naturaleza activa del ser funda la naturaleza manifestativa y locutiva del entendimiento. "El *intelligere* es manifestativo porque el "acto" en cuanto tal es comunicativo, es decir, operativo, activo (...) y toda operación o actividad -sea transeúnte o inmanente- sigue al ser (*operari sequi, ut esse*) y ninguna procede sino del existente en cuanto tal. Por lo mismo, la luz, que es ser y acto plenamente inmaterial, es comunicativa y difusiva de sí, "iluminadora"; por esto, el entendimiento tiene un "ser expresivo", y es, por su naturaleza y perfección "manifestativo" y "locutivo" (ibid., p. 33).

¹⁹ ID., *S.Th.*, I, q. 115, a. 1c: "Agere autem, quod nihil est aliud quam facere aliquid actu, est per se proprium actus, in quantum est actus".

²⁰ ID., *C. G.*, II, c. 6, n. 884: "Actus actionis principium est"; *S.Th.*, I, q. 25, a. 1c: "Manifestum est enim quod unumquodque, secundum quod est actu et perfectum, secundum

Ahora bien, algo es en acto en cuanto tiene ser²¹: cualquier otro acto (substancial o accidental) es acto por el acto de ser²². Luego todo acto es, en cuanto tal, comunicativo de sí porque el ser es de suyo activo y difusivo. El ser es la *virtud*²³ desde la que brota todo el obrar creatural. El ente obra desde y por su acto de ser. "Un ente será activo en la medida en que sea en acto, de manera que cuanto más deficientemente posea el ser, tanto menos activo será"²⁴. El acto de ser es la virtud y fuerza constituyente de todo el ente, como ente real y operativo. Toda la estructura real y operativa del ente brota del dinamismo difusivo y actualizador propio del acto mismo de ser. "El dinamismo activo u operacional está en la entraña misma del ser, como su floración o acabamiento de perfección actual"²⁵.

La acción en cuanto tal no se da *ex indigentia sed ex plenitudine virtus essendi*²⁶. Por eso, dice Santo Tomás que hay algunos entes que a la vez obran y reciben, y estos son agentes imperfectos; y a éstos

hoc est principium activum alicuius: patitur autem unumquodque, secundum quod est deficiens et imperfectum. Ostensum est autem supra quod Deus est purus actus, et simpliciter et universaliter perfectus; neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Unde sibi maxime competit esse principium activum, et nullo modo pati".

²¹ ID., C. G., II, c. 53, n. 1283: "Unumquodque enim actu est per hoc quod esse habet".

²² ID., *De Pot.*, q. 7, a. 2 ad 9: "Hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectio potentia. Qualibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum".

²³ ID., *In De Div. Nom.*, c. V, lect. 1, n. 629: "Omnis forma recepta in aliquo limitatur et finitur secundum capacitatem recipientis; unde hoc corpus album non habet totam albedinem secundum totum posse albedinis. Sed si esset albedo separata, nihil deesset ei quod ad virtutem albedinis pertineret. Omnia autem alia, sicut superius dictum est, habent esse receptum et participatum; et ideo non habent esse secundum totam virtutem essendi, sed solus Deus, qui est ipsum esse subsistens, secundum totam virtutem essendi esse, habet".

²⁴ ID., *In III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 4: "Unumquodque est activum, secundum quod est ens actu; unde quanto aliqua habent deficientius esse, tanto minus sunt activa".

²⁵ C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, EUNSA, Pamplona 1987, p. 35.

²⁶ Esta consideración metafísica de la acción en cuanto fundada en la virtud del ser, da razón de la naturaleza activa y locutiva del conocimiento, como ha puesto de relieve Canals en su obra *Sobre la esencia del conocimiento*.

conviene el que incluso al obrar tiendan a adquirir algo²⁷. El agente imperfecto adquiere al obrar la perfección propia a que tiende por naturaleza, pero esto se da precisamente por su imperfección en el ser. La inclinación de la naturaleza a la operación no es de suyo una inclinación orientada a la perfección propia del sujeto operante sino más bien a la *difusión* de su propia perfección. Como afirma Cardona, la verdad de la actuación es ésta: que el acto de ser es activo de suyo, que hace ser a la esencia y prolonga su actuación haciendo que la esencia constituya (que fluyan de ella) las facultades, siendo por último el acto terminal y a la vez fundante de su operatividad. El ente obra desde y por su acto de ser²⁸. Y, refiriéndose al proceso actualizador del acto de ser, escribirá: "Lo primero que el acto de ser constituye es el sujeto y, con él, su esencia, y con ella sus facultades, y con éstas sus acciones; y cuando éstas son plenas -cuando adecúan perfectamente su potencia activa- el ente es perfecto y acabado"²⁹.

Así como obrar sigue al ser, el modo de obrar seguirá al modo de ser³⁰; modo de ser, que resulta de la distinta participación por los entes en la perfección de ser. El ente obra desde y por su acto de ser, mediante y según su naturaleza o esencia, que es la que impone la medida de participación del ser. Y como la forma substancial es el elemento determinante de la esencia en cuanto determinativa del mismo ser³¹, podemos afirmar que el ente obra desde y por su acto de ser, mediante y según su forma que, en cuanto participante del ser, recibe y limita la plenitud del acto de ser a una determinada capacidad de ser y, por tanto, de obrar³². Mas allá de la forma pero canalizada por ella, la fuerza

27 SANTO TOMAS, *S.Th.*, I, q. 44, a. 4c: "Sunt autem quaedam quae simul agunt et patiuntur, quae sunt agentia imperfecta: et his convenit quod etiam in agendo intendant aliquid acquirere".

28 Cfr. C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, o.c., p. 30.

29 *Ibid.*, p. 44.

30 SANTO TOMAS, *S.Th.*, I, q. 89, a. 1c: "Nihil operetur nisi in quantum est actu, modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius"; C. G., II, c. 21, n. 977: "Cum omne agens agat secundum quod actu est, oportet modum actionis esse secundum modum actus ipsius rei"; C. G., II, c. 22, n. 984: "Secundum igitur modum actus uniuscuiusque agentis est modus suae virtutis in agendo".

31 *Id.*, *in Boeth. de Heb.*, lect. 2, n. 34: "Forma est determinativa ipsius esse".

32 *Id.*, C.G., II, c. 59, n. 1364: "Id quo aliquid operatur, oportet esse formam eius: nihil enim agit nisi secundum quod est actu: actu autem non est aliquid nisi per id quod est forma eius"; C.G., II, c. 20, n. 965: "Omne agens agit per formam qua actu est"; C.G., II, c. 47, n. 1239: "Principium cuiuslibet operationis est forma per quam aliquid est actu: cum

constituyente y actualizadora del acto de ser deviene en el ente raíz y principio primero de toda su entidad y operatividad.

Entender no se ejerce por medio de un órgano corporal

Nos queda ahora por ver el otro punto en el que se apoya la argumentación resolutoria: el alma intelectual tiene una operación, entender, que no se ejerce por un órgano corporal. Para demostrar que el alma intelectual es subsistente hay que demostrar que tiene una actividad que no depende del cuerpo. En el *Comentario a las Sentencias* (II, d. 19, q. 1, a. 1), Santo Tomás afirma que esta independencia en su actividad se manifiesta en tres aspectos del conocimiento intelectual: a) el acto de entender tiene por objeto todos los cuerpos; b) el acto de entender tiene por objeto lo universal; c) el entendimiento se entiende a sí mismo, es autoconciencia.

"Como la operación no puede ser sino de una cosa existente por sí, es preciso que aquello que por sí tiene una operación absoluta, también tenga por sí ser absoluto. Pero la operación del intelecto es de él mismo absolutamente, sin que en esta operación comunique algún órgano corporal, lo cual se pone de manifiesto principalmente por tres razones. Primera, porque esta operación tiene como objeto todas las formas corporales; luego es preciso que el principio de esta operación sea absoluto de toda forma corporal. Segunda, porque entender es de los universales, pero en un órgano corporal no se pueden recibir sino intenciones individuadas. Tercera, porque el intelecto se entiende a sí mismo, lo que no sucede en ninguna virtud cuya operación sea por un órgano corporal. La razón de ello estriba en que, según Avicena (*De Anima*, p. II, c. 2), de cualquier virtud que opera por un órgano corporal, es necesario que el órgano sea algo medio entre ella misma y su objeto; pues la vista nada conoce sino aquello cuya especie puede hacerse en la pupila. Luego como no es posible que el órgano sea

omne agens agit in quantum est actu. Oportet igitur quod secundum modum formae sit modus operationis consequentis formam"; *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, sol.: "Unumquodque autem agit secundum exigentiam suae formae quae est principium agendi et regula operis"; C.G., III, c. 73: "Modus autem agendi cuiuslibet rei consequitur formam eius, quae est principium actionis".

intermedio entre una virtud y la misma esencia de la virtud, no será posible que una virtud que opera mediante un órgano corpóreo se conozca a sí misma. Y este argumento se trata en el libro *De Causis*, en aquella proposición XV: "Todo cognoscente que conoce su esencia, vuelve a su esencia con una conversión completa". Y se dice "retornar completamente a la esencia" como allí expone el comentador, aquello cuya esencia permanece fijada, no llevada sobre otro. A partir de todas estas razones es evidente que el alma intelectual tiene ser absoluto, no dependiendo del cuerpo"³³.

En este texto del Comentario a las Sentencias, encontramos de nuevo la argumentación resolutoria del alma intelectual en el *esse*, y que se apoya en el principio metafísico "el obrar sigue al ser". Santo Tomás lo resume de este modo: *Cum enim operatio non possit esse nisi rei per se existentis, oportet illud quod per se habet operationem absolutam etiam esse absolutum per se habere. Operatio autem intellectus est ipsius absolute, sine hoc quod in hac operatione aliquod organum corporale communicet. Anima intellectiva habet esse absolutum, non dependens ad corpus.*

Ahora bien, aunque hay tres argumentos que muestran claramente que entender no se ejerce por medio de un órgano corporal, sin embargo, Santo Tomás preferirá el primero, aquél que se apoya en que el entendimiento es *cognoscitivo de todo*, hasta el punto

³³ ID, *In II Sent.*, d. 19, q. 1, a. 1c: "Cum enim operatio non possit esse nisi rei per se existentis, oportet illud quod per se habet operationem absolutam etiam esse absolutum per se habere. Operatio autem intellectus est ipsius absolute, sine hoc quod in hac operatione aliquod organum corporale communicet; quod patet praecipue ex tribus. Primo, quia haec operatio est *omnium formarum corporalium* sicut obiectorum; unde oportet illud principium cuius est haec operatio ab omni forma corporali absolutum esse. Secundo, quia intelligere est *universalium*; in organo autem corporali recipi non possunt nisi intentiones individuatae. Tertio, quia *intellectus intelligit se*; quod non contingit in aliqua virtute cuius operatio sit per organum corporale; cuius ratio est, quia, secundum Avicennam, *De Anima*, part. II, cap. 2., cuiuslibet virtutis operantis per organum corporale, oportet ut organum sit medium inter ipsam et obiectum eius. Visus enim nihil cognoscit nisi illud cuius species potest fieri in pupilla. Unde cum non sit possibile ut organum corporale cadat medium inter virtutem aliquam et ipsam essentiam virtutis, non erit possibile ut aliqua virtus operans mediante organo corporali cognoscat seipsam. Et haec probatio tangitur in libro *De Causis*, in illa propositione XV: "Omnis sciens qui scit essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa". Et dicitur redire complete ad essentiam, ut ibi Commentator exponit, *cuius essentia est fixa stans, non super aliud delata*. Ex quibus omnibus patet quod *anima intellectiva habet esse absolutum, non dependens ad corpus*".

de que sólo este argumento es el que aparece en casi todas sus obras personales y de madurez³⁴. Empezaremos, pues, por él.

a) *El entendimiento es cognoscitivo de todo*

El lugar por excelencia de la argumentación resolutoria que se apoya en la naturaleza intencional del conocimiento que se hace todas las cosas se halla en la *Summa Theologica*. Dice Santo Tomás: "Es necesario afirmar que el principio intelectual, al que llamamos alma humana, es cierto principio incorpóreo y subsistente. Es evidente que el hombre por el intelecto puede conocer las naturalezas de todos los cuerpos. Ahora bien, puede conocer ciertas cosas quien nada posee de ellas en su naturaleza, porque lo que inhiriera naturalmente en su naturaleza impediría el conocimiento de otras cosas. Así vemos que la lengua del enfermo que está impregnada de bilis y de humor amargo no puede percibir lo dulce, y todo le parece amargo. Luego si el principio intelectual tuviera en sí la naturaleza de algún cuerpo, no podría conocer todos los cuerpos. Pero todo cuerpo tiene alguna naturaleza determinada. Es imposible, pues, que el principio intelectual sea cuerpo. (Es incorpóreo, igual que toda alma. Pero aún hay más).

Tampoco puede entender por medio de un órgano corporal, porque la naturaleza determinada de aquel órgano corpóreo impediría el conocimiento de todos los cuerpos, del mismo modo que si hubiese un color determinado no sólo en la pupila, sino también en un vaso de vidrio, el líquido que en él se derramase parecería del mismo color. Luego el principio intelectual, que llamamos mente o intelecto, tiene una operación propia por la que no comunica con el cuerpo. (Ni es

³⁴ S. Breton ha señalado con acierto la "modernidad" de esta perspectiva sobre el hombre, que se apoya en la intencionalidad. No es el universo el que comprende al hombre -propio de aquella perspectiva que sitúa al hombre en la naturaleza material-, sino que es el hombre quien comprende el universo. Al *ens* como *obiectum intellectus* corresponde el alma como *potens omnia fieri*. El intelecto emerge por encima y más allá de la naturaleza corpórea: en virtud del principio según el cual el conocimiento no es nada de aquello que conoce, se entiende que esta "nada" sea la condición previa de "todo". La demostración de la espiritualidad del alma se presenta desde este momento muy fácil (Cfr. S. BRETON, "Le problème actuel de l'anthropologie thomiste", en *Revue philosophique de Louvain*, 61 (1963), pp. 229-232).

cuerpo, ni depende del cuerpo). Pero sólo puede obrar por sí quien subsiste por sí: sólo obra quien es en acto, de donde cada cosa actúa según es. No decimos que el calor calienta, sino lo caliente. Por lo tanto, el alma humana, llamada intelecto o mente, es algo incorpóreo y subsistente³⁵. Por tanto, el principio por el que el hombre entiende es *aliquid subsistens*, esto es, algo que tiene el acto de ser por sí mismo, en propiedad (*habens esse per se absolutum*).

S. Vanni Rovighi pondrá en forma de silogismo la demostración tomista de la espiritualidad del alma. Premisa mayor: sólo actúa por sí mismo lo que subsiste por sí mismo: sólo actúa lo que es en acto, luego algo actúa del mismo modo que es ("nihil potest per se operari, nisi quod per se subsistit: non enim est operari nisi in actu; unde eo modo aliquid operatur quo est"). Premisa menor: el mismo principio intelectual, que llamamos mente o intelecto tiene una operación por sí mismo, en la que no comunica el cuerpo ("ipsum intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus"). Conclusión: el alma humana, que llamamos intelecto o mente, es algo incorpóreo y subsistente ("relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens").

La premisa mayor del argumento tomista, dirá S. Vanni Rovighi, nos permite ver que Santo Tomás sigue una vía aristotélica.

³⁵ SANTO TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 75, a. 2c: "Necesse est dicere id quod est principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens. Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura: quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum; sicut videmus quod lingua infirmi quae infecta est cholericis et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicuius corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus. Et similiter impossibile est quod intelligat per organum corporeum: quia etiam natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum; sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus eiusdem coloris videtur. 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. Non enim est operari nisi in actu: unde eo modo aliquid operatur, quo est. Propter quod non dicimus quod calor calefacit, sed calidum. Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens".

Aristotélica es la vía y el punto de partida, aunque no lo sea la conclusión. La vía se apoya en aquella frase del *De Anima* de Aristóteles que dice: si hay una actividad o una pasión que sea propia del alma, podrá el alma misma ser separada del cuerpo. Si, por el contrario, no hay ninguna actividad que le sea propia, no será separable. Pero lo que importa, sobre todo, en este argumento es la premisa menor: existe una actividad del alma "cui non communicat corpus", de la que el cuerpo no es instrumento, no es co-sujeto de operación³⁶.

Las palabras de la profesora italiana exigen un comentario. No deja de ser sorprendente que Aristóteles -por otra parte, el padre del silogismo- fuese incapaz de descubrir las consecuencias de sus mismos principios. Lo más natural es pensar que si hay alguien capaz de ver las posibilidades de la filosofía aristotélica sea el mismo Aristóteles. Creemos que el error proviene de considerar a Santo Tomás un aristotélico en cuestiones filosóficas. Al afirmar que la premisa mayor del argumento tomista sigue una vía aristotélica, S. Vanni Rovighi parece ignorar la capitalidad de la noción de acto de ser, ajena por completo al pensamiento aristotélico. Esta vía sólo en apariencia es aristotélica, pues Santo Tomás va más allá, afirmando que si el alma tiene una actividad propia, es porque tiene un acto de ser propio. Esta premisa mayor se funda totalmente en la noción de acto de ser, y, en concreto, en aquel principio metafísico, *agere sequitur esse*, que es reinterpretado por Santo Tomás. La actividad de una criatura sigue al acto de ser porque el *esse* es el acto primero de todos los actos, la raíz primera de toda su perfección, tanto entitativa como operativa. La interpretación de S. Vanni Rovighi cierra toda posibilidad de llevar a cabo una *reductio ad esse* del alma. Pero volvamos a Santo Tomás.

Escribe Santo Tomás en otro lugar que entender no es un acto realizado por un órgano corporal. En efecto, como el hombre a veces es inteligente en potencia, y a veces inteligente en acto, es preciso que consideremos en él un principio intelectual que esté en potencia respecto a todas las cosas que el hombre puede entender, y que sea

³⁶ Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Vita e pensiero, Milano 1965, pp. 24-26.

receptivo de ellas y, por consiguiente, que esté desnudo y despojado de todas ellas, pues lo que es receptivo y en potencia respecto a otro debe estar de suyo privado de ello. Pero el hombre entiende las formas de todas las cosas sensibles. Luego su principio intelectual estará despojado de todas las formas y naturalezas sensibles. Ahora bien, todo órgano corpóreo tiene alguna naturaleza sensible. Luego si el principio intelectual tuviese un órgano corpóreo quedaría determinado a alguna naturaleza sensible, y ya no sería cognoscitivo de las naturalezas de todas las cosas sensibles. Por lo tanto, es imposible que la operación del principio intelectual que es entender se ejerza por medio de un órgano corporal³⁷. La naturaleza intencional exige una "nada" física, esto es, un estar despojado y vacío de toda naturaleza corporal.

El intelecto tiene, pues, una operación propia, *per se*, en la que no participa el cuerpo. *Actúa por sí mismo*. Pero cada cosa actúa según es en acto: aquello que tiene una operación por sí, tiene también el ser y la subsistencia por sí; y lo que no tiene una operación por sí, no tiene el ser por sí³⁸. Luego el principio intelectual actúa por sí mismo porque tiene ser por sí mismo, en propiedad, no dependiendo del cuerpo. Por eso, el principio intelectual es algo subsistente por sí.

Este argumento que demuestra que el entender no se ejerce por medio de un órgano corporal porque es cognoscitivo de todo, lo encuentra Santo Tomás en Aristóteles. Leemos en su comentario al texto aristotélico: "Todo lo que está en potencia respecto de algo y es receptivo de lo mismo, carece de aquello en relación a lo cual es en

³⁷ SANTO TOMAS, *De Anima*, q. un., a. 2c: "Cum homo inveniatur quandoque intelligens actu, quandoque intelligens in potentia tantum, oportet in homine considerare aliquod intellectivum principium, quod sit in potentia ad intelligibilia. Et hoc principium nominat Philosophus in III de Anima intellectum possibilem. Hunc igitur intellectum possibilem necesse est esse in potentia ad omnia quae sunt intelligibilia per hominem, et receptivum eorum, et per consequens denudatum ab his: quia omne quod est receptivum aliquorum, et in potentia ad ea, quantum de se est, est denudatum ab eis; sicut pupilla, quae est receptiva omnium colorum, caret omni colore. Homo autem natus est intelligere formas omnium sensibilium rerum. Oportet igitur intellectum possibilem esse denudatum, quantum in se est, ab omnibus sensibilibus formis et naturis; et ita oportet quod non habeat aliquod organum corporeum. Si enim haberet aliquod organum corporeum, determinaretur ad aliquam naturam sensibilem, sicut potentia visiva determinatur ad naturam oculi".

³⁸ ID., *In I de Anima*, lect. 2, n. 20: "Illud, quod habet operationem per se, habet etiam esse et subsistentiam per se; et illud, quod non habet operationem per se, non habet esse per se. Et ideo intellectus est forma subsistens, aliae potentiae sunt formae in materia".

potencia y de lo cual es receptivo. Así, la pupila, que es en potencia respecto de los colores y es receptivo de los mismos, carece de todo color. Ahora bien, nuestro intelecto así entiende los inteligibles en cuanto es en potencia respecto de ellos y es receptivo de los mismos, como el sentido respecto a los sensibles; por lo tanto carece de todas aquellas cosas que por naturaleza puede entender. Pero como nuestro intelecto por naturaleza puede entender todas las cosas sensibles y corporales, es necesario que carezca de toda naturaleza corporal, como el sentido de la vista carece de todo color, y por esto es cognoscitivo del color. Si tuviese algún color, tal color impediría ver otros colores. Así también, la lengua de los que tienen fiebre, que tiene algún humor amargo, no puede recibir el sabor dulce. Del mismo modo, el intelecto si tuviese alguna naturaleza determinada, tal naturaleza connatural a él, le impediría conocer otras naturalezas (...). Concluye (Aristóteles) de esto que no puede ser la naturaleza del intelecto ninguna determinada, sino que sólo posee esta naturaleza, a saber que es posible respecto a todo (...).

Si nuestro intelecto para que conozca todas las cosas es preciso que no posea ninguna naturaleza determinada por las naturalezas de las cosas corporales que conoce, del mismo modo es razonable que no esté "mezclado con el cuerpo", es decir que no tenga ningún órgano corporal, como tiene la parte sensitiva del alma. Porque si algún órgano corporal perteneciese al intelecto como ocurre en la parte sensitiva, se seguiría que tiene alguna naturaleza determinada por las naturalezas de las cosas sensibles"³⁹. Tanto la Cuestión *De Anima* (a. 1),

³⁹ ID., *In III de Anima*, lect. 7: "(680) Omne enim, quod est in potentia ad aliquid et receptivum eius, caret eo ad quod est in potentia, et cuius est receptivum; sicut pupilla, quae est in potentia ad colores, et est receptiva ipsorum, est carens omni colore: sed intellectus noster sic intelligit intelligibilia, quod est in potentia ad ea et susceptivus eorum, sicut sensus sensibilium: ergo caret omnibus illis rebus quas natus est intelligere. Cum igitur intellectus noster natus sit intelligere omnes res sensibles et corporales, necesse est quod careat omni natura corporali, sicut sensus visus caret omni colore, propter hoc quod est cognoscitivus coloris. Si enim haberet aliquem colorem, ille color prohiberet videre alios colores. Sicut lingua febricitantis, quae habet aliquem humorem amarum, non potest recipere dulcem saporum. Sic etiam intellectus si haberet aliquam naturam determinatam, illa natura connaturalis sibi prohiberet eum a cognitione aliarum naturarum (...) (681) Concludit autem ex hoc quod non contingit naturam intellectus esse "neque unam", idest nullam determinatam, sed hanc solam naturam habet, quod est possibilis respectu omnium (...) (684) Si intellectus noster, ad hoc quod cognoscat omnia, oportet quod non habeat naturam aliquam determinatam ex naturis rerum corporalium quas cognoscit, eodem modo rationabile est quod non "misceatur

como la *Cuestión De Spiritualibus Creaturis* (a. 2), donde Santo Tomás afirma simplemente, sin desarrollarlo, que entender no se ejerce por medio de un órgano corporal, remiten precisamente al comentario al *De Anima* de Aristóteles.

b) *El entendimiento es de lo universal*

Entender no se ejerce por medio de un órgano corporal porque el intelecto conoce lo universal. Es el segundo argumento⁴⁰. Lo encontramos en una de sus últimas obras, el *Compendium Theologiae*. Después de exponer el primer argumento, escribe: "Toda razón cognoscitiva conoce según el modo como la especie de lo conocido está en ella, pues esta especie es para ella el principio de conocimiento. El entendimiento conoce inmaterialmente las cosas, también las que por su naturaleza son materiales, abstrayendo la forma universal de las condiciones materiales de individuación. Por tanto, es imposible que la especie de una cosa conocida esté materialmente en el entendimiento. Luego no es recibida en un órgano corporal, porque todo órgano corporal es material"⁴¹.

Ahora bien, aunque este segundo argumento puede insertarse en una resolución del *modus* intelectual en el acto de ser, según la siguiente *reductio ad fundamentum*: el intelecto conoce lo universal; entender

corpori", idest quod non habeat aliquod organum corporale, sicut habet pars animae sensitiva: quia si erit aliquod organum corporale intellectui, sicut est parti sensitivae, sequetur quod habeat aliquam naturam determinatam ex naturis rerum sensibilibus". Cfr. *De Unitate Intellectus contra averroistas*, c. 1, nn. 10-12.

40 "Se debe advertir también que Santo Tomás no trata de mostrar la inmaterialidad del alma señalando que el intelecto conoce los universales inmatrimales y que, por tanto, debe ser, él mismo, inmaterial. Lo que necesita establecer es sólo que el intelecto puede actuar independientemente de un órgano corporal, para mostrar de este modo que el intelecto debe ser una substancia" (J. P. ETZWILER, "Man as embodied Spirit", en *The New Scholasticism*, 54 (1980), p. 368).

41 SANTO TOMAS, *Comp. Theol.*, c. 79, n. 138: "Omnis ratio cognoscitiva eo modo cognoscitur quo species cogniti est apud ipsam, nam haec est sibi principium cognoscendi. Intellectus autem cognoscit res immaterialiter, etiam eas quae in sua natura sunt materiales, abstrahendo formam universalem a materialibus conditionibus individuantiibus. Impossibile est ergo quod species rei cognitae sit in intellectu materialiter: ergo non recipitur in organo corporali, nam omne organum corporale est materiale".

no se ejerce por medio de un órgano corporal; el intelecto o alma intelectual obra por sí misma, sin que participe el cuerpo; el alma intelectual tiene el acto de ser por sí misma, no dependiendo del cuerpo; este argumento, no obstante, puede también progresar en otra línea, siguiendo una argumentación que alcanzará, no la subsistencia del alma intelectual, sino la *inmaterialidad* del alma intelectual. Insistamos en esto: el argumento de la inmaterialidad no alcanza el acto de ser. Para alcanzarlo, es necesario afirmar -da igual cuál de los tres argumentos empleemos- que *entender es un acto en que no participa el cuerpo, un acto que no se ejerce por medio de un órgano corporal*. Veamos, pues, la demostración de la inmaterialidad del alma intelectual.

Inmaterialidad del alma. El hombre, por su intelecto, conoce las cosas en su naturaleza común y universal. *Percibe* la inmaterialidad del acto de entender al *percibir* la inmaterialidad de su objeto. Percibo que *entiendo*, esto es, que soy de algún modo todas las cosas concibiéndolas en su naturaleza común y universal. Trasciendo de este modo los límites de la materia escapando a la factualidad del *hic et nunc*. Emergencia absoluta del acto de entender sobre la materia.

Ahora bien, en cualquier substancia, la potencia siempre es proporcionada a la perfección de dicha substancia, pues un acto propio requiere una potencia propia. La perfección de una substancia intelectual, en cuanto tal, es lo inteligible en cuanto que es en el intelecto. Por lo tanto, la substancia intelectual necesita una potencia que sea idónea para recibir la forma inteligible. Esta potencia no puede ser la potencia de la materia prima, porque la materia recibe la forma contrayéndola a un ser individual, mientras que en el intelecto la forma inteligible es sin tal contracción. En efecto, el intelecto entiende cualquier inteligible en cuanto que su forma es en él. Pero el intelecto entiende lo inteligible principalmente según su naturaleza común y universal. La forma inteligible es en el intelecto en su razón de comunidad. Luego la substancia intelectual no recibe la forma al modo de la materia, sino más bien por un modo opuesto (*sed magis per*

oppositam quamdam rationem). Por lo tanto, la substancia intelectual, en cuanto tal, carece de materia⁴².

Toda potencia se conoce por su acto, por su perfección. Y toda potencia operativa por la perfección de su operación. Ahora bien, el entendimiento entiende la naturaleza de las cosas en su universalidad, en su máxima actualidad de ser (no entendemos aquí universalidad en un sentido lógico, sino metafísico). Esto lo sabemos por experiencia íntima. Percibimos inmediatamente que entendemos las cosas en su naturaleza común y universal, esto es, percibimos que *entendemos*, de modo que la operación de entender trasciende totalmente la materia, desligándose de sus límites, aunque no de todo vínculo con ella.

Se da, pues, una aprehensión inmediata de la inmaterialidad del acto de entender en cuanto que es percibida inmediatamente la *inmaterialidad* del objeto que aquél hace presente a la conciencia. Y para dar razón de la inmaterialidad del acto de entender, esto es, para explicar el hecho cierto y evidente de la inmaterialidad del acto de entender, es necesario reconocer una potencia distinta de la potencia de la materia, que reciba las formas en su razón de universalidad.

Como la materia recibe sólo formas individuales, el principio intelectual del hombre no puede estar compuesto de materia, pues de lo contrario, recibiría las formas como individuales, y no podría conocer lo universal, sino sólo lo singular y particular, que es lo propio

⁴² ID., *De Spir. creat.*, q. un., a. 1c: "Hoc etiam manifestum apparet, si quis propriam operationem substantiarum spiritualium consideret. Omnes enim spirituales substantiae intellectuales sunt. Talis autem est uniuscuiusque rei potentia, qualis reperitur perfectio eius; nam proprius actus propriam potentiam requirit: perfectio autem cuiuslibet intellectualis substantiae, in quantum huiusmodi, est intelligibile prout est in intellectu. Talem igitur potentiam oportet in substantiis spiritualibus requirere, quae sit proportionata ad susceptionem formae intelligibilis. Huiusmodi autem non est potentia materiae primae: nam materia prima recipit formam contrahendo ipsam ad esse individuale: forma vero intelligibilis est in intellectu absque huiusmodi contractione. Sic enim intelligit intellectus unumquodque intelligibile, secundum quod forma eius est in eo. Intelligit autem intellectus intelligibile praecipue secundum naturam communem et universalem; et sic forma intelligibilis in intellectu est secundum rationem suae communitatis. Non est ergo substantia intellectualis receptiva formae ex ratione materiae primae, sed magis per oppositam quamdam rationem. Unde manifestum fit quod in substantiis spiritualibus illa prima materia quae de se omni specie caret, eius pars esse non potest".

del conocimiento ser *in actu*. De distinta manera reciben, pues, la forma el entendimiento y la materia. La materia recibe la forma para constituiria en ser *in actu* una determinada especie. En cambio, el entendimiento recibe la forma en su misma razón de forma, ya que es así como la conocida a través de la materia limita las formas someténdolas a una existencia individual, el entendimiento las recibe manteniéndolas como formas. Ninguna substancia intelectual puede ser material, porque la materia es pura potencia, y la perfección de toda substancia intelectual es lo inteligible en su naturaleza universal, esto es, en su máxima actualidad. Nótese el sentido metafísico, y no lógico de *universal*. "Lo mismo es el intelecto en acto y lo entendido en acto. Ahora bien, algo es entendido en acto en cuanto es inmaterial, pues algo es perfectamente cognoscible en cuanto es en acto, y no en cuanto es en potencia. Como la materia es ente en potencia, la forma existente en materia no puede ser perfectamente conocida como entendida en acto. Luego ninguna substancia intelectual, cuya perfección es lo entendido en acto, puede ser material, pues es preciso que haya proporción entre la perfección y lo perfectible"⁴⁴.

Por lo tanto, a partir de su objeto, que es de donde toman todos los actos su naturaleza y especie, queda bien de manifiesto que entender es una operación totalmente inmaterial. Y una operación así señala un principio totalmente inmaterial. *Luego el principio intelectual será*

⁴³ ID., C.G., II, c. 49, n. 1250: "Quod autem recipitur in corpore, recipitur in eo secundum quantitatis divisionem. Ergo forma non recipitur in corpore nisi ut individuata. Si igitur intellectus esset corpus, formae rerum intelligibiles non reciperentur in eo nisi ut individuatae. Intelligit autem intellectus res per formas earum quas penes se habet. Non ergo intellectus intelligit universalia, se solum particularia. Quod patet esse falsum. Nullus igitur intellectus est corpus"; *Quodl.* IX., q. 4, a. 1c: "Si enim angeli haberent materiam de sui compositione, oporteret omne quod in eis est, eis inesse per modum materiae convenientem; cum omne quod est in alio, sit in eo per modum recipientis, ut haberetur in lib. De Causis. Forma autem aliqua hoc modo est in materia, quod in ea habet esse particulare et naturale. Unde si angeli essent ex materia compositi, oporteret quod formae quibus intelligunt, quaecumque sint, essent in eis secundum esse naturale et particulare; et sic, sequeretur hoc impossibile, quod angelus nunquam cognosceret nisi particulare; quia forma particulariter in aliquo recepta non potest esse universalis cognitionis principium, sicut patet in sensu".

⁴⁴ ID., *Quodl.*, III, q. 8, a. un.: "Manifestum est enim quod intellectus in actu est intellectum in actu, intellectum autem in actu est aliquid in quantum est immateriale: est enim aliquid perfecte cognoscibile in quantum est actu, non autem in quantum est potentia, ut dicitur in IX Metaph. Unde, cum materia sit ens in potentia, forma in materia existens non potest esse perfecte cognita ut intellecta in actu. Unde sequitur quod nulla substantia intellectiva cuius perfectio est ipsum intellectum in actu, sit materialis; eo quod oportet perfectionem proportionari perfectibili".

*subsistente como forma sola, y no como compuesto de materia y forma. "Es imposible que una substancia intelectual tenga materia alguna. La operación de una cosa se da según su substancia. Ahora bien, entender es una operación completamente inmaterial, lo cual se muestra a partir de su objeto, de donde cualquier acto toma su especie y razón. En efecto, entendemos una cosa en cuanto se la abstrae de materia, porque las formas en materia son formas individuales que, en cuanto tales, el intelecto no las aprehende. Luego toda substancia intelectual es totalmente inmaterial"*⁴⁵.

El núcleo de la argumentación es éste: a) percepción de la inmaterialidad del acto de entender al percibir la inmaterialidad del objeto del entender; b) afirmación, mediante el razonamiento, de la inmaterialidad de los *principios* de los cuales brota el acto, que son el intelecto y la substancia intelectual. El siguiente texto, de una gran elegancia metafísica, nos muestra estos dos momentos. "No hay duda de que todo lo que es recibido, lo es según el modo del recipiente. Por tanto, conocemos una cosa según como su forma es en el cognoscente. Ahora bien, el alma intelectual conoce las cosas en su naturaleza absoluta: conoce la piedra en cuanto que es piedra absolutamente. Luego la forma de la piedra absolutamente, según su propia razón formal, es en el alma intelectual. Por consiguiente, el alma intelectual es una forma absoluta, y no algo compuesto de materia y forma. Si estuviese compuesta de materia y forma, recibiría las formas de las cosas como individuales, no conociendo de este modo sino 'en singular', como sucede en las potencias sensitivas, que reciben las formas de las cosas en un órgano corporal: la materia, en efecto, es principio de individuación de las formas. Por consiguiente, el alma intelectual y, en general, toda substancia intelectual que conoce las formas absolutamente, carece de composición de forma y materia"⁴⁶.

⁴⁵ ID., *S.Th.*, I, q. 50, a. 2c: "Sed adhuc ulterius impossibile est quod substantia intellectualis habeat qualemcumque materiam. Operatio enim cuiuslibet rei est secundum modum substantiae eius. Intelligere autem est operatio penitus immaterialis. Quod ex eius obiecto apparet, a quo actus quilibet recipit speciem et rationem: sic enim unumquodque intelligitur, inquantum a materia abstrahitur; quia formae in materia sunt individuales formae, quas intellectus non apprehendit secundum quod huiusmodi. Unde relinquitur quod omnis substantia intellectualis est omnino immaterialis".

⁴⁶ ID., *S.Th.*, I, q. 75, a. 5c: "Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma eius est in cognoscente. Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura

Anima intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absolute. Anima igitur intellectiva est forma absoluta.

Esta demostración, por tanto, no alcanza el acto de ser del alma, no nos permite caracterizar al alma intelectual como *habens esse per se*, como *aliquid subsistens*, sino sólo como *forma absoluta*, esto es, como forma pura. Escribe C. Fabro: "El centro de la argumentación tomista relativa a la espiritualidad del alma es exquisitamente aristotélico: el conocimiento arranca de aquella operación propia del hombre que es el conocimiento intelectual. A Aristóteles se debe la concepción más elevada que los autores tuvieron del conocimiento hasta el punto que Hegel mismo se considera complacido un discípulo y admirador del Filósofo. El núcleo de la argumentación tomista es el siguiente: se puede conocer la esencia de la facultad intelectual, así como de toda potencia, por el grado de perfección de su operación. Ahora bien, mientras la materia prima limita las formas y las somete a una existencia individual, el entendimiento, por el contrario, entiende la naturaleza de las cosas en su *universalidad*, sin los límites de tiempo y de espacio que tienen en la existencia. Con lo cual, dicho sea de paso, el modo de ser de las "formas inteligibles" en el intelecto no puede ser material o al modo de materia... *sed per oppositam quamdam rationem*, como concluye maravillosamente el Angélico. Pero, si la operación trasciende la materia, la trasciende también la facultad y, por consiguiente, el alma, que es el primer principio de aquella facultad. El alma humana es, por consiguiente, espíritu. forma simple, así como forma simple son los ángeles, que no tienen materia"⁴⁷.

Coincidimos plenamente con C. Fabro en lo de "exquisitamente aristotélico" precisamente porque no es... genuinamente tomista. Es

absolute, puta lapidem in quantum est lapis absolute. Est igitur forma lapidis absolute, secundum propriam rationem formalem, in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem compositum ex materia et forma. Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formae rerum reciperentur in ea ut individuales; et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quae recipiunt formas rerum in organo corporali: materia enim est principium individuationis formarum. Relinquitur ergo quod anima intellectiva, et omnis intellectualis substantia cognoscens formas absolute, caret compositione formae et materiae".

⁴⁷ C. FABRO, *Introducción al problema del hombre*, o.c., pp. 255-256.

una argumentación que sólo alcanza el nivel aristotélico de la forma como acto, pero no el nivel tomista del ser como acto. Por eso, no es propiamente la argumentación tomista de la espiritualidad del alma intelectual⁴⁸. Para Santo Tomás, que el alma intelectual sea espiritual significa que no depende de suyo de la materia para ser, y, por tanto, no sólo que es forma pura, no compuesta *ex materia et forma*, sino, sobre todo, que posee un acto de ser propio, que le pertenece por sí misma y en sí misma, y no sólo en el compuesto de cuerpo y alma.

Que la argumentación de la inmaterialidad no alcanza el acto de ser, se puede ver si releemos atentamente el artículo primero de la Cuestión *De Spiritualibus Creaturis*. Se parte de la convicción de que el acto es la forma, y la potencia es la potencia de la materia. Como el conocimiento de lo universal no parece explicarse por la potencia de la materia, se concluye que la substancia intelectual carece de materia. Es una vía negativa. Ahora bien, ¿puede darse algo que sea como potencia respecto a un acto, y que no sea la potencia de la materia? Nada se dice al respecto. Santo Tomás ha querido mantener el carácter estrictamente aristotélico del argumento, tal vez porque es eficaz para lo que se propone rebatir, el hilemorfismo universal, que es una generalización infundada de la estructura hilemórfica del ente corpóreo según Aristóteles, y ¿qué mejor que hacerlo desde el mismo Aristóteles?

Inmaterialidad y espiritualidad. Pero surge ahora la siguiente cuestión: no siendo propiamente la argumentación tomista de la espiritualidad del alma intelectual, por no alcanzar el acto de ser, ¿puede, no obstante, articularse de algún modo en la caracterización del alma como substancia espiritual? Creemos que sí, a tenor de lo que leemos en la Cuestión *De Anima* (a. 14).

⁴⁸ Ciertamente, la argumentación de la inmaterialidad del alma intelectual se puede entender como una demostración de la espiritualidad o subsistencia del alma humana, pero siempre y cuando que se tenga ya una comprensión tomista de las nociones de materia y forma, y por tanto que se presuponga que toda substancia creada está compuesta de esencia como potencia de ser, y de ser como acto. De hecho, Santo Tomás se sirve del argumento de la inmaterialidad para demostrar que la forma pura es forma subsistente; es decir, una forma que no existe en la materia como si su ser dependiera de la materia (Cfr. C. G. II., c. 51). Pero, en cualquier caso, está suponiendo ya que las formas tienen ser, participan del ser como acto.

Entender, nos dirá Santo Tomás, no es un acto ejercido por un órgano corporal, pues no hay órgano corporal alguno que sea receptivo de todas las naturalezas sensibles, principalmente porque todo el que recibe debe estar como despojado de la naturaleza de lo que recibe, del mismo modo que la pupila carece de todo color. Pero todo órgano corporal tiene alguna naturaleza sensible. En cambio, el intelecto por el que entendemos es cognoscitivo de toda naturaleza sensible. Luego es imposible que su operación, el entender, se ejerza por medio de algún órgano corporal. Por lo tanto, el intelecto tiene una operación propia (*per se*), en la que el cuerpo no participa. Pero una cosa obra según es: los que tienen el ser por sí, obran por sí, y los que no tienen el ser por sí, no tendrán operación por sí. Luego el principio intelectual por el que el hombre entiende, tiene un ser elevado sobre el cuerpo, no dependiendo del cuerpo. Además, este principio intelectual no es algo compuesto de materia y forma, porque recibe las especies en él mismo de un modo completamente inmaterial. Lo cual queda patente por el hecho de que el intelecto versa sobre lo universal, que se considera abstraído de la materia y de las condiciones de la materia. Se sigue, pues, que el principio intelectual por el que el hombre entiende es *forma habens esse* ⁴⁹.

Este texto resume admirablemente lo que llevamos de investigación metafísica en torno a las nociones de espiritualidad e inmaterialidad. Es una demostración en la que Santo Tomás articula, primero, la argumentación resolutoria del principio intelectual o alma

⁴⁹ SANTO TOMAS, *De Anima*, q.un., a. 14c: "(...) Intelligere enim, ut Philosophus probat in III de Anima, non est actus expletus per organum corporale. Non enim posset inveniri aliquod organum corporale quod esset receptivum omnium naturarum sensibilium; praesertim quia recipiens debet esse denudatum a natura recepti, sicut pupilla caret colore. Omne autem organum corporale habet naturam aliquam sensibilem. Intellectus vero quo intelligimus est cognoscitivus omnium sensibilium naturarum; unde impossibile est quod eius operatio, quae est intelligere, exerceatur per aliquod organum corporale. Unde apparet quod intellectus habet operationem per se, in qua non communicat corpus. Unumquodque autem operatur secundum quod est: quae enim per se habent esse, per se operantur. Quae vero per se non habent esse, non habent per se operationem; non enim calor per se calefacit, sed calidum. Sic igitur patet quod principium intellectivum quo homo intelligit, habet esse elevatum supra corpus, non dependens a corpore. Manifestum est etiam quod huiusmodi intellectivum principium non est aliquid ex materia et forma compositum, quia species omnino recipiuntur in ipso immaterialiter. Quod declaratur ex hoc quod intellectus est universalium, quae considerantur in abstractione a materia et a materialibus conditionibus. Relinquitur ergo quod principium intellectivum quo homo intelligit, sit forma habens esse".

intelectiva en el acto de ser, y segundo, la argumentación de su inmaterialidad. El principio intelectual o alma intelectual queda caracterizado, pues, como *forma habens esse per se et in se o forma subsistens*⁵⁰, que es la definición metafísica de espíritu a partir de la estructura hilemórfica que descubrimos en la realidad a partir de nuestra experiencia sensible. Es forma porque no está compuesto *ex materia et forma*. Es subsistente porque es forma *habens esse*, y no sólo forma *quo aliquid est*. El espíritu se nos presenta, pues, como *forma habens esse*, como subsistencia inmaterial.

En la primera parte del texto encontramos la resolución del alma intelectual en el acto de ser. El principio intelectual ejerce una operación en la que no participa el cuerpo. Se apoya en el primero de los tres aspectos del conocimiento intelectual: el acto de entender tiene por objeto todos los cuerpos. Una vez demostrado que el principio intelectual ejerce una operación en la que no participa el cuerpo, se trata de dar razón del acto mismo de entender, es decir, tenemos que dar razón del obrar mismo del alma. Por eso, la argumentación resolutoria en el acto de ser *necesariamente* debe apoyarse en el principio metafísico según el cual "el obrar sigue al ser". ¿Por qué el alma intelectual "pone" el acto de entender?, ¿por qué el acto de entender *es*? Ahora bien, la razón del brotar mismo del acto segundo u operación es el acto mismo de ser. Y la operación brota o surge del mismo modo como se es.

Si el alma intelectual pone un acto sin necesidad de materia es porque tiene el acto de ser sin necesidad de materia. Por tanto, el principio intelectual por el que el hombre entiende tiene el ser elevado sobre el cuerpo, no dependiendo del cuerpo (*principium intellectivum quo homo intelligit habet esse elevatum supra corpus, non dependens a corpore*). Es un principio que tiene en propiedad el acto de ser por sí

⁵⁰ ID., C.G., II, c. 51, n. 1268: "Naturae intellectuales sunt formae subsistentes, non autem existentes in materia quasi esse earum a materia dependeat"; *In I de Anima*, lect. 2, n. 20: "Ex hoc duo sequuntur. Unum est, quod intelligere est propria operatio animae, et non indiget corpore nisi ut obiecto tantum, ut dictum est: videre autem et aliae operationes et passiones non sunt animae tantum, sed coniuncti. Aliud est, quod illud, quod haec operationem per se, habet etiam esse et subsistentiam per se; et illud, quod non habet operationem per se, non habet esse per se. Et ideo *intellectus est forma subsistens*, aliae potentiae sunt formae in materia".

mismo y en sí mismo. Santo Tomás ha alcanzado el nivel último del acto, que es el acto de ser. Es el nivel genuinamente tomista. Ahora bien, Santo Tomás no anula la filosofía de Aristóteles, sino que, apoyándose de ella, la completa y perfecciona con este nuevo horizonte inaugurado por el ser como acto. De ahí la segunda parte del texto.

Esta segunda parte muestra la argumentación aristotélica de la inmaterialidad del principio intelectual. La enorme distancia que la separa de la argumentación resolutoria en el ser estriba en el hecho de que esta argumentación no pretende dar razón del acto mismo, sino que dando por supuesto que el entender *es*, se apoya en la estructura íntima de este acto -el entender es *inmaterial* - para alcanzar así la estructura del principio intelectual. Nuestra inteligencia *declina* aquí sobre la naturaleza del acto, olvidándose de lo que es más radical, que el entender *es*. Por eso, era preciso en primer lugar afirmar el acto de ser, acto del mismo acto de entender, sin el cual el entender nada sería. Una vez dada la respuesta radical a la pregunta de por qué entendemos, nuestra atención puede recaer en el "modo de ser" de este acto, para concluir afirmando el modo de ser del principio intelectual, como forma sin materia, esto es, como *forma*.

Se entiende de este modo la articulación de las dos argumentaciones, que viene a reflejar esa trabazón íntima entre el nivel predicamental de las formas y el nivel trascendental del ser. Las dos juegan su papel en la caracterización del alma intelectual como espiritual, cada una en su nivel propio, pero donde el peso recae en la demostración de que el alma intelectual tiene el acto de ser, y lo tiene por sí misma y en sí misma no dependiendo del cuerpo.

c) *El entendimiento se entiende a sí mismo*

El tercer aspecto del conocimiento intelectual, la reflexión o autoconciencia, puede constituir, como leíamos en el *Comentario a las Sentencias*, otro argumento para mostrar que el entender no se ejerce mediante un órgano corporal. Sin embargo, apenas aparece en las obras personales y de madurez de Santo Tomás. En la *Summa Theologica*, *De Anima*, *De Spiritualibus Creaturis*, *De Unitate intellectus*, Santo

Tomás sólo se apoya en el primer aspecto: el entender tiene por objeto todo. En el *Compendium Theologiae*, una de sus últimas obras, junto al primer aspecto, Santo Tomás recupera el segundo aspecto del conocimiento intelectual -el entender tiene por objeto lo universal- como otro punto de partida que nos manifiesta que el entender no se ejerce por un órgano corpóreo, y así llevar a cabo la resolución del alma en su acto de ser. Pero nada se nos dice del tercer aspecto. ¿Por qué Santo Tomás no recurre a él? "¿Es acaso -se pregunta S. Vanni Rovighi- porque en la primera parte de la Suma Teológica se ha acentuado el carácter reflejo en sentido fuerte, o sea, mediato del conocimiento que el alma tiene de sí?, ¿es tal vez debido a que el madurar del pensamiento tomista muestra un progresivo alejamiento del neoplatonismo de Avicena? El argumento que se funda en la capacidad de conocer todos los cuerpos es de origen aristotélico, y lo desarrolla en el comentario al *De Anima*. Tal vez esa preferencia dada en la Suma Teológica (I, q. 75, a. 2) se deba a su origen aristotélico: teóricamente debemos confesar que es el que persuade menos"⁵¹.

Conviene hacer alguna matización al respecto. Que Santo Tomás no quiera servirse de este tercer aspecto del conocimiento intelectual para demostrar que el alma intelectual tiene una operación en la que no participa el cuerpo, no significa que el hecho de la autoconciencia no pueda ser el punto de partida de una argumentación propia y autónoma para alcanzar la naturaleza del alma⁵². Algo similar sucedía

⁵¹ S. VANNI ROVIGHI, *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, o. c., pp. 31-32.

⁵² Como señala J. P. Ruane, Santo Tomás recurre algunas ocasiones a la capacidad que tiene el alma de conocerse a sí misma como punto de partida para la prueba de su espiritualidad. Cualquier facultad del alma que requiere de un órgano corpóreo sólo tiene como objeto una realidad diferente a la facultad misma (cfr. *In II Sent.*, d. 19, q. 1, a. 1; *In I Sent.*, d. 17, a. 5 ad3). La reflexión, además, implica para algo corpóreo que todas sus partes puedan unirse a cada una de las otras, lo cual es imposible, porque las partes de un cuerpo están separadas entre sí (cfr. *In De Causis*, lect. 7). Por otra parte, toda acción corporal requiere dos cuerpos o, al menos, dos partes de un cuerpo. La acción es recibida por un sujeto distinto del agente que la produce. En el acto de reflexión, el agente actúa sobre sí mismo. Es, al mismo tiempo, agente y paciente. Una operación de esta clase, en cuanto contraria a la naturaleza de la materia, no puede ser la actividad de una facultad que depende intrínsecamente de un órgano corpóreo (cfr. *C.G.*, II, c. 49). Contrariamente a las facultades cognoscitivas que usan un órgano corpóreo, el intelecto humano vuelve sobre sí con un movimiento circular completo llamado *reditio* o *conversio*. Y es la estructura del alma la que permite esta vuelta completa porque, contrariamente a todas las otras formas substanciales, el alma no está tan inmersa en la materia como para no tener su propio ser. Es subsistente. *Redire ad essentiam* significa

con el segundo aspecto del conocimiento intelectual, que Santo Tomás prefiere emplearlo sólo para demostrar la inmaterialidad del principio intelectual. Pues bien, el hecho de la autoconciencia constituye el punto de partida de una argumentación con entidad propia en el comentario al *De Causis* (1269-72). Texto que no considera S. Vanni Rovighi.

Santo Tomás, en la *lectio XV*, se propone estudiar "de qué modo el alma se encuentra respecto a sí misma" (*qualiter anima se habeat ad seipsam*). El punto de partida es la afirmación de Proclo: todo cognoscente que conoce su esencia se vuelve hacia su esencia con una conversión completa (*omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa*). El alma realiza una completa conversión sobre sí misma no sólo en el orden operativo, sino también en el orden entitativo substancial. "Todo lo que según la operación vuelve sobre sí mismo, también según la substancia se vuelve sobre sí. Y esto lo demuestra porque, como volver sobre sí mismo es una perfección, si según la substancia no volviera sobre sí lo que vuelve sobre sí según la operación, se seguiría que la operación sería mejor y más perfecta que la substancia"⁵³. La substancia vuelve operativamente sobre sí misma porque la substancia vuelve entitativamente sobre sí misma. "Quien a sí mismo se conoce, se vuelve a sí mismo por su operación, y por consiguiente, por su substancia"⁵⁴. La naturaleza de la operación depende de la naturaleza del sujeto y la manifiesta. La autoconciencia manifiesta la conversión substancial.

no sólo conocerse a sí mismo, sino también ser independiente de la materia; es decir, ser espiritual (cfr. *In De Causis*, lect. 15; *S.Th.*, I, q. 14, a. 2 ad1; *De Ver.*, q. 1, a. 9) (Cfr. J. P. RUANE, "Self-Knowledge and the Spirituality of the soul in St. Thomas", en *The New Scholasticism*, 32 (1958), pp. 439-442).

⁵³ SANTO TOMAS, *In lib. De Causis*, lect. 15, n. 305: "Quartam propositionem sumamus XLIV libri eius: *omne quod secundum operationem est ad seipsum conversivum, et secundum substantiam est ad se conversum. Et hoc probat per hoc quod, cum converti ad seipsum sit perfectionis, si secundum substantiam ad seipsum non converteretur quod secundum operationem convertitur, sequeretur quod operatio esset melior et perfectior quam substantia*".

⁵⁴ *Ibid.* n. 306: "Quod seipsum cognoscit, convertitur ad seipsum per suam operationem et per consequens per suam substantiam".

Santo Tomás pasa a explicar qué significa esta conversión según la operación, y que es concomitante al entender alguna cosa. "Cuando digo que el cognoscente conoce su esencia, su mismo conocer significa una operación inteligible. Luego es evidente que en esto que el cognoscente conoce su esencia, vuelve, es decir, se convierte por su operación inteligible a su esencia, inteliéndola. Y que esto deba llamarse vuelta o conversión lo manifiesta por el hecho de que cuando el alma conoce su esencia, el cognoscente y lo conocido son una cosa, y así la ciencia por la que conoce su esencia, es decir, la misma operación inteligible parte de ella (el alma) en cuanto es cognoscente y llega a ella en cuanto es conocida, y así hay allí cierta circulación que se significa por el verbo volverse o convertirse. Y del hecho de que según su operación vuelve a su esencia, concluye después que según su substancia vuelve a su esencia, y así se cumple una conversión completa según la operación y la substancia"⁵⁵.

Ahora bien, la dificultad consiste en entender qué significa la conversión completa según la substancia, es decir, la conversión según la substancia hacia su esencia. "Y expone consecuentemente qué es volver según la substancia a su esencia. Vuelven hacia sí mismas según la substancia aquellas que subsisten por sí mismas teniendo una radicación tal, que no se vuelven a otra cosa que las sustente, como sucede con la conversión del accidente a la substancia. Y por eso, esto conviene al alma y todo aquél que se conoce a sí mismo, porque son substancia simple suficiente para sí misma por sí misma, como no necesitando de un sustento material"⁵⁶. Luego esta conversión

⁵⁵ *Ibid.*, n. 310: "Cum dico quod sciens scit essentiam suam, ipsum scire significat operationem intelligibilem. Ergo patet quod in hoc quod sciens scit essentiam suam, redit, idest convertitur per operationem suam intelligibilem ad essentiam suam, intelligendo scilicet eam. Et quod hoc debeat vocari reditus vel conversio manifestat (126) per hoc quod, cum Anima scit essentiam suam, sciens et scitum sunt res una et ita scientia qua scit essentiam suam, idest ipsa operatio intelligibilis est ex ea inquantum est sciens et est ad eam inquantum est scita et sic est ibi quaedam circulatio quae importatur in verbo redeundi vel convertendi. Ex hoc autem quod secundum suam operationem redit ad essentiam suam, concludit ulterius (127) quod secundum substantiam suam est rediens ad essentiam suam et ita fit reditio completa secundum operationem et substantiam".

⁵⁶ *Ibid.*, n. 311: "Et exponit consequenter (128) quid sit redire secundum substantiam ad essentiam suam: illa enim dicuntur secundum substantiam ad seipsa converti quae subsistunt per seipsa habentia fixationem ita quod non convertuntur ad aliquid aliud sustentans ipsa, sicut est conversio accidentium ad substantiam. Et hoc ideo convenit animae et unicuique scienti seipsum, quia omne tale est substantia simplex sufficiens

completa según la substancia (*reditio completa secundum substantiam*), fundamento de la conversión completa según la operación o autoconciencia, se resuelve en la subsistencia por sí. "Todo el que se vuelve sobre sí, es autohipóstasis, es decir, subsistente por sí. Y esto se prueba porque uno se vuelve a aquello que se substantifica. De donde si algo se vuelve hacia sí mismo según su ser, conviene que subsista en sí mismo"⁵⁷. "Subsistir en sí mismo -dice F. Canals, a propósito de esto último- implica poseer el ser de tal modo que el ente que lo posea sea, en virtud de su misma posesión del ser, presente a sí mismo, es decir, conscientemente poseedor del ser"⁵⁸.

Santo Tomás vuelve justamente sobre este punto en la Suma Teológica: "Volver a su esencia sólo quiere decir que una cosa subsiste en sí misma, ya que la forma, en cuanto perfecciona a la materia dándole el ser, en cierto modo se difunde sobre ella, y, en cambio, en cuanto que tiene ser en ella misma, se repliega sobre sí misma. Por tanto, las facultades cognoscitivas que no son subsistentes, sino actos de algún órgano, no se conocen a sí mismas, como se comprueba en cada uno de los sentidos. Pero las facultades cognoscitivas que son subsistentes por sí mismas se conocen a sí mismas. Y por eso se dice en el libro *De Causis* que todo cognoscente que conoce su esencia, vuelve a su esencia con un retorno completo"⁵⁹.

sibi per seipsam, quasi non indigeris materiali sustentamento". Escribe J. Raúl Méndez: "A partir de la experiencia originaria de la autoconciencia, Santo Tomás, en su asimilación especulativa de Proclo, descubre la estructura entitativa del alma como la de un ente replegado substancialmente sobre sí mismo: ésta es la modalidad en que es participado el *esse* por el alma" (J. RAUL MENDEZ, "El aporte del *Liber de Causis* en la noción tomista de alma", en *L'Anima nell'Antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, o.c., p. 102).

⁵⁷ *Ibid.*, n. 304: "Tertiam propositionem sumamus XLIII libri eius quae talis est: *omne quod ad seipsum conversivum est authypostaton est, idest per se subsistens. Quod probatur per hoc quod unumquodque convertitur ad id quod substantificatur. Unde si aliquid ad seipsum convertitur secundum suum esse, oportet quod in seipso subsistat*". Comentando este texto, escribe J. Raúl Méndez: "Esta premisa *quidquid convertitur ad id quod substantificatur*, aplicada a la conversión natural que la autoconciencia significa como un operativo volver sobre sí mismo, indica en el interior del hombre una dirección hacia sí mismo en cuanto posee y se proporciona a sí mismo una sólida radicación en el *esse*. Este es el sentido de la forma pasivo-reflexiva del verbo usado (*substantificare*)" (J. RAUL MENDEZ, o. c. p. 103).

⁵⁸ F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, o.c., p. 469.

⁵⁹ SANTO TOMAS, *S. Th.*, I, q. 14, a. 2 ad 1: "Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur: in quantum vero in seipsa habet esse, in seipsam

¿Qué podemos decir de toda esta argumentación? Es evidente que el clima conceptual de esta argumentación es muy distinto del que hemos encontrado en sus obras personales. Después de seguir a Santo Tomás en la *reductio ad esse* del alma, la lectura de este texto nos sorprende, porque contrasta claramente con una doctrina metafísica insistentemente repetida en sus obras. No podemos olvidar que en este texto, Santo Tomás está sobre todo comentando una obra neoplatónica, y necesariamente ha de seguir la literalidad del texto propuesto. Nótese que Santo Tomás introduce en la Suma Teológica la noción neoplatónica "redire ad essentiam suam" porque está respondiendo a una objeción que se apoyaba precisamente en la proposición procliana "omnis sciens qui scit suam essentiam, est rediens ad essentiam suam reditione completa". Por todas estas consideraciones, nos parece un tanto exagerado afirmar que la *conversión entitativa hacia sí mismo* - concepción que, con las limitaciones propias del lenguaje, intenta expresar esa estructura metafísica propia del ente replegado substancialmente sobre sí mismo en cuanto que posee y encierra acabadamente el acto de ser que es la fuente de su actualidad- sea "la penetración especulativa más radical de la estructura del alma"⁶⁰.

Esto no significa que el tomismo no pueda asumir esta argumentación y este horizonte metafísico neoplatónico, pero a condición de resolver la "reditio" como subsistencia por sí, en el acto de ser. *Illud quod habet operationem per se, habet etiam esse et subsistentiam per se; et illud quod non habet operationem per se, non*

redit. Virtutes igitur cognoscitivae quae non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas, sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes, cognoscunt seipsas. Et propter hoc dicitur in libro De Causis, quod omnis sciens qui scit essentiam, est rediens ad essentiam suam reditione completa". En relación a esta conversión completa, escribe J. P. Ruane: "El autoconocimiento por el cual el alma realiza esta vuelta completa es una posesión consciente de sí presente en identidad a sí. Cognoscente y conocido no son sino "uno", en una unión que manifiesta una independencia intrínseca de las condiciones de la materia y que, por consiguiente, revela la espiritualidad del alma. Porque la materia es extensa y, como tal, tiene partes separadas unas de otras, es principio de multiplicidad, de separación y de distancia. Sus propiedades son diametralmente opuestas a esa perfecta identidad consciente que el alma experimenta consigo misma en el autoconocimiento" (J. P. RUANE, "Self-Knowledge and the Spirituality of the soul in St. Thomas", en *The New Scholasticism*, 32 (1958), p. 442).

⁶⁰ J. RAUL MENDEZ, o.c., p. 107.

habet esse per se. Para hacer metafísica tomista, hay que tomarse en serio aquel texto tan significativo: "El ser mismo se compara a la vida, y otras cosas semejantes, como lo participado al participante, pues también la misma vida es un cierto *ens*, y así el ser es anterior y más simple que la vida y que otras nociones de este estilo, y se compara a ellas como su acto"⁶¹.

Santo Tomás no dirá nunca *esse viventibus est vivere*, sino *vivere viventibus est esse*. "El "conocimiento" pertenece a la vida, y se despliega desde ésta y en ésta, a la vez como horizonte de apertura infinita y como un nuevo principio de automovimiento: "los animales viven por la imágenes y la memoria", y "el linaje de los hombres por el arte y los razonamientos". Aquí el término vida apunta en una nueva dirección, en la que es no ya el principio de la interna emanación de imágenes intencionales, sino que por éstas en cuanto principios vitales tiene el viviente un nuevo modo de *automovimiento* (el subrayado es mío) más allá de los que inmediatamente le son dados por su "naturaleza". La comprensión del mensaje ontológico resultante de este descubrimiento del conocimiento como tal, y de la actividad impulsada por los apetitos conscientes como constitutiva de la vida de los vivientes y a la vez como arraigada en su modo de tener el ser en virtud de su naturaleza, había de conducir al pensamiento filosófico en una dirección en la que la vida de los vivientes sería comprendida desde el nivel de perfección de su ser, y el conocimiento sensible e intelectual sería interpretado como perteneciente a su vida y constituido por su vida como posesión perfecta del ser"⁶².

⁶¹ SANTO TOMAS, *In De Div. Nom.*, c. 5, lect. 1, n. 635: "(...) Ipsum esse comparatur ad vitam, et alia huiusmodi sicut participatum ad participans: nam etiam ipsa vita est ens quoddam et sic esse, prius et simplicius est quam vita et alia huiusmodi et comparatur ad ea ut actus eorum".

⁶² F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, o.c., pp. 588-589. A la luz de este texto de gran profundidad metafísica, creemos que la argumentación que se apoya en la autoconciencia se mueve más bien en una metafísica neoplatónica de la vida, aunque puede ser plenamente asumida por la metafísica tomista del ser. Nos lo confirma el Prof. Canals cuando escribe: "En la formalidad propia del conocimiento como tal nos hallamos en aquella apertura, identificación infinita con lo otro, que define el conocimiento en el sujeto entitativamente finito, que al conocer se hace todo. Pero esta dimensión formalmente definidora del conocimiento como tal en un sujeto viviente finito, no podría dar razón por sí misma de la intimidad autoconsciente que define la vida como constitutiva en su grado supremo del conocimiento como tal. El conocimiento en cuanto intencional presupone la autoconciencia, pero no la constituye. Podemos

Dejando ya a un lado el comentario al *De Causis*, podemos preguntarnos ahora por qué en sus obras personales Santo Tomás no se apoya en la autoconciencia para llevar a cabo la resolución del alma intelectual en el ser. A nuestro juicio, la respuesta la encontramos si profundizamos en la significación que tiene que la conciencia en el hombre se presente como concomitante al entender alguna cosa.

El hombre, por su intelecto, *est simpliciter cognoscitivus omnium*⁶³. Puede trascender las limitaciones de su condición corpórea, y llegar, a través de las realidades creadas al conocimiento de Dios. Y como consecuencia de la espiritualidad del alma intelectual, el hombre goza de esa conciencia psicológica reflexiva, que le permite juzgar de sus propias acciones y pensamientos, confirmarlos o corregirlos, para enderezarlos a Dios. Pero esta interioridad característica de los entes espirituales, tiene en el hombre un modo de ser propio, porque "el entendimiento humano, aunque pueda conocerse a sí mismo, toma sin embargo el primer comienzo de su conocimiento de algo extrínseco, porque en él no hay entender sin imagen. Por consiguiente, es más perfecta la vida intelectual en los ángeles, en los que el entendimiento no llega a conocerse a sí mismo a partir de algo exterior, sino que por sí mismo se conoce a sí mismo. Sin embargo, su vida aún no llega a poseer la perfección última: pues aunque a ellos la intención entendida les sea totalmente intrínseca, sin embargo la misma intención entendida no es su propia substancia; porque en ellos no es lo mismo el entender y el ser. Así pues, la última perfección de la

conocer porque somos radicalmente capaces de autoconciencia; pero no podría afirmarse formalmente que nos constituimos en vivientes cognoscentes, en auto-poseedores en la intimidad de nuestro propio ser, mediante la apertura cognoscitiva a objetos. Para la comprensión de la esencia del conocimiento como tal se hace necesario, pues, atender expresa y formalmente a la caracterización de la actividad cognoscente en cuanto tal como nivel y grado en este *ser perfecto* que es el vivir" (*Ibid.*, pp. 593-594). Por eso, si definiéramos la espiritualidad sólo en términos de autopresencia de la mente para sí misma, no habríamos salido de una metafísica neoplatónica de la vida. Para situarnos en la metafísica tomista del ser, es necesario "resolver" ulteriormente esa estructura de autopresencia en aquella otra de "propiedad del *esse*, no dependiendo del cuerpo". Del alma como memoria de sí, al alma como propietaria en sí y por sí del acto de ser.

⁶³ SANTO TOMÁS, *De Unitate Intellectus contra averroistas*, c. 1, n. 10: "Est autem differentia inter sensum et intellectum, quia sensus non est cognoscitivus omnium, sed visus colorum tantum, auditus sonorum, et sic de aliis; intellectus autem est simpliciter cognoscitivus omnium".

vida corripete a Dios, en quien su entender no es otra cosa que su ser⁶⁴.

La interioridad del hombre está hecha de trascendencia. No se cierra en sí misma, sino que arrancando de las cosas creadas -exteriores e interiores- rastrea la huella del Creador. *Lo más característico del ser espiritual del hombre no es replegarse sobre sí mismo, sino desplegarse hacia Dios.* Lo propio del hombre no es la autoconciencia, sino el conocimiento intelectual por el que se hace intencionalmente todas las cosas. Por eso, Santo Tomás prefiere siempre partir del entender y no de la autoconciencia.

Llegados a este punto, el materialismo científicista, esbozando una leve sonrisa, formulará su objeción típica y según él definitiva: "Si el alma fuese subsistente, alguna de sus operaciones será sin el cuerpo. Pero ninguna de sus operaciones es sin el cuerpo, ni siquiera entender, porque no se entiende sin imágenes, y no se dan imágenes sin el cuerpo. Luego el alma humana no es algo subsistente"⁶⁵. Entendemos -dirán- por el cerebro, pues destruido o lesionado el cerebro, dejamos de pensar. Luego el alma no es espiritual⁶⁶.

⁶⁴ ID., C. G., IV, c. 11: "(...) Sed et in intellectuali vita diversi gradus inveniuntur. Nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit; quia non est intelligere sine phantasmate, ut ex superioribus patet. Perfectior igitur est intellectualis vita in angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsum. Nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit, quia, licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia, quia non est idem in eis intelligere et esse, ut ex superioribus patet. Ultima igitur perfectio vitae competit Deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse (...)".

⁶⁵ ID., S. Th., I, q. 75, a. 2 arg. 3: "Si anima esset aliquid subsistens, esset aliqua eius operatio sine corpore. Sed nulla est eius operatio sine corpore, nec etiam intelligere: quia non contingit intelligere sine phantasmate, phantasma autem non est sine corpore. Ergo anima humana non est aliquid subsistens".

⁶⁶ Refiriéndose a esta objeción típica del materialismo, C. Boyer afirma que el hecho de que nuestro pensamiento dependa del cerebro prueba que se requiere un buen funcionamiento del mismo para que ejerzamos de un modo normal nuestros actos de inteligencia. Pero no prueba que los actos de inteligencia sean ejercidos por el cerebro. El agua es necesaria para que las rosas puedan desprender su perfume y aroma, pero no es el agua la que huele bien. De igual modo, el conocimiento sensible, del que el cerebro es órgano, es necesario para que la inteligencia forme sus conceptos, pero no es el conocimiento sensible quien los forma. Estos materialistas no saben distinguir entre condición y causa (Cfr. C. BOYER, "L'immortalité de l'ame à la lumière de la raison", en *Doctor Communis* (1958), pp. 229-230).

Que no podamos entender sin imágenes es, indudablemente, una dificultad digna de tener en cuenta. Pero concluir de ahí que el alma no es una substancia espiritual es ya una audacia propia de ignominias en filosofía. Todos los grandes filósofos, desde Platón hasta Hegel, han preferido antes sacrificar la unidad substancial de cuerpo y alma que negar la espiritualidad del intelecto. ¿Por qué? Porque la espiritualidad del entender es algo evidente que no se puede negar. Tenemos que resolver, más o menos afortunadamente, la dificultad que plantea la necesidad de órganos corpóreos para entender, pero no negar la evidencia de la espiritualidad.

Conviene que esto quede claro, pues lo que Santo Tomás ofrece es una respuesta personal a esa dificultad, siempre bajo la convicción firme de que el alma es espiritual. No se trata de convencer con ella de que el alma es espiritual, pues de esto cualquier filósofo serio ya está convencido. Dice Santo Tomás: "Para la acción del intelecto se requiere el cuerpo, no como un órgano por el cual se ejerce la acción, sino por razón del objeto: pues el fantasma se compara al intelecto como el color a la vista. Y necesitar así del cuerpo no impide que el intelecto sea subsistente; de lo contrario, tampoco sería subsistente el animal, que necesita de los sensibles exteriores para sentir"⁶⁷.

La misma doctrina aparece en este otro texto muy significativo: "Entender en cierto modo es propio del alma, y en cierto modo lo es del compuesto. Se ha de saber que hay alguna operación del alma o pasión que necesita del cuerpo como instrumento y como objeto. Así, el ver necesita del cuerpo como objeto porque el color, que es objeto de la vista, se da en un cuerpo. Y del mismo modo como instrumento, porque la visión aunque sea por el alma, sin embargo, no se realiza sino por el órgano de la vista, a saber, la pupila, que se da como instrumento. Y así, la visión no es sólo del alma, sino del órgano. En cambio, hay otra operación que necesita del cuerpo, sólo como objeto, y no como instrumento. Entender no se realiza por un órgano corporal,

⁶⁷ SANTO TOMÁS. *S. Th.*, I, q. 75, a. 2 ad3: "Corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum quo talis actio exercentur, sed ratione obiecti: phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum. Sic autem indigere corpore non removet intellectum esse subsistentem: alioquin animal non esset aliquid subsistens, cum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum".

pero necesita de un objeto corporal. Pues, como dice el Filósofo en el libro tercero de esta obra, las imágenes se relacionan al intelecto del mismo modo que los colores a la vista. Ahora bien, los colores se relacionan a la vista como objetos; por tanto, las imágenes se relacionan al intelecto como objetos. Como las imágenes no se dan sin el cuerpo, parece que entender no se dará sin el cuerpo, y éste como objeto, aunque no como instrumento⁶⁸.

Es el principio mismo intelectivo que necesita del cuerpo para su operación propia que es el entender. El intelecto posible puede actuar por sí mismo, esto es, entender, cuando es actualizado por la especie abstraída de las imágenes (*phantasmata*), que no se dan sin el cuerpo. Necesita de potencias que se ejercen por medio de órganos corporales, a saber, los sentidos externos y la imaginación, que le preparan y le presentan la imagen, a partir de la cual podrá obrar *per se*, concibiendo por sí mismo el *verbum mentis*, la palabra mental.

⁶⁸ ID., *In I de Anima*, lect. 2, n. 19: "Intelligere quodammodo est proprium animae, quodammodo est coniuncti. Sciendum est igitur, quod aliqua operatio animae aut passio est, quae indiget corpore sicut instrumento et sicut obiecto. Sicut videre indiget corpore, sicut obiecto, quia color, qui est obiectum visus, est in corpore. Item sicut instrumento; quia visio, etsi sit ab anima, non est tamen nisi per organum visus, scilicet pupillam, quae est ut instrumentum; et sic videre non est animae tantum, sed est organi. Aliqua autem operatio est, quae indiget corpore, non tamen sicut instrumento, sed sicut obiecto tantum. Intelligere enim non est per organum corporale, sed indiget obiecto corporali. Sicut enim Philosophus dicit in tertio huius, hoc modo phantasmata se habent ad intellectum, sicut colores ad visum. Coloris autem se habent ad visum, sicut obiecta: phantasmata ergo se habent ad intellectum sicut obiecta. Cum autem phantasmata non sint sine corpore, videtur quod intelligere non est sine corpore: itam tamen quod sit sicut obiectum et non sicut instrumentum".